

JULIÁN MARRADES MILLET

Universitat de València

## HEGEL SOBRE ANTÍGONA: LA RAZÓN DE LA MUJER

*Para Ana*

Hegel consideraba la *Antígona* de Sófocles como “una de las obras de arte más sublimes, en todos los respectos, de todos los tiempos”<sup>1</sup>. El esplendor que ante su mirada irradiaba esta obra puede deducirse de la presencia casi ubicua que tiene en su pensamiento. En la *Filosofía del derecho* se la presenta como paradigma de la relación política entre el hombre y la mujer<sup>2</sup>. En las *Lecciones sobre la estética* es valorada como “la obra de arte más excelente y satisfactoria” de cuantas se han producido “en el mundo antiguo y moderno” (*LE*, p. 871). En las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* se la considera “el ejemplo absoluto de la tragedia”<sup>3</sup>, por cuanto expone la colisión entre la religión familiar y el derecho del estado. Pero el interés de Hegel por este drama de Sófocles no deriva sólo de su excelencia literaria o de su sentido político y religioso, sino que tiene también un alcance filosófico. En el conflicto que protagonizan Creonte y Antígona adquiere plasticidad una de las figuras del saber en que el espíritu humano ha llevado

<sup>1</sup> G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la estética*, Madrid (trad. de A. Brotóns, Akal) 1989, p. 341 (Se cita *LE*).

<sup>2</sup> *Fundamentos de la filosofía del derecho*, § 166.

<sup>3</sup> *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, 2. Abs. (II.3.b), en *Werke*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1986, vol. 17, p. 133. (Se cita *VPhR*).

a cabo su reconciliación con el mundo. Se trata de la forma de conocimiento que en la *Fenomenología del espíritu* recibe el nombre de “el espíritu verdadero”<sup>4</sup>. El tránsito desde la razón al espíritu, tal como está tematizado en la *Fenomenología*, sólo se hace comprensible al proyectar su contenido conceptual sobre el fondo de este drama de Sófocles.

La opinión de que la interpretación hegeliana de *Antígona* es simplificadora o sencillamente errónea, es hoy casi tan unánime entre los estudiosos como el reconocimiento del enorme influjo que ha ejercido en generaciones de lectores y hermeneutas<sup>5</sup>. No entraré aquí en lo que pueda haber de discutible en la lectura de Hegel a la luz de los criterios de la filología y la crítica histórica recientes. Mi exposición se limitará a presentar, de manera inevitablemente concisa, algunos aspectos del significado filosófico que él encuentra -o proyecta- en este drama de Sófocles, con el propósito de mostrar que el marco especulativo en el que Hegel construye su interpretación del conflicto trágico, conforme al cual éste posee una estructura dialéctica, es lo que confiere a esa interpretación una profundidad y coherencia indudables, pero también lo que la hace problemática.

## 1

El atractivo de la lectura hegeliana se desprende, en cierto modo, de su simplicidad. Toda la acción de la tragedia se desarrolla en torno a un único motivo. Hegel lo describe así: “La ley pública del estado está en abierto

<sup>4</sup> *Fenomenología del Espíritu*, México (trad. de W. Roces, F.C.E.) 1966, pp. 261 ss. (Se cita *FdE*).

<sup>5</sup> Karl Reinhardt fue uno de los primeros en cuestionar las categorías desde las cuales Hegel interpreta la *Antígona* de Sófocles, pese a reconocer “su excelente amplitud de miras” (K. Reinhardt, *Sófocles*, Barcelona [Destino] 1991 [1933, 1ª ed. alemana], p. 335; cf. también p. 96). Una actitud más crítica con Hegel han adoptado Victor Ehrenberg (*Sophocles and Pericles*, Oxford 1948, p. 31), Albin Lesky (*La tragedia griega*, Barcelona [Martínez Roca] 1973, p. 133), H. Lloyd-Jones (*The Justice of Zeus*, Berkeley [University of California Press] 1971, pp. 116 ss.) y Luis Gil (*Transmisión mítica*, Barcelona [Planeta] 1975, p. 59). Posiciones más matizadas pueden encontrarse en Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet (*Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, París 1977, p. 34), en Martha Nussbaum (*La fragilidad del bien*, Madrid [Visor] 1995, pp. 91-124) y, especialmente, en George Steiner (*Antígonas. Una poética y una filosofía de la cultura*, Barcelona [Gedisa] 1996, pp. 28-42).

conflicto con el íntimo amor familiar y el deber para con el hermano: la mujer, Antígona, tiene como *pathos* el interés familiar; Creonte, el hombre, el bienestar de la comunidad. Combatiendo contra la propia ciudad natal, Polinices había caído ante las puertas de Tebas, y Creonte, el soberano, amenaza con la muerte, mediante una ley públicamente difundida, a quien dé el honor de la sepultura a aquel enemigo de la ciudad. Pero Antígona no puede aceptar esa orden, que sólo afecta al bien público del estado, y cumple como hermana con el sagrado deber de sepultura por la piedad de su amor hacia su hermano. Invoca entonces la ley de los dioses; pero los dioses que ella venera son los dioses subterráneos del Hades, los internos del sentimiento, del amor, de la sangre, no los dioses de la luz de la vida libre y autoconsciente del pueblo y del estado” (*LE*, pp. 341-2). De acuerdo con esta descripción, el núcleo del drama de Sófocles es el choque entre dos individuos -Antígona y Creonte- que representan, respectivamente, el derecho de la familia y el del estado, en tanto que legalidades potencialmente enfrentadas, pero universales y fundadas en la divinidad. Si en toda tragedia griega podemos encontrar alguna forma de enfrentamiento entre potencias sustanciales del querer y actuar humanos, la superioridad de *Antígona* sobre las demás radica, a los ojos de Hegel, en haber planteado “la oposición principal” (*LE*, p. 868) de todas, a saber, la que surge entre la familia y el estado en cuanto instituciones políticas.

Antes de determinar el contenido de ese conflicto, veamos en qué consiste, según Hegel, la naturaleza trágica del mismo. Ante todo, no se trata de un conflicto psicológico. Antígona y Creonte no actúan por móviles particulares. Cuando Hegel atribuye la rebelión de Antígona al *pathos* del interés familiar, no apunta al afecto que pueda sentir por su hermano, sino a la indignación que le produce ver conculcado el derecho de un pariente muerto. Tampoco el odio hacia Creonte explica la reacción de Antígona. La clave de su firmeza no hay que buscarla en la fuerza de sus pasiones, ni en ningún otro rasgo psicológico de su temperamento. Creonte, por su parte, se mueve igualmente por intereses objetivos. Sería erróneo explicar su determinación a impedir la sepultura de Polinices apelando a la terquedad, el apego ciego al poder o cierta tendencia a la paranoia. A los ojos de Hegel, lo que mueve a Creonte es la voluntad del gobernante a hacer valer el derecho que poseen los individuos como ciudadanos por encima del que les asiste como seres particulares.

Ciertamente, Antígona y Creonte son individualidades que encierran en

su personalidad toda la rica variedad de resortes del alma humana. Pero esa particularidad no deja de ser, sin embargo, de índole general. Lo individual en ellos se funde estrechamente con lo universal, elevándose al plano de la individualidad ideal. Como seres humanos *reales* que son, quienes hablan y obran son ellos, pero sus palabras y acciones no acompañan externamente a sus decisiones, sino que expresan y “exteriorizan su esencia íntima, demuestran el derecho de su actuar y afirman serenamente el *pathos* al que pertenecen, libres de circunstancias contingentes y de la particularidad de las personalidades, en su individualidad universal” (*FdE*, p. 425).

En tanto que existen y obran como individuos universales, Antígona y Creonte encarnan *caracteres*, no en un sentido psicológico del término, sino en un sentido ético. Esto no debe entenderse, sin embargo, como si el antagonismo entre ellos pudiera describirse como un conflicto entre inclinaciones y deberes, ya se sitúe el móvil sensible en Antígona -el afecto hacia Polinices- y el móvil racional en Creonte -el bien común-, o, por el contrario, se atribuya a Creonte el móvil sensible -el afán de poder- y a Antígona el móvil racional -el respeto a las leyes no escritas-. Lo peculiar de esta aproximación es que plantea la resolución del conflicto en términos de culpabilidad o inocencia. Si uno de los sujetos obra por un principio moralmente superior, entonces es decretado inocente frente al otro, que es considerado culpable.

¿Quién tiene la razón de su parte, Antígona o Creonte? Pronunciarse a favor de uno y en contra del otro, equivaldría a interpretar el conflicto en un sentido moral. Y Hegel no acepta tal interpretación. Un conflicto moral presupone un sujeto que puede elegir el contenido de su acción, porque su voluntad no está determinada por él. Esa indeterminación o libertad interior, es la condición de posibilidad de que el sujeto sea responsable de su elección, pudiendo por ello ser culpable o inocente. Pero Hegel no considera a Antígona y a Creonte como sujetos libres en este sentido, que es específico de la conciencia moral moderna, la cual es un principio interior e independiente de todo contenido externo. Por el contrario, Antígona y Creonte encarnan contenidos sustanciales con los que se identifican plenamente, por lo que su voluntad es inseparable del contenido que la realiza. En este sentido, no pueden elegir lo que hacen, no porque estén determinados por la necesidad exterior de un destino ciego, sino porque están destinados por su propio ser a obrar como lo hacen. No pudiendo elegir, no son, pues, ni culpables ni inocentes en un sentido moral; o, más bien, son

culpables e inocentes, pero en un sentido que trasciende el horizonte de la moralidad subjetiva, y se sitúa en el plano de una moralidad objetiva y pública que Hegel llama eticidad. Esto nos lleva al contexto de la *Fenomenología del espíritu* donde Hegel plantea el tránsito de la razón (capítulo V) al espíritu (capítulo VI).

## 2

En las dos últimas secciones del capítulo V de la *Fenomenología* Hegel presenta un tipo de sujeto ético que denomina “la razón que legisla y examina leyes” (cf. *FdE*, pp. 246 ss.). El rasgo general de este sujeto es la diferencia que en él existe entre el deber que constituye el objeto de su acción, y el fundamento subjetivo de su validez. Esta diferencia entre sustancia ética y autoconciencia se pone de manifiesto en el comportamiento que el sujeto adopta con respecto al deber. Hegel consigna dos diferentes actitudes: el darse leyes a sí mismo, y el enjuiciar por sí mismo leyes dadas. Su propósito es mostrar que ambos comportamientos encierran contradicciones que sólo se resuelven cuando la razón práctica supera los límites de la conciencia individual abstracta, y pasa a una nueva figura de sujeto ético, en la cual tanto la conciencia como el contenido de su obrar son, a la vez, universales y determinados. Antígona representa esa nueva figura. Pero captar su significado exige comprender qué es lo que deja tras de sí.

Consideremos, en primer lugar, el sujeto práctico que Hegel llama la razón legisladora. Esta figura encarna al individuo que en su querer y en su obrar ya no se guía por la voluntad de un señor ajeno, sino por deberes que emanan de su propia voluntad racional. Aquello que él pueda querer universalmente, o como válido para cualquier ser racional, vale para él de manera incondicional, o con independencia de toda contingencia que pueda afectarle. Sin embargo, ese sujeto racional es también un individuo singular, por lo que las leyes que emanan de su razón sólo adquieren un contenido determinado u otro en función de las circunstancias particulares de su existencia. Y, como éstas difieren en cada individuo, la máxima, que debería tener idéntico significado para todos ellos en cuanto seres racionales, toma un sentido u otro en función de las circunstancias particulares que les afecten. Ahora bien, de este modo el sujeto acaba condicionando a una instancia contingente el deber que se había dado a sí mismo como incondicionado.

El sujeto puede tratar de evitar esta contradicción renunciando a darse leyes y limitándose a examinar si, dada una máxima particular cualquiera, ésta puede ser racionalmente justificada. La razón se comporta, entonces, no como una fuente de deberes, sino como un criterio para enjuiciar si un precepto dado entra, o no, en contradicción con la propia razón. Pero este modo de proceder tampoco va demasiado lejos. Pues, si el criterio es simplemente la universalizabilidad formal del precepto, con independencia de toda determinación material de su contenido, entonces para cualquier máxima particular puede hallarse una interpretación bajo la cual la máxima resulte aceptable, y una interpretación alternativa bajo la cual entre en contradicción con la razón. Y lo mismo puede decirse con respecto a la máxima contraria. Ahora bien, si dos preceptos de contenido opuesto pueden ser ajustados a la razón o excluidos de ella bajo las respectivas interpretaciones apropiadas, entonces la racionalidad formal es ineficaz como criterio de decisión entre ellos (cf. *FdE*, pp. 251-252).

Estos dos comportamientos ponen de manifiesto que, cuando el sujeto ético se entiende a sí mismo como mera posición autoconsciente que tiene en su independencia el fundamento de su querer y su obrar, actúa como un poder arbitrario que produce lo contrario de lo que pretende; pues, buscando lo universal y lo necesario, produce un resultado que está a expensas del lado particular y contingente de su individualidad. La dialéctica de la razón legisladora y enjuiciadora muestra las contradicciones de una subjetividad vacía, cuya autonomía es consecuencia de su desvinculación respecto a todo contenido. A esta razón práctica abstracta opone Hegel una eticidad concreta, en la cual se unifican el lado subjetivo del deber y su contenido objetivo. El sujeto ético que encarna esta eticidad es aquél que vemos ejemplificado en los personajes de la tragedia griega. Estos individuos trágicos no son, para él, meras creaciones de la fantasía literaria, sino la proyección plástica de una concepción de la subjetividad ética que surgió en un contexto histórico determinado: el de la ciudad-estado ateniense.

La primera figura que aparece en el capítulo VI de la *Fenomenología*, que Hegel llama el espíritu ético o verdadero<sup>6</sup>, adquiere realidad efectiva en la

<sup>6</sup> *FdE*, pp. 261-286. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Hegel reitera que en la unidad de eticidad y subjetividad que llevó a cabo por vez primera el mundo griego, el espíritu se hizo efectivamente real. "Aquí está el primer espíritu: el hombre descubre en sí

*polis*, esa obra de arte que el pueblo griego hizo de sí mismo. Todas las figuras precedentes -la conciencia sensible y la percepción, el entendimiento, la autoconciencia y la razón- son “abstracciones del espíritu” (*FdE*, p. 260), es decir, figuras de la conciencia individual en las que el momento de la objetividad o del ser está separado del momento de la certeza o de la subjetividad. Sólo cuando el mundo real objetivo ha perdido para la conciencia toda significación de algo extraño, y la conciencia ha perdido toda significación de la mera certeza separada de aquel mundo, la conciencia deviene espíritu. Las figuras del espíritu ya no son abstracciones, sino figuras reales, históricas, y en vez de ser figuras de un yo individual y abstracto, son “figuras de un mundo” (*FdE*, p. 261). ‘Mundo’ designa aquí una realidad objetiva que es la obra consciente de un nosotros, y en la cual ese sujeto colectivo se reconoce.

Hegel caracteriza la *polis* griega como un “mundo ético viviente” (*FdE*, p. 261), es decir, como una comunidad de individuos singulares vinculados por compromisos universales. Esa comunidad es un “pueblo libre en el que la costumbre constituye la sustancia de todos, y cuya realidad y existencia saben todos y cada uno de los singulares como su voluntad y su obrar” (*FdE*, p. 261). El contenido de esa *costumbre* (ἔθος), que se plasma en las leyes e instituciones consuetudinarias de la comunidad, es lo que Hegel llama su “sustancia ética” (*FdE*, p. 262), la cual no es reconocida por los miembros de la *polis* como algo contingente ni arbitrario, sino como un contenido que posee una legitimidad venida de la divinidad, y con la que se sienten plenamente identificados. Eso no significa que el individuo no tenga conciencia de sí, y su singularidad se disipe o se hunda en el elemento universal de la comunidad. Significa, más bien, que sustancia ética y subjetividad individual se unen armoniosamente, en tanto que el individuo conoce y quiere la esencia universal de la comunidad como su propia esencia. La comunidad “es su propio interés; en ella posee el individuo la libertad autoconsciente, lo cual implica que el individuo venera aquello a que obedece y que, poseyendo su voluntad propia, ésta no tenga otro contenido que lo objetivo” (*LFH*, p. 399).

El paradigma del sujeto práctico perteneciente a este mundo ético de la *polis* griega, es el héroe trágico. Puede parecer sorprendente que Hegel vea en él la superación del sujeto racional legislador y juez, pues, desde los criterios de cierta ética moderna -concretamente, la kantiana- éste último podría considerarse como un sujeto autónomo, un yo que tiene en su razón el principio universal de su obrar, mientras que aquél es un sujeto heterónimo que *recibe* el deber y lo justo de otro -de los dioses, de los ancestros de la comunidad- y lo acata. Sin embargo, Hegel sitúa esta figura de la subjetividad ética por encima de aquélla, porque no cifra la libertad en la arbitrariedad de una voluntad individual abstracta, sino en la pertenencia autoconsciente del individuo a una comunidad libre. Lo universal pasa, así, de ser un principio formal del yo desvinculado, a ser la sustancia de un nosotros real. El individuo trágico, en cuanto sujeto ético, es el individuo que recibe de la *polis* esa sustancia ética como objeto universal de su voluntad particular. Pero, como ese fin objetivo es, al mismo tiempo, querido y realizado por él, deviene igualmente su fin subjetivo, “de tal suerte que el individuo sabe que su propia dignidad consiste en la realización de ese fin” (*LFH*, p. 399). El sujeto es, entonces, dependiente e independiente a la vez: depende de la sustancia ética de la *polis*, pero, en tanto que la asume como propia, es libre en su relación con ella. O, también, es un individuo libre en tanto que se sabe y se quiere a sí mismo como miembro de un pueblo libre.

## 3

Hegel pone a Antígona como ejemplo de esta figura de sujeto ético. En ella el lado subjetivo de su saber y su querer aún no se ha replegado a la interioridad de la conciencia, sino que existe en unidad indivisa con su objeto exterior. Su determinación a enterrar a Polinices porque es lo justo y lo que debe hacer, no procede de una sanción interior, sino de la existencia de una ley como un contenido que expresa la voluntad de la comunidad<sup>7</sup>. La

<sup>7</sup> Si Antígona representa el sujeto ético de la *polis*, cuya voluntad individual es inseparable de su contenido universal, con Sócrates aparece en Grecia la escisión de lo subjetivo y lo objetivo, conforme a la cual la subjetividad se da la forma de la conciencia moral y de la libre decisión sobre el contenido. Con este tránsito de la eticidad a la moralidad se inicia la destrucción de la democracia ateniense (cf. *LFH*, p. 456. Hegel traza un vivo contraste entre



voluntad particular de Antígona se ajusta inmediatamente a esa voluntad común o universal, que se halla objetivada en la ley en cuanto costumbre. Antígona obedece la ley, no por estar convencida de que es justa, sino porque constituye una costumbre conforme a la cual vive. Ella no se constituye en juez de su legitimidad, pues de ese modo se situaría a sí misma por encima de la ley y, por tanto, por encima de la sustancia ética de su comunidad, siendo así que su autoconciencia sólo existe *dentro* de esa sustancia ética. Su comportamiento con respecto a la ley es simple y claro: puesto que sabe que no es su dueña, sino sólo su depositaria, la reconoce y la cumple, y se mantiene inmovible en ese reconocimiento. No hay, por tanto, desdoblamiento alguno entre su sentir y su saber, ni entre su saber y su querer, ni entre su querer y su obrar. Todos estos procesos de su conciencia son tan inmediatamente transparentes para ella como el deber que constituye su contenido. Por eso éste no es, propiamente hablando, mero objeto de su conciencia, sino su esencia misma. En virtud de esta identificación de conciencia y contenido, Antígona aparece como una “figura celestial inmaculada que conserva en sus diferencias la inocencia virginal y la armonía de su esencia” (*FdE*, p. 261).

Pero no sólo Antígona presenta este aura. También Creonte la posee, pues es propia de todo individuo trágico. Los héroes trágicos son individualidades de una pieza, se definen por un solo carácter y “actúan partiendo de este carácter, de este *pathos*, porque son precisamente este carácter, este *pathos*; no hay ninguna indecisión ni ninguna elección. Es precisamente la fuerza de los caracteres grandes el hecho de que no eligen, sino que de suyo *son* por completo lo que quieren y hacen. Son lo que son; y esto eternamente: esa es su grandeza. Pues la debilidad en la acción no consiste más que en la separación entre el sujeto como tal y su contenido” (*LE*, p. 869). Sería equivocado deducir de aquí que, puesto que el héroe trágico no elige, no es libre. Es cierto que obra llevado por su destino. Pero ese destino no es sino la perfecta consonancia entre su voluntad y su ser. Su libertad nada tiene que ver con la arbitrariedad. Pero tampoco consiste en la autonomía de su voluntad respecto a todo móvil sensible, sino en poner su individualidad entera al servicio de intereses universales de los miembros de la comunidad. Así,

Antígona concentra todo su ser en hacer valer frente al estado el derecho a la sepultura que asiste a su hermano muerto. Creonte, por su parte, sólo busca salvaguardar el derecho de la comunidad de los ciudadanos frente a sus enemigos. Cada uno de ellos lucha por seres concretos revestidos de derechos diferentes. Sus móviles particulares coinciden con intereses generales. Ambos son, por tanto, individuos éticos, seres inmediatamente universales. Pero, si ambos encarnan una legitimidad ética, ¿por qué chocan entre sí? Para responder a esta cuestión, es importante consignar previamente de dónde surge su legitimidad.

Hegel no ve el mundo ético que es la *polis* como un mundo homogéneo ni jerarquizado, sino como un mundo internamente diferenciado en dos esferas -la familia y el estado-, cada una de las cuales tiene su propia sustancia ética, es decir, su propio sistema de leyes y costumbres que rigen las relaciones de los individuos que forman parte de ellas. Las relaciones entre los dos sistemas son complejas e inestables: por un lado, la familia es el elemento natural del estado, el suelo del que surgen los individuos que más tarde se integran en la comunidad política como ciudadanos. En cuanto tal, está subordinada al estado, como lo está la esfera de lo particular al reino de lo universal. Pero, al mismo tiempo, la familia posee en sí misma una significación universal, en la medida en que es una sustancia ética que tiene su propia validez independiente de la potencia del estado. Pues bien, cuando la legalidad ética del estado, amparándose en su interés universal, coarta la legalidad ética de la familia, ambos mundos entran en conflicto. Es precisamente este conflicto entre las dos potencias éticas del estado y la familia lo que Sófocles plantea en su drama. Para entender en qué términos define Hegel ese choque, conviene caracterizar con mayor precisión esas dos potencias en que se divide el mundo ético de la *polis*.

El estado es la comunidad de los ciudadanos, es decir, de los individuos que tienen lo universal como fin consciente y trabajan por su realización. La *polis* integra también grupos y estamentos que tienen fines particulares, pero el gobierno es la potencia que domina esos elementos que tienden al aislamiento y a la disgregación, sometiéndolos por la fuerza al interés general. Hegel llama "ley humana" (*LE*, p. 869) al conjunto de disposiciones positivas del estado que hacen real y manifiesta esa voluntad de lo universal. La ley humana es la sustancia ética consciente de sí misma y dotada de existencia real y validez pública. Es el principio de la legitimidad del obrar del estado, que tiene su fundamento en las divinidades luminosas del cielo.

Frente a la comunidad de los ciudadanos, gobernada por la ley de la universalidad, la familia parece regirse únicamente por los lazos particulares de la sangre y del sentimiento. No parece, pues, que haya lugar entre los parientes para la relación ética, que supone el reconocimiento del otro como un ser universal. Sin embargo, Hegel afirma que la familia es “una comunidad ética natural” (*FdE*, p. 264). Si es una comunidad *ética*, es porque hay deberes entre los miembros de la familia que no están fundados en móviles particulares, como el deseo o el afecto. Pero si esos deberes éticos son *naturales*, es en la medida en que se dirigen hacia individuos concretos con los que se mantiene una relación de parentesco.

No todas las relaciones familiares cumplen ambas condiciones. Entre marido y esposa, el reconocimiento recíproco de su individualidad igual está mezclado con inclinaciones afectivas, por lo que no adquiere el carácter de una relación ética. Por su parte, la relación entre padres e hijos está condicionada por la desigualdad en el dar y recibir, por la desaparición de sí en el otro -en el caso de los padres- o por la separación con respecto al origen -en el caso de los hijos-. En cambio, en la relación entre hermana y hermano se da una igualdad y un apaciguamiento del deseo que hacen posible su mutuo reconocimiento como individualidades libres. Ese reconocimiento dará lugar a una relación ética tan pronto como el otro sea reconocido como sujeto universal de un derecho que posee precisamente *en cuanto hermano*, es decir, en su singularidad natural e irremplazable. Veamos cuándo se cumple esta condición.

El pariente que ha salido de la familia para convertirse en ciudadano tiene en la comunidad política el ámbito de su obrar. Él es reconocido como universal por el estado en tanto que existe y es activo. Pero cuando muere, la comunidad política ya no se siente comprometida con respecto a él, pues el estado sólo se interesa por el *obrar* del individuo. A la familia, en cambio, no le importa lo que sus parientes hacen, sino su *ser*. Por ello cuando, al morir, el consanguíneo ya no obra, sino que simplemente es, la familia atribuye un valor a su ser puro y simple -es decir, al cadáver- y siente un deber con respecto a él: darle sepultura. Ese deber es ético porque se dirige al pariente muerto en cuanto universal. En efecto, como cadáver, el individuo deviene ser natural, pasa al dominio de la naturaleza como una potencia que niega su singularidad y lo transforma en universalidad quieta. Dejar al cadáver insepulto sería abandonarlo al arbitrio de las fuerzas inconscientes de la naturaleza. Esto sería deshonar su esencia espiritual. Sepultarlo adquiere,

entonces, el significado simbólico de una acción ritual mediante la cual la familia “desposa al pariente con el seno de la tierra, con la imperecedera individualidad elemental; con ello, lo hace miembro de una comunidad que domina y mantiene sujetas las fuerzas de las materias singulares y las bajas vitalidades que trataban de abatirse sobre el muerto y destruirlo” (*FdE*, p. 264). Así pues, el deber ético por excelencia de la familia -aquél que tiene por objeto al consanguíneo en cuanto ser universal- es enterrar a sus muertos y rendirles honras fúnebres, propiciando así su inserción en la comunidad subterránea de los ya desaparecidos, pero que permanece presente en la memoria de quienes les sobreviven. Pero este deber adquiere su significación ética más elevada precisamente en la relación de la hermana con el hermano muerto, ya que la hermana afirma el derecho sagrado del cadáver del hermano basándose en un reconocimiento que “se halla vinculado al equilibrio de la sangre y a la relación exenta de deseo” (*FdE*, p. 264). Por ello, al afirmar ese derecho, la hermana se convierte en valedora de una “ley divina” (*FdE*, pp. 263, 266) que no ha sido promulgada por la potencia autoconsciente del estado, sino depositada desde siempre en el subsuelo de la conciencia colectiva por las divinidades que rigen el reino de las sombras, por los penates familiares.

La *polis*, como mundo ético, es una totalidad concreta que encierra las dos potencias universales del estado y la familia. Estas dos esferas tienen plena legitimidad cada una para sí misma. Pero, como no pueden permanecer en una quietud inactiva, cuando una de ellas pasa a la acción para realizar su fin peculiar y quiere imponer ese fin por encima del derecho de la otra, surge el inevitable conflicto entre ambas. En la tragedia de Sófocles, Creonte es el individuo trágico que impulsado por el bien de la comunidad impone la prohibición de dar sepultura al enemigo del estado, a Polinices. Su acción desencadena la reacción de Antígona, cuyo *pathos* de “guardiana de la ley divina” (*FdE*, p. 270) la empuja a dar cumplimiento a esa ley en la acción de sepultar al hermano muerto. Ambas individualidades hacen valer el derecho de cada ley frente a la otra, desencadenando así el conflicto trágico.

La naturaleza trágica del conflicto radica en que los dos obran movidos por un interés universal. A los ojos de Hegel, Creonte no busca afianzarse en el poder, sino defender el derecho absoluto del estado. Tampoco Antígona actúa impulsada por móviles particulares: ella no apela ante Creonte al amor por su hermano, sino que afirma el derecho del muerto a la sepultura, adoptando hacia su hermano una actitud universal de reconocimiento que está

por encima del afecto que pueda sentir por él. Lo trágico del conflicto radica, pues, en que las dos partes, consideradas por separado, tienen legitimidad, pues cada una encarna en su esfera *lo ético*, es decir, lo divino en su realidad mundana o como principio de las voluntades y acciones individuales.

Pero el conflicto es trágico no sólo por esto, sino también porque ninguna de las partes puede llevar a cumplimiento el contenido de su fin y de su carácter si no es negando el derecho de la otra, por lo cual la realización de su deber es, inevitablemente, la comisión de un delito. Esa falta es aún más terrible por el hecho de que cada contendiente defiende su derecho, no sólo contra el otro, sino también contra sí mismo, ya que en cada uno se dan las dos legalidades en litigio. Así, “Antígona vive bajo el poder estatal de Creonte, ella misma es hija de rey y prometida de Hemón, de modo que debería tributar obediencia al mandato del príncipe. Pero también Creonte, que por su parte es padre y esposo, debería respetar la santidad de la sangre y no ordenar lo que contraviene a esta piedad” (*LE*, p. 871). Al alzarse contra el derecho del otro, Antígona y Creonte violentan también ese mismo derecho en ellos mismos. Con todo, su delito es necesario, porque lo cometen en su eticidad y por su eticidad. Por ello asumen su culpa y no quieren ser inocentes. Y el castigo que reciben por su transgresión no conmueve porque sea un destino desgraciado, sino porque su desgracia los honra absolutamente.

## 4

El mundo ético de la ciudad ateniense “tiene como realidad universal al pueblo y la familia, pero como su sí mismo natural y como su individualidad actuante al hombre y la mujer” (*FdE*, p. 271). De acuerdo con esta observación, el enfrentamiento entre Antígona y Creonte no les atañe en cuanto seres humanos en general, sino en cuanto mujer y hombre. En este sentido, su enfrentamiento tiene un carácter natural, lo cual no significa que sea ahistórico, sino que no es circunstancial ni arbitrario (cf. *FdE*, p. 274). De hecho, aquí se trata de un enfrentamiento entre los géneros que surge en el ámbito de la *polis* y que tiene, por tanto, una significación espiritual, pues concierne al hombre y la mujer en cuanto representantes de las dos potencias éticas del estado y la familia. Bajo este punto de vista, la mujer se convierte en “la directora de la casa y la guardiana de la ley divina”, mientras que el

varón “es destacado a la comunidad política y encuentra en ella su esencia autoconsciente” (*FdE*, p. 270). Esta división civil de los sexos no dejará de irritar los oídos políticamente correctos de muchos lectores y lectoras de hoy, tan sensibles al principio de la igualdad. Es innegable que Hegel apunta a una diferencia entre el hombre y la mujer, que para él es tan irreductible como lo es la división entre la familia y el estado. Pero conviene, en todo caso, dejar claro que lo que aquí está en juego no son los derechos políticos de la mujer como ciudadana, sino “el destino ético” (*FdE*, p. 270) de la mujer y del varón en la sociedad política, en tanto que ésta es un ámbito de conflictos ineludibles entre dos esferas de derecho igualmente legítimas.

Hegel señala que el estado tiende a ver en la familia un enemigo potencial que, al preservar los derechos de sus miembros en cuanto individuos particulares, amenaza su jurisdicción universal. El estado no puede consentir que se constituya una esfera de derecho independiente de la suya. Por ello, cuando la familia afirma su propio derecho frente al del estado, éste sojuzga la legalidad de la familia e impone su propia legalidad: “La ley humana, en su existencia universal la comunidad, en su actuación general la virilidad y en su actuación real al gobierno, es, se mueve y se mantiene devorando dentro de sí la particularización de los penates o la singularización independiente de las familias, presididas por la feminidad, para disolverlas en la continuidad de su fluidez” (*FdE*, p. 281). Frente a la *razón de estado*, que sólo puede mantenerse reprimiendo el espíritu de la singularidad, la *razón de la mujer* - su destino ético- es preservar el derecho sagrado de los lazos familiares, tan esenciales como las relaciones universales de ciudadanía. A la violencia varonil del estado opone la mujer “la eterna ironía” (*FdE*, p. 281) que disuelve la confianza absoluta en la universalidad. El gobernante ve en la mujer un enemigo interior que, en el fondo de su ser, descrea de los dioses de arriba y rinde culto a las divinidades subterráneas de la sangre. Pero como el estado no puede suprimir la familia porque la necesita como a su propio elemento natural, el conflicto entre ambos a través de las individualidades del hombre y la mujer deviene inconciliable.

¿Significa esto que el conflicto entre las potencias éticas de la familia y el estado no tiene solución? Si ésta se busca en la prevalencia de una de las partes sobre la otra, ciertamente el conflicto no tiene salida, dada la igual legitimidad de ambas. Familia y estado tienen derecho a ser; cada uno de ellos ejerce su propio derecho contra el otro; pero como, al mismo tiempo, ninguno de ellos tiene un derecho absoluto frente al otro, el conflicto no puede resolverse con el triunfo del uno sobre el otro.

Si ninguna de las partes tiene razón, *absolutamente* hablando, es porque las dos son *unilaterales*. Afirmar cada una como algo que vale fuera de la otra y separada de la otra, implicaría fijar su oposición como algo último y definitivo. Pero el significado filosófico que tiene la oposición, según Hegel, no es que ambos principios se mantienen como válidos, sino, por el contrario, que ninguno de los dos vale con independencia del otro. En consecuencia, si cada principio tiene su razón parcial, el único modo de conservarla es eliminando la oposición entre ellos mediante la superación de su unilateralidad. “El sentido de la justicia eterna es que ambos carecen de razón, porque son unilaterales, pero por ello también ambos tienen razón. Los dos son reconocidos como válidos en el no turbado curso de la eticidad; aquí tienen ambos su validez, pero su validez equilibrada. A lo que se opone la justicia eterna es a la unilateralidad” (VPhR, II, p. 133). Hegel ha convertido la *némesis* divina que compensa con su justo castigo la *hybris* del héroe trágico, en la necesidad lógica que unifica los dos lados de la oposición, superando su particularidad.

En la *Fenomenología del espíritu*, la superación del conflicto que surge en el mundo ético de la *polis* ateniense entre familia y estado, se alcanza en una nueva forma de comunidad política -el “estado de derecho” (cf. *FdE*, pp. 283 ss.) de la Roma clásica-, donde la singularidad del individuo ya no tiene la validez universal que le confieren los lazos de la sangre, sino la que le otorga el reconocimiento de su personalidad jurídica. La persona, como miembro del estado de derecho, es el individuo en que se ha negado la universalidad concreta del espíritu familiar para hacer valer la universalidad abstracta de la igualdad ante la ley. La esencia del individuo ya no se divide entre dos potencias enfrentadas, sino que se vincula al reconocimiento de que cada uno, como autoconciencia en general que es, vale igual que cualquier otro en la unidad del estado.

No es mi intención entrar en el detalle de esta solución, sino únicamente señalar que, si Hegel encuentra ahí una salida al conflicto trágico que Sófocles plantea en su *Antígona*, es sólo en la medida en que trasciende el horizonte interno en que el conflicto es experimentado por los propios contendientes en el ámbito real de la *vida política*, y se sitúa en una perspectiva externa desde la cual el conflicto se reduce para el filósofo a una oposición dialéctica *entre conceptos*. La habitual objeción que se hace a Hegel por interpretar el enfrentamiento entre Antígona y Creonte como un choque entre ideas o principios universales, adquiere virtualidad en la medida

en que esos principios se tematizan como momentos de una oposición dialéctica. Pues es un aspecto esencial de la dialéctica hegeliana el considerar la oposición como algo derivado o *puesto* por la unidad absoluta de sus términos. Siendo así que la identidad de los opuestos es el fundamento de su oposición, es igualmente el fundamento de la unificación de los opuestos, por la razón de que éstos no pueden subsistir fuera de su unidad. De este modo, la unificación de los opuestos, que en el plano de la existencia se produce como resultado del antagonismo, se muestra en el plano del concepto como el verdadero fundamento del conflicto y de su superación.

Reducido a una oposición dialéctica, el conflicto trágico se resuelve con la misma necesidad lógica con que se origina. Bajo este punto de vista, "el verdadero desarrollo [del conflicto trágico] no consiste más que en la superación de las oposiciones en cuanto oposiciones, en la reconciliación de las potencias de la acción que tratan de negarse mutuamente en su conflicto" (*LE*, p. 869). Desde el momento en que esas potencias son interpretadas como momentos de un proceso dialéctico, su reconciliación está garantizada *a priori* desde un concepto superior en que aquéllas sólo se conservan como negadas (*aufgehobene*). Pero, con ello, la desgracia y el sufrimiento que la unilateralidad de su posición acarrea al individuo trágico pierden toda la problematicidad que poseían desde una perspectiva interna.

Hegel afirma que la tragedia antigua sólo es comprendida en su racionalidad absoluta cuando el estremecimiento que nos produce la suerte de los héroes es apaciguado por la conciencia de que a través de su sacrificio se ha alcanzado un contenido superior. Sin embargo, permanece la sospecha de que, al buscar una racionalidad absoluta al conflicto trágico, éste se ve menoscabado en uno de sus rasgos esenciales: la perplejidad e inquietud irreductibles que dimanaban de su carácter aporético.



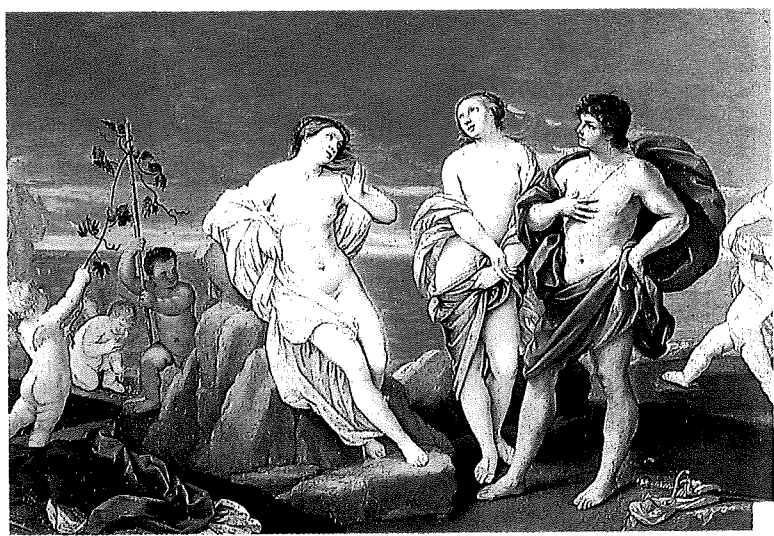
# EL FIL D'ARIADNA

a cura de  
Francesco De Martino i Carmen Morenilla



Levante Editori-Bari

leRane



29

ISBN 88-7949-250-0

© 2001 - Tutti i diritti riservati

A handwritten signature or set of initials, possibly 'AM', written in black ink.

*Ai sensi della Legge sui diritti d'autore tutelati dal Codice Civile  
è vietata la riproduzione di questo libro, o parte di esso, con qualsiasi mezzo  
(elettronico, meccanico, per mezzo di fotocopie, microfilms, registrazione, ecc.)  
senza la preventiva autorizzazione scritta*

# INDICE

<i>Presentación del volumen</i> .....	pág. 7
D. Jaime Millás, <i>Palabras inaugurales</i> .....	" 13
D. Francisco Muñoz Antonino, <i>Palabras inaugurales</i> .....	" 15
Manuel Civera i Gómez, <i>Paraules preliminars</i> .....	" 17
Karen Andresen, <i>Tres personajes femeninos entre vida y muerte: Electra (1903)</i> <i>de Hugo von Hofmannsthal</i> .....	" 21
José Vte. Bañuls Oller, <i>Los coros femeninos de las tragedias griegas</i> .....	" 37
Carmen Bernal Lavesa, <i>Transgresiones femeninas en las comedias de Plauto</i> ....	" 61
Patricia Crespo Alcalá, <i>Los personajes femeninos en la tragedia de Esquilo:</i> <i>entre la acción y la pasión</i> .....	" 83
Francesco De Martino, <i>'Generi' di donne</i> .....	" 107
Manuel V. Diago, <i>Otro monstruo de Pasifae</i> .....	" 183
Isabel Gutiérrez Koester, <i>De ninfa a mujer fatal. La recepción de la figura clásica</i> <i>de la sirena y la ninfa en el siglo XIX: Die versunkene Glocke de G. Hauptmann</i> ..	" 193
Joan B. Llinares, <i>Noves interpretacions d' Antígona en la filosofia del segle XX</i> ..	" 217
Mercedes Madrid, <i>La relación madre-hija en la tragedia griega:</i> <i>atisbos de una genealogía silenciada</i> .....	" 235
Julián Marrades Millet, <i>Hegel sobre Antígona: la razón de la mujer</i> .....	" 255
Juan Vte. Martínez Luciano, <i>El personaje clásico en el teatro británico escrito</i> <i>por mujeres</i> .....	" 271
Elina Miranda Cancela, <i>Carpentier, Antígona y la recepción de los textos clásicos</i> ..	" 281
M <sup>a</sup> . T. Molinos Tejada, <i>Las nodrizas en la escena clásica</i> .....	" 299
Carmen Morenilla Talens, <i>Hécuba: apuntes para el estudio de una archifigura</i> <i>dramática</i> .....	" 317
Pilar Pedraza, <i>Alcestis y Protesilao: muñecos infernales</i> .....	" 339
Jaume Pòrtulas, <i>La devaluació de la maternitat a les Eumènides d'Èsquil</i> .....	" 361
María-José Ragué-Arias, <i>Clitemnestra, Medea, Fedra. Contemporaneidad</i> <i>de su transgresión mítica</i> .....	" 367
Elena Real, <i>Afroditas decadentes</i> .....	" 379
Bernhard Zimmermann, <i>Annäherungen an Elektra</i> .....	" 389
Sylvia Zimmermann, <i>Geschichte und Politik-Mythos und Mythisierung</i> <i>Kleopatra im Bild der Augusteischer Dichter</i> .....	" 405

Carmen Morenilla, Sols el dol. <i>Lectura dramatizada</i> . . . . .	pág. 423
<i>Index Auctorum</i> . . . . .	” 443
‘Fuori testo’: Francesco De Martino, <i>Anacronismi</i> . . . . .	” 451
<i>Fili di Arianna</i> I-VII . . . . .	” 82
I: p. 82 ◊ II: p. 106 ◊ III: p. 216 ◊ IV: p. 234 ◊ V: p. 254 ◊ VI: p. 298	
◊ VII: p. 338	