
El privilegio como trastorno Privilege as derangement

RESUMEN: Una de las fases más enigmáticas que transita el espíritu subjetivo en su confrontación con las primeras exterioridades de la naturaleza lo representa la locura. En este trabajo me interesa indagar en la “dificultad particular” que adquiere este fenómeno en las transiciones del espíritu hacia su liberación. A tales fines, voy a proceder en cinco pasos: (I) analizaré la primera forma que asume el espíritu subjetivo luego del pasaje por la filosofía de la naturaleza, a saber: el alma; (II) luego, ubicaré el fenómeno de la locura al interior de la arquitectónica del espíritu, en tanto manifestación interior al devenir de la vida anímica; (III) seguidamente, reconstruiré los tres tipos ideales de la locura que distingue Hegel; (IV y V) finalmente, y a modo de conclusión, ofreceré mi respuesta a la pregunta por el significado específico que asume la locura para la transición hacia el espíritu absoluto.

PALABRAS CLAVE: ESPÍRITU SUBJETIVO, ALMA, LOCURA, FINITUD, MATERIALISMO

ABSTRACT: One of the most enigmatic phases that the subjective spirit goes through in its confrontation with the first externalities of nature is represented by madness. In this paper I am interested in delving into the “particular difficulty” that this phenomenon acquires in the transitions of the spirit towards its liberation. To this end, I will proceed in five steps: (I) I will analyze the first form that the subjective spirit assumes after the passage through the philosophy of nature, viz: the soul; (II) then, I will place the phenomenon of madness within the architecture of the spirit, as an inner manifestation of the becoming of the soul’s life; (III) next, I will reconstruct the three ideal types of madness that Hegel distinguishes; (IV and V) finally, and by way of conclusion, I will offer my answer to the question of the specific significance that madness assumes for the transition to the absolute spirit.

KEYWORDS: SUBJECTIVE SPIRIT, SOUL, MADNESS, FINITUDE, MATERIALISM

I. INTRODUCCIÓN

En la doctrina del espíritu de la *Enciclopedia*,¹ se desarrolla una argumentación escalonada en la que se presentan los pasos que va realizando la idea hacia su universalidad concreta, desde sus etapas más primitivas de despegue del alma en sus referencias a lo que siente; pasando por las formas más elevadas del pensar cognoscente; las relaciones prácticas con el mundo objetivo de la vida ética; y, finalmente, en las figuras de la unidad absoluta del arte, la religión y la filosofía.

Esta progresión (*Fortgang*) (Enz. § 1) la caracteriza Hegel en términos de un proceso liberador de apropiación (*Aneignung*): el espíritu se libera de las cadenas de la naturaleza para adueñarse de sí mismo: “el pensamiento es lo más propio (*das Eigenste* –énfasis en el original) del ser humano y aquello que lo distingue de las bestias, mientras el sentir lo tiene en común con ellas” (Enz. § 400). El pensamiento es ilustración. Pero el devenir absoluto del pensamiento no consiste en independizarse de toda constricción ni en identificarlo todo como ser-puesto (*Gesetzsein*), sino en reponer lo que es como ser, pues: “son una y la misma cosa encontrar un mundo como mundo presupuesto, engendrarlo como algo puesto por él y liberarse de él en él” (Enz. § 386).

Sólo tras volver a poner al ser, tras fundar esta nueva inmediatez que se pone a sí misma, se libera plenamente la infinitud del espíritu: “El mundo debe volver a ser liberado del espíritu, y lo que ha sido puesto por él debe ser captado al mismo tiempo como un ser inmediatamente existente” (Enz. § 385 Z). La “determinidad” (*Bestimmtheit*) es así doble: “de lo existente y de lo propio” (Enz. §443). En este recorrido el sujeto transita distintos estadios de desdoblamiento en, y de redoblamiento de lo otro (Enz. § 386): primero es padecido como “obstáculo” (*Schranke*) (Ibid.); luego, reconocido como “esencia suya” (Id.). Lo decisivo del camino re-cognoscitivo del pensamiento es que afirma, una vez más, la independencia de lo propio “como un ser inmediatamente existente”.

La idealidad de este proceso se caracteriza por el acto de la superación (*Aufhebung*). En este proceso el espíritu realiza una “negación de lo real, en donde lo real está a la vez conservado, virtualiter contenido” (Enz. §403). En ese camino, la relación con lo otro se vuelve, por un lado, necesaria y, al mismo tiempo, momento de relevo. En la capacidad de mantener una relación con esas determinaciones como nuevamente dadas se juega el desarrollo de la infinitud

[1] HEGEL, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830). Hrsg. v. Fr. NICOLIN u. O. PÖGGELER. Hamburg: Meiner, 1969 (en adelante Enz). Cito de acuerdo con el número de párrafo (complementado por Z para los *Zusätze* o “añadidos”). He tomado como referencia la reciente edición bilingüe a cargo de Ramón Valls Plana, la cual no incluye las adiciones por decisión expresa del editor: HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830). Introducción, traducción y notas de RAMÓN VALLS PLANA. Madrid: Abada, 2017.

de la idea: “lo finito no es lo verdadero, sino simplemente un pasar y un ir más allá de sí” (Enz. § 386).

Tal como han subrayado distintos especialistas de la *Hegelforschung*,² una de las fases más enigmáticas que transita el espíritu subjetivo en su confrontación con esas primeras exterioridades lo representa la *locura* (*die Verrücktheit*). En concordancia con sus reflexiones sobre la enfermedad, Hegel la define como un trastorno del espíritu en el que el alma no logra su cometido de apropiación. Esto se observa desde dos perspectivas: hacia fuera, el alma se ensimisma, pierde su conexión objetiva con la realidad; del lado de su cara interna, en la autorreferencia del yo, le otorga poder excesivo a una determinación particular, que termina imponiéndose al resto de las representaciones.

En este trabajo me interesa indagar en la “dificultad particular” (Enz. § 380) que adquiere este fenómeno en las transiciones del espíritu subjetivo. Pues, por un lado, la locura es un estadio de desarrollo esencial de la razón, y por lo tanto, internamente constitutivo a su idea: “Sólo el ser humano [...] tiene el privilegio de la necedad y la demencia” (Enz. § 408 Z). A la vez, para Hegel la locura no es un destino general que se impone a todos los seres humanos, sino que se manifiesta sólo en aquellos sumidos “en la impotencia, la pasividad, y la abstracción” (Enz. § 408 Z). Y sin embargo, el texto sugiere *otra* inferencia. Según esta conclusión diferente, la locura parece mostrar el devenir problemático que asume la figura que se da lo humano cuando pretende trascender su finitud. La locura indicaría cómo el privilegio se convierte en un trastorno.

A tales fines, voy a proceder en cinco pasos: (I) analizaré la primera forma que asume el espíritu subjetivo luego del pasaje por la filosofía de la naturaleza, a saber: el alma; (II) luego, ubicaré el fenómeno de la locura al interior de la arquitectónica del espíritu, en tanto manifestación interior al devenir de la vida anímica; (III) seguidamente, reconstruiré los tres tipos ideales de la locura que distingue Hegel; (IV y V) finalmente, y a modo de conclusión, ofreceré mi respuesta a la pregunta por el significado específico que asume la locura para la transición hacia el espíritu absoluto.

II. EL ESPÍRITU NATURAL, O, EL ALMA QUE (SE) SIENTE

Hegel caracteriza al alma como la primera forma que asume el espíritu en su “regreso de la naturaleza” (Enz. § 381). En el alma la conciencia “se despierta” del sueño en el que está sumida la vida. Sin embargo, el alma, que se presenta como una sustancia o materia de todas las determinaciones del espíritu, aún

[2] Véase: BERTHOLD-BOND, D., *Hegel's Theory of Madness*. New York: State University of New York Press, 1995; BRAUER, D., “Razón y locura en la antropología de Hegel”, *Contrastes. Suplemento*, N° 15 (1) 2010, pp. 181-191; IANNELLI, F. y FAILLA, M., (Eds.) *Philosophy and Madness. From Kant to Hegel and Beyond*. Milán: Mimesis International, 2024.

no representa la vigilia y la claridad de la conciencia. En tanto primera manifestación de la conciencia de que “el espíritu es la verdad de la naturaleza” (Enz. § 388), aún presenta señales de somnolencia. El alma adquiere la doble determinación de ser, como el *nus* aristotélico, sustrato pasivo y condición de posibilidad de todas las actividades más elevadas del espíritu (Enz. § 389). Como demostraré a continuación, precisamente por esa dualidad de lo incipiente, el alma termina siendo para Hegel tanto fundamento (*Grund*) como abismo (*Abgrund*) del yo espiritual.

De modo análogo a la unidad reproductora de la vida, el alma ha superado la pura exterioridad de la causalidad mecánica.³ Pero a diferencia de la conciencia ya plenamente desarrollada, el alma todavía arrastra las limitaciones que condenan a los organismos animales: su objetividad aún se encuentra atada a un “ser-exterior-a-sí” en donde la materia, expresada en la sensibilidad (*Empfindung*), resiste a los intentos de control del sujeto: “La sensibilidad es la forma del sordo tejer del espíritu en su individualidad carente de conciencia y entendimiento, en la cual *toda* determinación es aún *inmediata*, puesta de manera no desarrollada” (Enz. § 400).

Esa exterioridad irreductible permite entender por qué la realidad del alma es la figura espiritual “más inadecuada al espíritu” (Enz. § 385 Z). Su inadecuación se observa en la dualidad del alma que siente (*fühlende Seele*); vale decir, en la primera modalidad de la referencia que presenta el espíritu en su temprano despertar. Sus determinaciones o contenidos de sus referencias sentientes son, por un lado, puestas (*gesetzt*) por el sujeto, “convertido en algo ideal y propio” (Enz. § 401). El alma que siente es la *idealidad simple* (Enz. § 403). Es la primera forma en la cual el espíritu “hace de sí mismo su presuposición” (Enz. § 385 Z), pues para liberarse es necesario “que el individuo ponga su sustancialidad como subjetividad, tome posesión de sí y se haga poder de sí mismo para sí” (Enz. § 403). Al sentir, el individuo se relaciona consigo mismo en un modo reflexivo, de manera que “ya no es meramente natural, sino individualidad interior” (Ibid.). La estructura del alma es ya reflexiva, puesto que en el sentir el sujeto traza una forma de mediación en la que se determina y diferencia. Al hacerlo, el alma barrunta ya su libertad. Pero esa estructura sólo se refiere a la alteridad de forma deficitaria o empobrecida. Por eso el alma no logra culminar lo que ha comenzado.

Es que, por otro lado, las determinaciones o contenidos de sus referencias sentientes son “halladas” (*gefunden*) (Enz. § 402). En esto reside la finitud de los fenómenos que se le aparecen al alma sintiente: “el contenido del sentir es

[3] CORTI, L., “The Logical Form of a Living Organism. Hegel, Naturalism, and Biological Autonomy”, en: CORTI, L. y SCHÜLEIN, J.-G., *Nature and Naturalism in German Idealism*. New York: Routledge, 2022.

limitado y pasajero porque pertenece al ser natural e inmediato, al ser cualitativo por tanto, y finito” (Enz. § 400). La individualidad que siente “no es sujeto reflejado hacia sí” sino que se mantiene en un “estado de pasividad”. Este estado lo ubica “bajo el poder de otro” (Enz. § 406). Incluso en las formas de referencialidad reflexiva del individuo con sus sentimientos, vale decir, en el “sentimiento de sí”, en donde el individuo diferencia aquello que siente en el juicio (*Urteil*) que las identifica como suyas, la unidad del yo se ubica en el abismo de una drástica falta de autosuficiencia. La causa de esta limitación es la persistente fuerza que todavía opera la corporeidad, como residuo de naturaleza en el sujeto, la cual revela su poder en el modo en que representaciones particulares mantienen cautivo al yo.

El primer escalón del sentimiento (*Fühlen*) que atraviesa el espíritu hacia su idealidad consumada aún es demasiado bajo, y la distancia que lo separa del suelo de la sensación (*Empfindung*) no es lo suficientemente elevada como para evitar regresiones: “viene a aparecer como un estado en el que *puede hundirse de nuevo* el desarrollo del alma ya ulteriormente determinado a conciencia y entendimiento” (Enz. § 404 –el énfasis me pertenece). En ese sentido, la persistencia del alma en las formas más desarrolladas del espíritu, su continuación en tanto sustancia o condición necesaria en cada una de sus operaciones, reitera su “inadecuación” como la sombra de sus figuras, ante las cuales el espíritu puede trastornar su camino en “estados morbosos” (Ibid.).

La morbosidad del espíritu aparece como un “trastorno” (*Umkehrung*) (Enz. § 371 Z) en el que el todo y las partes se relacionan de manera desproporcionada. En este estado un contenido representacional “se hace fuerte para sí y en su actividad particular se endurece contra la actividad del todo cuya fluidez y el proceso que atraviesa todos los momentos se encuentran por eso obstaculizados” (Enz. § 371). Precisamente porque lo referido, la determinación del sentimiento, son expresiones cuya materialidad se resiste a la ordenación que pretende realizar la conciencia presente, la razón se ve envuelta en una “contradicción no mediada” (*unvermittelten Gegensatzes*) (Enz. § 408 Z). La oposición se da entre lo anímico y lo corporal, entre lo espiritual y lo natural; más precisamente, entre las pretensiones de dominio racional y la fuerza de resistencia de lo inmediato, que se libera, y al quedar suelto, hace estrellarse al sujeto contra un límite infranqueable.

La locura es el nombre de esta colisión perturbadora, ni meramente física ni meramente psíquica, ni puramente atada a lo existente ni puramente asociada a lo propio, ni estrictamente anímica (*seelenhafte*) ni plenamente racional (*verständige*). La locura se ubica en el umbral, su destino extremo revela la verdad, no sólo del alma, sino del espíritu en general. Como el alma para el espíritu, la locura es “una fase de desarrollo esencial del alma” (Enz. § 408 Z). Ahora

bien, ¿en qué consiste específicamente la forma de la locura en este desarrollo? ¿Cómo puede ser explicada? Y más aún, ¿en qué reside su necesidad?

III. PUER ROBUSTUS. RAZÓN Y SINRAZÓN DEL ESFUERZO

Hegel ofrece distintas caracterizaciones de la locura. Sin embargo, a nivel elemental, su concepto puede ser definido como el de una “directa oposición” o bipolaridad entre lo anímico y la “conciencia objetiva” (Enz. § 408 Z).

La locura aparece así como una manifestación unilateral del alma, en la cual ésta se convierte en una “subjetividad puramente vacía, formal, abstracta” (Ibid.). En la locura se lleva al paroxismo aquello que ya Hegel había caracterizado a propósito del tipo de reflexividad que entabla el alma que (se) siente: la subjetividad anímica se arroga la verdadera unidad de lo subjetivo y lo objetivo. Pero esta identidad se revela imperfecta, puesto que no involucra una “completa separación” del alma con su corporeidad. Al no lograr exteriorizar (*entäußern*) en el mundo objetivo estas instancias de su materialidad interna, proceso de objetivación a partir del cual el yo estaría en condiciones de adueñarse plenamente de sí mismo, esas instancias de lo dado (*das Gefundene*) persisten como residuos que profundizan su “impotencia y pasividad”, poniéndola a merced de estados anímicos que no puede controlar.

Por el contrario, la conciencia sana transforma lo “encontrado” en “ideas”. En ese proceso lo que parecía “aislado” o “contingente” se muestra “articulado” y “necesario”. Lo que logra la conciencia racional es, en definitiva, la trascendencia de lo meramente existente en el acto del reconocimiento:

reconozco este contenido, en la medida en que la actividad de mi entendimiento y de mi razón se dirige hacia él, al mismo tiempo como algo no meramente aislado y accidental, sino como un momento de una gran conexión (*als moment eines großen Zusammenhangs*), como algo que está en mediación infinita con otro contenido y que deviene en algo necesario a través de esta mediación (Enz. § 408 Z).

Al convertir los sentimientos en ideas, la conciencia les otorga a los contenidos de sus determinaciones particulares el estatuto de la objetividad (*Objektivität*), vale decir, el atributo de una forma ideal reconocible por cualquier ser humano que integre el “nosotros” de un contexto de prácticas sociales. En tanto “momento de una gran conexión”, el yo que conoce y aquello conocido se reconocen como participantes de una mediación ética.⁴ En el movimiento de reconocimiento cada parte asume su lugar y función en un mundo compartido con otros y regido por principios impersonales objetivamente válidos. Esta

[4] Cfr. ASSALONE, E., *La mediación ética. Estudio sobre la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires: Llanes, 2022, pp. 159 y ss.

forma de *objetividad* que adquieren los contenidos particulares en el trabajo de la conciencia racional opera tanto en el plano del conocimiento orientado hacia la verdad como en el ámbito de los comportamientos prácticos, orientados hacia la rectitud normativa.

La conciencia sana que se da a sí misma una forma objetiva transforma su individualidad contingente en un “yo concreto” (*konkretes Ich*); esto es, en una conciencia capaz de ubicar todo lo que se le ocurre “en su justo lugar” (*an die rechte Stelle zu stellen*), de “permanecer plenamente presente a sí misma” (*sich selber vollkommen gegenwärtig zu bleiben*). El yo concreto sabe ubicarse en el “punto adecuado de su realidad” (*aus dem Mittelpunkt seiner Wirklichkeit*). El yo concreto es capaz de reconocerse a la vez como sujeto individual y como participante de una comunidad.

El alma logra darse una forma objetiva como *yo concreto* cuando asume fines racionales (*vernünftige Zwecke*). Al cumplir con las tareas que le adjudica la realidad, el individuo opera en sí mismo la transformación que le asigna el estatuto de la idealidad, trascendiendo su aislamiento y contingencia. Midiendo sus ocurrencias circunstanciales (*Vorstellungen*) con los parámetros facilitados por las finalidades socialmente atribuidas, el individuo adquiere la facultad para diferenciar en sus situaciones el comportamiento correcto. Al reconocerse como miembro de un contexto de prácticas sociales, vale decir, como representante de una totalidad en cada una de sus acciones, el individuo se comporta de forma “razonable” (*verständlich*) de acuerdo con las expectativas sociales depositadas en él.

La forma de la objetividad social le brinda al individuo propósitos (*Ziele*) que justifican sus esfuerzos (*Streben*): “Sólo cuando procedo del modo que acabamos de indicar estoy en mi sano juicio” (Enz. § 408 Z). Y al hacerlo, la totalidad social capacita al individuo a asumir una “correcta representación de sí mismo” (*eine richtige Vorstellung von mir selber haben*), es decir, una concepción “que se corresponde con la totalidad de mi realidad, con mi individualidad infinitamente definida, la cual es distinta a mi ser sustancial” (*die mit der Totalität meiner Wirklichkeit, mit meiner unendlich bestimmten, von meinem substantiellen Sein unterschiedenen Individualität übereinstimmt*) (Ibid.).

Desde ya que ese proceso de mediación o armonización entre el “ser sustancial” del yo y la “realidad concreta” de un orden normativo puede dar lugar a problemas: o bien por errores debido a una estrechez de miras del individuo, o bien por un desbalance interno de la organización social, la cual lejos de realizar la libertad de sus miembros, la reprime⁵. Tal como lo ha subrayado una

[5] Mientras que en las fases de desarrollo del espíritu subjetivo Hegel destaca ejemplos de “estrechez de miras” por parte del individuo, en las etapas de despliegue del espíritu objetivo los casos de “desajuste” son explicados por la disfuncionalidad material y simbólica de las estructuras

y otra vez desde sus textos de Jena,⁶ la correspondencia entre la facticidad de los comportamientos prácticos y la validez objetiva de las finalidades sociales nunca está, por lo menos en la sociedad moderna, plenamente garantizada⁷. Sin embargo, el tipo de asperezas que acarrearán estos desajustes pueden ser tolerados por el individuo –y la sociedad– cuando se identifican como ejecuciones imperfectas de una finalidad preestablecida.

En contraste, en el alma trastornada el individuo no presupone las finalidades sociales como motivaciones de su acción, sino que “se quiebra el yugo de las leyes éticas que emanan de la auténtica voluntad general” (Enz. § 408 Z). Como el *puer robustus*, el loco se ubica en el umbral del orden.⁸ De allí que la desunión entre las representaciones del yo y el sistema de las determinaciones que organiza un contexto de prácticas termine revelándose intolerable. Las dificultades de conciliar individuo y sociedad se le presentan a la conciencia anímica como desmesuradas. La locura aparece así como una forma inadecuada de resolución de esta división. La identidad entre la conciencia racional y su naturalidad es inmediata, de manera que tanto el sujeto como el objeto quedan atados a una forma de unificación que deviene opresiva.

La locura expresa la radicalidad de esta oposición en el proceso de desdoblamiento o desarticulación del alma: en una misma subjetividad se desarrollan dos lados opuestos como “personalidades” cerradas en sí mismas. Por un lado, aparece un modo de referencialidad al mundo objetivo en la forma de una conciencia racional. A su vez, aparece un modo de referencialidad al mundo subjetivo en la forma del sentimiento interno. Cada una de las personalidades se dirige unilateralmente hacia sus objetos de referencia, pero esto no exime que “se toquen y sepan” cada uno acerca de su opuesto irreconciliable. Preci-

sociales. Cfr. PINKARD, T., *Hegel's Naturalism. Mind, Nature, and the Final Ends of Life*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 147 y ss.; y NEUHOUSER, F., *Diagnosing Social Pathology*. Cambridge (MA): Cambridge University Press, 2023, p. 312 y ss..

[6] PRESTIFILIPPO, A. L. “Teoría y praxis en el Hegel de Jena”, *Antítesis - Revista Iberoamericana De Estudios Hegelianos*, (5), 2023, pp. 49–67.

[7] De allí la relevancia sistemática de la temprana imagen de una “tragedia en lo ético” para su entera filosofía social: HEGEL, G.W.F. “Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften”, en: *Gesammelte Werke*, Band 4, hrsg. von H. BUCHNER und O. PÖGGELER. Hamburg: Meiner, 1968, p. 458 y ss. Cfr. MENKE, Ch., *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996. El “conflicto absoluto” (*absoluten Widerstreit*) entre la singularidad individual y la sustancia universal determina la “finitud” de la pretensión de imparcialidad de los órdenes normativos en la modernidad. Véase al respecto: STEB, L. “Endlichkeit und Unendlichkeit des objektiven Geistes”, en: *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels. Aufsätze 1997-2009*. München: Wilhelm Fink, 2010, p. 233 y ss.

[8] THOMÄ, D., *Puer robustus. Una filosofía del perturbador*, Trad. de ALBERTO CIRIA, Barcelona: Herder, 2018, p. 28.

samente es la conciencia de esta división insuperable aquello que lleva al alma hacia su desintegración (*Zerfall*):

El sujeto loco está, pues, consigo mismo en lo negativo de sí mismo; es decir, lo negativo de sí mismo está directamente presente en su conciencia. Este negativo no es superado (*nicht überwunden*), la dicotomía en la que se desintegra no es llevada hacia la unidad. Aunque en sí mismo es uno y el mismo sujeto, el loco, sin embargo, no se ve como un sujeto que está de acuerdo consigo mismo y es indiviso en sí mismo, sino como un sujeto que está dividido en dos personalidades diferentes (Enz. § 408 Z).

En conclusión, la definición hegeliana de la locura distingue no dos, sino tres formas de conciencia al interior del alma: i) la forma anímica en sentido estricto o lado subjetivo de la conciencia –la cual se expresa en las diferentes manifestaciones particulares de la sensación y el sentimiento de sí; ii) la forma racional o lado objetivo de la conciencia –la cual se presenta en calidad de representante de las expectativas sociales acerca de prácticas orientadas a fines; iii) la forma trastornada de la conciencia, que refleja la contradicción de las primeras dos como una división irresoluble. Es precisamente esta tercera instancia de un saber acerca de lo insuperable de la división interna del alma la que trastorna al sujeto convirtiéndolo en un perturbador del orden.

IV. TRES TIPOS IDEALES

Ahora bien, ¿cómo puede ser explicado esta perversión? Hegel encuentra un motivo fundamental de esta morbosidad anímica en la modalidad imperfecta que asume la subjetividad en esta etapa temprana. Precisamente por su cercanía con el sueño de la vida animal, en el alma la elevación del espíritu aun se encuentra determinada por su pasado reciente, apenas superado en esta forma rudimentaria de individuación. La locura entonces se explica por el carácter unilateral que asume la subjetividad en su emergencia. Su unilateralidad es caracterizada por Hegel como indeterminada, abstracta y vacía.

El alma no se identifica con ningún contenido de sus representaciones en particular, sino con la mera posibilidad (*bloÙe Mglichkeit*) en general, con la posibilidad de la posibilidad. La subjetividad morbosamente asume así una posición lógicamente anterior a la determinación de la forma, en cuyo proceso la representación adquiere objetividad en una identidad socialmente reconocida. En lugar de asumir el papel del “genio dominador”, aquel que “subsume cada contenido emergente particular de la sensación, representación, deseo, inclinación” en su “mundo interior” (Enz. § 408), el alma perturbada se abre pasivamente ante lo “terrenal” (*Irdische*) de sus pasiones. La indeterminabilidad que caracteriza su apertura hacia lo posible permite entender también su tendencia a la

introspección, vale decir, a su desconexión con las exigencias de la realidad. Hegel distingue tres tipos ideales de la locura.

a) La principal característica que acompaña la *indeterminación* del alma trastornada es el ensimismamiento (*Insichversunkensein*). Hegel diferencia tres subcategorías en las que el individuo puede sumirse en sí mismo, a expensas de su relación con la objetividad. El disparate (*der Blödsinn*), el despiste (*die Zerstretheit*), y el desvarío (*die Fäselei*).

El disparate puede asumir una forma natural, o puede ser el efecto de causas ajenas a la voluntad. En el primer caso, se trata de una enfermedad “incurable” que disuelve el límite de lo humano (Hegel habla despectivamente de “cretinismo” o de sencilla “estupidez”). En el segundo, puede deberse a la “mala suerte” de haber sido víctima de un estímulo externo que sobrecarga al individuo excesivamente. Aquí, el sujeto queda preso de una sobreabundancia de demandas sensoriales que lo ubica en el extremo de la pura pasividad. Hegel da distintos ejemplos al respecto, desde el caso de una persona cuya madre se vio estremecida por un gran susto durante su embarazo hasta la epilepsia. A diferencia del disparate natural, en donde la salud mental del individuo y su entorno –Hegel refiere a regiones marcadas por “valles estrechos y lugares pantanosos”– da lugar a un tipo de lazo que bordea la indistinción, las formas del disparate producidas por una causa externa pueden ser tratadas clínicamente mediante una contraposición de estos estímulos con fuerzas artificiales tanto o más excesivas que los contrarresten.

El despiste se presenta como una forma del “desconocimiento” (*einem Nichtwissen*). En tanto tal, no necesariamente da lugar a la locura, sino que puede ser el corolario de una extrema concentración de la conciencia preocupada por tareas socialmente útiles. Tal es el caso de aquel que medita o del matemático absorto en un cálculo. Si la relación reflexiva consigo mismo no da lugar a su exteriorización, a su realización práctica, en definitiva: a su puesta a prueba con las demandas sociales, el individuo demasiado centrado en sí mismo termina, paradójicamente, desprendiéndose de su mundo en una drástica inactividad.

Si el despistado se caracteriza por su “ausencia” (*wissenlose Ungegenwarte*), aquel que se hunde en el desvarío expresa su perfecto opuesto. Extasiado, mantiene con todos los objetos de su entorno el mismo grado de atención. Al no sopesar la significación diferencial de las cosas, el individuo encarna la “imagen perfecta del caos”, tambalea (*taumeln*) entre las distintas determinaciones particulares, reemplazando y yuxtaponiendo una por otra, encajonando esta encima de aquella, como unidades transitorias de una simbiosis indiferenciada con el ahora de la fenomenalidad. Al desvariado se le presenta en cada representación no la manifestación *de algo*, sino la misma manifestación *en tanto tal*. En la diseminación infinita de su deslizamiento asiste al aparecer del apa-

recer. El individuo fascinado por los fenómenos termina, paradójicamente, en un remolino en el que toda determinación fija es arrastrada hacia su inversión (*Verkehrung*). Para Hegel, este delirio (*Delirium*) presenta el lado más extremo y problemático de la locura porque disuelve la consistencia misma de lo real.

b) Precisamente la indeterminabilidad del alma trastornada es una condición necesaria del segundo tipo de forma que asume la locura, caracterizada por la fijación. Bajo esta modalidad, el individuo adjudica a una representación particular el poder de significar la entera realidad, a expensas de toda adecuación entre la certeza del yo y la verdad de sus saberes. Hegel denomina *obstinación* a este segundo tipo de perversión en la cual un elemento se resiste a ser incluido en el circuito mediador en el que la totalidad de la realidad se reproduce a sí misma. Si la indeterminación aparece como la base subjetiva de esta forma de la necesidad, su emergencia depende también de la interacción con su realidad externa. En efecto, la persistencia de un individuo en determinados contenidos subjetivos es favorecida por un sentimiento, “carente de todo fundamento racional” (*ohne allen vernünftigen Grund*), de disconformidad con lo existente.

Hegel distingue dos formas en las que se muestra la obstinación, en las cuales los individuos mantienen una relación opuesta con la vitalidad (*Lebendigkeit*) del pensamiento y la acción. Por un lado, destaca la declinación de la obstinación como hastío (*Lebensüberdruß*). En esta figura específica se destacan las características de un disgusto infundado con, y una repulsión innegociable hacia todo aquello que integra la realidad circundante al sujeto. Por otro lado, subraya la forma contraria, en la cual el individuo se identifica apasionadamente con una representación particular, la que sostiene con uñas y dientes independientemente de las inclemencias de la realidad objetiva.

Aún cuando para Hegel este sentimiento nace de la “pasión (*Leidenschaft*) de la vanidad y la soberbia”; en otras palabras, de un auto-encumbramiento injustificable del yo, la desavenencia con lo objetivo revela un patrimonio que detenta el obstinado, ausente en las figuras del disparate y el desvarío. El obstinado posee la capacidad (*Vermögen*) de distinguir entre contenidos internos de su alma y formas sociales establecidas. Los obstinados tienen “una buena y coherente conciencia, una visión correcta de las cosas y la habilidad (*Fähigkeit*) para actuar razonablemente” (Enz. § 408 Z). La locura en estos casos aparece así como el resultado de un descarrío en donde las pasiones desvían al individuo que es capaz hacia la noche de la insensatez. El estancamiento en una idea fija, la tozudez en el posicionamiento, se produce cuando esa capacidad y habilidad son inoculadas por pasiones contrarias a la razón pública. Precisamente porque aquí la locura es la expresión de una magnitud extrema en una gradiente, se vuelve difícil establecer el punto de inflexión que separa quien afirma una convicción con vehemencia legítima y aquel que ha traspasado el umbral de lo razonable, “recluyéndose” en el trastorno de su terquedad. Por esto, y por

la “sospechosa reserva” (*mißtrauische Zurückhaltung*) que suelen asumir, los obstinados pueden volverse irreconocibles como tales, ocultándose ante el ojo externo de la clínica.

c) La tercera figura típico-ideal de la locura presenta la particularidad de que aquí el yo entabla consigo mismo una distancia reflexiva, interpretando sus tensiones internas como causantes de un sufrimiento ilegítimo. Esta forma de conocimiento se caracteriza por la *desgracia*, y lleva al individuo a un estado de perturbación consciente o, lo que es lo mismo, a una conciencia perturbada. En esta figura el individuo se siente al mismo tiempo repelido por, y atado a una configuración actual del mundo, de la que sin embargo no puede desgrajarse. El mundo lo repele puesto que limita sus planes de acción, depotenciándolo. Pero el saber de esta contradicción no da sitio a resultado alguno, puesto que viene suplementado por un saber acerca de la propia incapacidad ante lo existente. La disposición infeliz no encuentra un camino de salida a su desgarramiento, por lo que puede manifestar intensidades variadas, desde la resignación del que acepta “tranquilo” su “dolor” hasta la “ferocidad desmesurada” de quien expresa desesperadamente su “furia” (*Wut*).

Como puede reconocerse, esta taxonomía es a la vez rigurosa e indulgente. Rigurosa, puesto que la clasificación hegeliana se organiza por la estructura lógica de la doctrina del concepto, a saber: concepto (a), juicio (b) y silogismo (c). Indulgente, puesto que, por un lado, se permiten repeticiones de las especificidades de cada una de las categorías, borrando así la diferencia que justifica su organización en conceptos distintos (por ejemplo: la rabia (*Faselei*) puede aparecer tanto en el subtipo ideal del disparate, como en el subtipo ideal de la desgracia enfurecida). Pero la taxonomía también es “flexible” pues los matices que distinguen las magnitudes pueden subdividirse a tal punto que ponen en riesgo la misma distinción esencial entre lo normal y lo patológico, lo razonable y lo trastornado; en definitiva, entre la necesidad de la idea y la contingencia fáctica del acaecer.

Ante este riesgo, la multiplicidad expansiva de los ejemplos apunta a confirmar que, a pesar de su extensa variedad, la locura debería ser acotada a casos específicos. Semejante pluralismo controlado, que para Hegel no debería confundirse con un acopio serial de fenómenos empíricos, involucra toda una práctica de atribución de identidades, en la que individuos particulares son etiquetados con predicados tenidos por patológicos, tales como el católico-peregrino, el indígena-nómada, el inglés-abúlico o el inglés-melancólico, la mujer-pueblerina, el francés-monarquista, el puritano-inseguro, entre otros (Enz. § 408 Z). Sin esta serie de identificaciones de sujeto y predicado, sustancia y accidente, el círculo de la “auténtica voluntad general” no lograría cerrarse.

V. EL MATERIALISMO DE LA LOCURA

Para finalizar, quisiera recuperar la pregunta con la que comencé esta indagación, a saber: en qué consiste la necesidad de la locura para las transiciones hacia el espíritu absoluto.

En la adición al párrafo 408 Hegel se detiene en la cuestión de por qué la consideración filosófica comienza con las formas más “inadecuadas” del espíritu cuando de lo que se trata es de desplegar el concepto en su verdad más eminente. La cuestión se vuelve todavía más complicada cuando se atiende al lugar central que la antropología le otorga al concepto de locura. Si el alma es la figura más abstracta que puede darse el espíritu, y si la locura es el testimonio más extremo de su condición de no-libertad, ¿a qué responde que la exposición (*Darstellung*) comience por ellos? ¿por qué no reducirla sencillamente a un mero apéndice?⁹

Hegel propone responder a estas preguntas remitiéndose al vínculo entre exposición y lógica tal como se estructura en el terreno iusfilosófico. Allí también la exposición comienza con aquello más abstracto, el concepto de voluntad, para remontarse hacia lo más concreto, el concepto de eticidad. Y el mismo ciclo se repite luego en un nivel superior en la realización de la libertad en la secuencia de la familia, la sociedad burguesa, y finalmente el Estado. Pero esta secuencialidad expositiva no pretende sugerir que las formas comunitarias de vida en las que se encarna el concepto de eticidad sean la sumatoria de las voluntades individuales, o que la institución familiar pueda concebirse independientemente de la realidad estatal. Puesto que la exposición eslabona sus momentos bajo la lógica del despliegue filosófico de los conceptos, es importante no confundir la narración filosófica con la sucesión en el tiempo empírico.

De la misma manera en que el Estado completa el desarrollo de aquello que sólo aparece de forma imperfecta en las fases que le anteceden en la exposición, revelándose como su fundamento, así también el concepto de *conciencia* para la fenomenología, y luego el concepto de *espíritu* para la psicología completa lo que aún aparecía como mera posibilidad en sus peldaños más bajos, desplegando aquello pobremente desarrollado en la antropología. Sólo captamos el contenido del concepto de locura cuando lo entendemos retrospectivamente desde el punto de vista de su fundamento, el concepto de razón. Primer corolario,

[9] Asumiendo esta centralidad, Hyppolite ha releído las figuras de la conciencia de la *Fenomenología del espíritu* de 1807, interpretando a la locura en los términos de una característica “fundamental” o “interna” al ser humano. La locura para Hegel no sería un mero “fenómeno psicológico en particular”, sino por el contrario una determinación de esencia, algo “interno al ser humano en sí”. Véase: HYPPOLITE, J., “Hegel’s Phenomenology and Psychoanalysis”, en: W. E. STEINKRAUS. *New Studies in Hegel’s Philosophy*. New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1971, p. 66.

pues: la necesidad lógica de la categoría de la locura depende de la conciencia racional y objetiva, de la que aquella es inferida.

Pero si la locura sólo fuese una derivación lógica del concepto de razón, entonces no se entiende la necesidad de comenzar por la locura, y no por una definición del concepto que oficia de su fundamento, a partir del cual, en un sentido similar al del método analítico, sea posible deducir sus atributos, entre los cuales se presentaría la locura. El motivo decisivo por el cual la locura antecede en la exposición de la doctrina del espíritu es que modifica aquello que está implicado en ella, y al hacerlo, lo condiciona de cierta manera. Como sostiene Hegel a partir de la analogía con la filosofía del derecho, ese condicionamiento es relativo, pues a su vez se encuentra condicionado por su fundamento, de manera que tampoco podríamos asociar su tránsito hacia la cordura –y el pasaje general del espíritu natural hacia la fase de la conciencia– como el movimiento ascendente propio de un método sintético. Sin embargo, no se trata aquí de una petición de principio, la necesidad de la locura no se justifica en base al argumento circular de una posición de las propias presuposiciones. Sino que la justificación de la locura consiste, paradójicamente, en su productividad; vale decir, en su contribución al proceso de liberación del espíritu.

La explicación de esta paradoja en la que una forma de conciencia no-libre contribuye hacia la liberación del espíritu se encuentra en la *función* que la antropología le adjudica a la locura. Aquí Hegel ofrece dos argumentos. El primero, acaso el más conocido y acorde con la reducción del movimiento del concepto de *Aufhebung* a su acepción lineal o ascendente, subraya la función de relevo que cumple la locura en la formación del espíritu subjetivo como entidad independiente.

En efecto, al compararla con las formas de dependencia que asume el alma en las así denominadas “relaciones mágicas” o en las “vidas del sentimiento” (*Gefülsleben*) (Enz. § 406),¹⁰ Hegel constata que en la locura el sujeto afirma por primera vez su identidad individual. Visto adecuadamente, esto es: desde el punto de vista de su resultado, aquello que en un principio evidenciaba la pasividad del individuo, se revela como una figura temprana de su libertad. La unilateralidad subjetiva que caracteriza el modo en que el trastornado unifica subjetividad y objetividad le permite experimentar su inadecuación, abriéndose así para el alma el camino de elevación hacia formas más desarrolladas de conciencia. La necesidad de la locura podría residir de esta forma en su negatividad, vale decir, en las instancias de desdoblamiento en las que el individuo,

[10] En el parágrafo 406 Hegel ejemplifica de relaciones simbióticas o “mágicas” en los casos del estado del niño en el vientre y del vínculo entre “amigas afectas de debilidad nerviosa”. En lo que refiere a los individuos que viven abismados en sus afecciones sensibles, apunta el hipnotismo, el sonambulismo, la clarividencia, y el entusiasmo en poesía.

internamente dividido, experimenta su separación de la totalidad social como desgarro. En su dolor el desgraciado se predispone para la disciplina que le permitirá su reintegración en la realidad que lo circunda.

La contradicción experimentada como desgarro es el testimonio de la “vitalidad de la conciencia” (*Lebendigkeit des Bewußtseins*). Esa vitalidad da cuenta de un “resto de razón” (*Rest von Vernunft*) sobre el cual se vuelve justificable trabajar de cara hacia un proceso de cura. Precisamente porque los locos “continúan siendo esencias éticas” (Enz. § 408 Z), la clínica no podría operar meramente mediante un tratamiento meramente físico, sin fracasar en su cometido. Se requiere de un tipo de procedimiento que articule lo físico y lo psíquico, lo corporal y lo anímico. El tratamiento del trastornado sigue así una secuencialidad escalonada. Primero, se comienza ejerciendo coerción sobre la voluntad del individuo, sea mediante el empleo directo de la fuerza contra su cuerpo o por la impartición de órdenes. El propósito es la influencia, vale decir, la modificación de la voluntad ajena. El medio más eficaz es que el paciente se apropie del contenido de la interpelación, padecida en un comienzo como un poder externo, y la afirme luego al modo de una limitación autoimpuesta.

De allí que el uso de la fuerza nunca debe presentarse sencillamente en estado “puro”, desprovisto de razones y argumentos justificadores. Siempre debe ser posible interpretar cada decisión de la autoridad, un movimiento físico o un mensaje imperativo, como “un castigo justo”. A la vez, sin el empleo de la fuerza sobre el cuerpo, sin la coacción física de la voluntad del enfermo, tampoco cabe posibilidad alguna de cura. En consecuencia, es el trabajo (*Arbeit*) el modelo paradigmático para una terapéutica del trastorno. Al obligar a los enfermos a mantenerse ocupados en tareas orientada a fines, se los “empuja hacia lo real” (*zu dem Wirklichen hingetrieben*).

La repetición mecánica de un estímulo externo sobre el cuerpo trastornado moldea no sólo su físico sino también su alma, “expandiendo su mejor sí mismo” (*erweitert man ihr besseres Selbst*) hacia una forma de la autorreferencia en la cual el espíritu se libera del condicionamiento de los sentimientos y las afecciones naturales. En el trabajo impuesto el individuo se ejercita, adquiere una habilidad, y así se genera un hábito (Enz. § 409 y ss.)¹¹. En el mecanismo del hábito que impone el trabajo forzado el alma “se contrapone a su ser, lo supera y lo determina como suyo” (Enz. § 412).

Sin embargo, al explicar la necesidad de la locura en su negatividad, lo que también nos dice Hegel es que toda determinación espiritual, tanto el “yo con-

[11] Dice Malabou: “Un cambio venido de afuera se muda, si se repite, en una tendencia interna del sujeto. (...) A partir de entonces, la voluntad ya no se opone a la efectividad del mundo exterior, y ella aprende gradualmente a querer lo que es”, en: *El porvenir de Hegel: plasticidad, temporalidad, dialéctica*. Trad. de CRISTÓBAL DURÁN. Buenos Aires: La Cebra, 2013, p. 135.

creto” como la “infinita mediación” de la “totalidad de la realidad”, es siempre *finita*. Aquí aparece el otro argumento sobre la función de la locura. En esto reside el aspecto materialista de la perspectiva de Hegel.¹²

El motivo por el cual la locura antecede a las formas más elevadas que se da a sí mismo el espíritu es que su dinámica interna modifica aquello que la implica, y al hacerlo, efectúa un condicionamiento insuperable. A la relación de eficacia que se da entre el alma que (se) siente y el espíritu plenamente desarrollado podría caracterizársela en términos de una relación de inferencia asimétrica u holismo débil¹³: la locura, como efecto consecuente de la naturalidad del espíritu, *explicita* una materialidad irreductible que desmiente la pretensión infinita de verdad de toda identificación entre sujeto y predicado. Esta irreductibilidad permite comprender un sentido epistemo-crítico del juicio que es posible extraer a partir de lo que la locura del alma efectúa en el espíritu, y que Th. W. Adorno ha formulado brillantemente: “En el fondo de la salud imperante se halla la muerte”.¹⁴

Pero puesto que locura es, asimismo, un estadio de no-libertad de la conciencia, su operatividad no puede afirmarse apologeticamente: la enfermedad de la locura, también subraya Adorno, “representa el esquema del mismo infortunio en otra forma”.¹⁵ La necesidad (crítica) de la locura consistiría por el contrario en el tipo paradójico de “saber” que agrega al espíritu en el proceso de su autoconocimiento. Esta extraña visión que añade la locura del alma permite también entender por qué el concepto más elevado de espíritu la requiere como su presuposición, enredándose en cada una de sus manifestaciones, sean éstas individuales o colectivas.

El juicio que permite esgrimir la locura afirma la ilimitada posibilidad de hundimiento en las formas tempranas de autorrelación del alma, lo que Hegel caracteriza como un “pozo sin determinaciones en el que todo se conserva, sin existir” (Enz. § 403). La locura aparece así como la efectividad de un movimiento contrateleológico que acompaña *cada una* de las fases de la liberación del espíritu hacia un “universal existente en el que lo distinto no está puesto aún como discreto” (Enz. § 453). Lo conservado que no existe es la virtual

[12] En lo que sigue me apoyo en las lecturas de MALABOU, C., *El porvenir de Hegel*, op. cit.; y ŽIŽEK, S., “Discipline between Two Freedoms – Madness and Habit in German Idealism”, en: M. GABRIEL y S. ŽIŽEK. *Mythology, Madness, and Laughter. Subjectivity in German Idealism*. New York: Continuum, 2009, pp. 99 y 107.

[13] BRANDON, R. “Holism and Idealism in Hegel’s *Phenomenology*”, en: *Tales of the Mighty Dead*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2002, p. 200.

[14] ADORNO, Th. *Minima moralia*. Trad. de JOAQUÍN CHAMORRO MIELKE. Madrid: Taurus, 1999, p. 57.

[15] ADORNO, Th. *Minima moralia*, op. cit., p. 58.

posibilidad de regreso (*Rückkehr*) al que debe someterse el pensamiento en cada una de sus realizaciones.¹⁶ Puesto que necesita repetir las formas sensibles de la autorreferencia características del alma, el retroceso hacia las instancias de su emergencia expone a la conciencia a la interminable limitación de sus pretensiones infinitas de autosuficiencia. En otras palabras, la locura empuja la salud imperante hacia lo Real (*das Wirkliche*).

VI. CONCLUSIÓN

Permítaseme concluir este escrito con una recapitulación de este argumento materialista. La necesidad de la locura asume para Hegel un doble registro. A nivel ontológico, es la inevitable negatividad que impone la finitud *constitutiva* del espíritu como un resto indisoluble e intraspasable que parcializa cualquier narrativa lineal y ascendente sobre la relación entre el ser humano y su inmediatez natural. La infinitud del espíritu no es sinónimo de superación de toda limitación y condicionamiento humano, sino de “redoblamiento” (Malabou) de la naturaleza en el sujeto: un interminable movimiento de avance y retroceso en la que se pone en juego su propia liberación.

Pero el significado de la locura no se termina de comprender hasta que se atiende a su nivel epistemo-crítico de determinación. En efecto, cuando este proceso es *concebido* en términos de dominación, vale decir, cuando se interpreta el autoconocimiento como apropiación o como privilegio, las autoreferencias reflexivas del espíritu quedan sumidas en un trastorno que invierte el proceso en su contrario, extremando la esclavización de sí mismo.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Th. *Minima moralia*. Trad. de JOAQUÍN CHAMORRO MIELKE. Madrid: Taurus, 1999.
- ASSALONE, E. *La mediación ética. Estudio sobre la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires: Llanes, 2022.
- BERTHOLD-BOND, D. *Hegel's Theory of Madness*. New York: State University of New York Press, 1995.
- BRANDON, R. “Holism and Idealism in Hegel's *Phenomenology*”, en: *Tales of the Mighty Dead*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2002.
- BRAUER, D. “Razón y locura en la antropología de Hegel”, *Contrastes. Suplemento*, N° 15 (1) 2010, pp. 181-191.
- CORTI, L. “The Logical Form of a Living Organism. Hegel, Naturalism, and Biological Autonomy”, en: L. CORTI y J.-G. SCHÜLEIN. *Nature and Naturalism in German*

[16] En mi interpretación del lugar y significación de la locura en términos de una efectiva posibilidad de “reversión” sigo los sugerentes planteos de BERTHOLD-BOND, D., *Hegel's Theory of Madness*, op. cit., p. 25 y ss.

- Idealism*. New York: Routledge, 2022.
- HEGEL, G.W.F. “Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften”, en: *Gesammelte Werke*, Band 4, hrsg. von H. BUCHNER und O. PÖGGELER. Hamburg: Meiner, 1968.
- HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830). Hrsg. v. Fr. NICOLIN u. O. PÖGGELER. Hamburg: Meiner, 1969.
- HEGEL, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830). Introducción, traducción y notas de RAMÓN VALLS PLANA. Madrid: Abada, 2017.
- HYPOLITE, J. “Hegel’s Phenomenology and Psychoanalysis”, en: W. E. STEINKRAUS. *New Studies in Hegel’s Philosophy*. New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1971.
- IANNELLI, F. y FAILLA, M. (Eds.) *Philosophy and Madness. From Kant to Hegel and Beyond*. Milán: Mimesis International, 2024.
- MALABOU, C. *El porvenir de Hegel: plasticidad, temporalidad, dialéctica*. Trad. de CRISTÓBAL DURÁN. Buenos Aires: La Cebra, 2013.
- MENKE, Ch. *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.
- NEUHOUSER, F. *Diagnosing Social Pathology*. Cambridge (MA): Cambridge University Press, 2023.
- PINKARD, T. *Hegel’s Naturalism. Mind, Nature, and the Final Ends of Life*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- PRESTIFILIPPO, A. L. “Teoría y praxis en el Hegel de Jena”, *Antítesis - Revista Iberoamericana De Estudios Hegelianos*, (5), 2023, pp. 49–67. DOI: <https://doi.org/10.15366/antitesis2023.1.002>
- SIEP, L. “Endlichkeit und Unendlichkeit des objektiven Geistes”, en: L. SIEP, *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels. Aufsätze 1997-2009*. München: Wilhelm Fink, 2010.
- THOMÄ, D., *Puer robustus. Una filosofía del perturbador*, Trad. de ALBERTO CIRIA, Barcelona: Herder, 2018.
- ŽIŽEK, S. “Discipline between Two Freedoms – Madness and Habit in German Idealism”, en: M. GABRIEL y S. ŽIŽEK. *Mythology, Madness, and Laughter. Subjectivity in German Idealism*. New York: Continuum, 2009.