

## La inversión trágica del sentido de la acción. *Edipo rey* y *Antígona* en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel

Ciro Alegría V.  
Pontificia Universidad Católica del Perú

---

Mediante el análisis de determinados pasajes del capítulo VI de la *Fenomenología del espíritu*, este trabajo demuestra cómo se vale Hegel de la tragedia griega para diseñar un modelo del desarrollo conflictivo de las relaciones entre sociedad y Estado. El hilo conductor de la lectura es el concepto de inversión (*Verkehrung*), que aparece estrechamente vinculado al de acción (*Handlung*). El estudio muestra, en conclusión, que la reducción de esta comprensión trágica de la eticidad a los términos del conflicto entre sociedad civil y Estado de la *Filosofía del derecho* implica pérdidas grandes, pero no irre recuperables.

“The tragic Inversion of the Sense of Action”. Through the analyses of certain passages of Chapter VI of the *Phenomenology of Spirit*, this paper shows how Hegel uses Greek tragedy to design a model of conflictive development of the relationship between society and State. The thread of this reading is the concept of inversion (*Verkehrung*) which appears closely related to that of action (*Handlung*). This paper shows, in conclusion, that the reduction of this tragic comprehension of the ethical to the conflictive terms between civil society and State in the *Philosophy of Law* implies great losses, but not irretrievable ones.

---

Empleando determinados elementos de la tragedia griega<sup>1</sup>, Hegel construye en el capítulo VI de la *Fenomenología*, bajo el título “El mundo ético”, la imagen de una sociedad simple cuya cohesión depende de las formas más inmediatas de legitimación. Se trata de una configuración de por sí insostenible, en la que se hace visible ya, en cierto modo, la complicación o mutua dependencia de Estado e individualidad. En este inicio, sin embargo, lo ético no se divide todavía en momentos subjetivos y objetivos, antes bien permanece contenido en una existencia puramente institucional. En esta sociedad originaria, las relaciones surgidas de la violencia abierta y asentadas a los ojos de todos en el poder ejercido quedan establecidas sólo en la medida en que son puestas en relación con los lazos de parentesco o son complementadas o justificadas por éstos. El vínculo de sangre vale aquí como el derecho originario y divino. Por ello, los hombres que viven principalmente en relaciones objetivas (por ejemplo, los varones guerreros, gobernantes, etc.) mantienen la pretensión de ser legitimados por este mismo derecho, lo cual se expresa indirectamente en su conciencia de que su actuar es divino. En una sociedad tal son inseparables las esferas del señorío (“Estado”, “espíritu de la comunidad”) y del parentesco (“familia”, “espíritu de la singularidad”). La actividad al interior de cada una de las dos esferas es remitida constantemente a esta interdependencia por medio de rituales de tránsito, especialmente el funeral.

Lo particular de esta presentación hegeliana es que ella contiene ya, en principio, los momentos del desarrollo sistemático de lo ético, lo cual se percibe en la amplitud semántica de las categorías en que el simple acontecer de la sociedad originaria se resume: comunidad (*Gemeinwesen*) y singularidad (*Einzelheit*). Siendo teoría de la sociedad simple o de los más simples procesos de integración y legitimación, se encarga de fenómenos que hoy son objeto de la antropología social, la etnología, etc. Pero a este nivel de la presentación se le añaden otros, por los que se desentraña el significado sistemático de sus momentos. El “espíritu de la comunidad” porta todos los rasgos del ideal clásico de la eticidad de la *polis*; el “espíritu de la singularidad”, en cambio, representa a la eticidad de la casa y de las

---

<sup>1</sup> El presente estudio está basado en mi tesis doctoral *Tragödie und bürgerliche Gesellschaft: Motive und Probleme der politischen Aufhebung des 'Notstaats' bei Hegel*, Frankfurt: Lang, 1995.

divinidades del mundo subterráneo, es decir, al aspecto de la eticidad antigua marginalizado desde la antigüedad clásica, aspecto en el cual la subjetividad finita se hace valer. En este sentido se trata también bajo estos términos de la relación entre, por un lado, la razón teórica que, desde Platón, pregunta abiertamente por lo que es real y, por otro, la cultura de las contradicciones, cuestionadora de la razón, que parte de la tragedia. Finalmente, esta construcción recibe además el significado estrictamente político de la relación entre el principio de la conservación del Estado y el principio de la asociación libre según autodeterminación individual.

¿A qué necesidad de la argumentación de Hegel responde el trazado de esta imagen de una sociedad originaria? Al parecer, a la necesidad de mostrar que el desarrollo de la eticidad hasta su forma más madura surge exclusivamente de sus contradicciones constitutivas internas y originarias. Con este fin tiene que comprobarse primero que en la forma más simple de integración de señorío e individualidad está contenida de antemano la posibilidad de la contraposición extrema de ambos principios. Por ello se superponen en “el mundo ético” conceptos que remiten a muy distintos contextos.

La significación autónoma de la acción que permanece reprimida en “el mundo ético”, sube a escena mediante el despliegue de la “acción ética” y desencadena la dinámica de disolución de una determinada identidad institucional. Este es el caso cada vez que el *resultado objetivo* de la acción individual no puede ser integrado en el horizonte espiritual vigente o bien, al revés, siempre que la *producción subjetiva* de identidad desiste de una mediación con las condiciones objetivas de integración social y se dispone a resistir en la más estrecha particularidad y a darse una nueva determinación dentro de ésta. Dicho de otro modo, los procesos de disolución de instituciones acontecen en dos vertientes: 1) las consecuencias de la acción descalifican la versión vigente de la concordancia entre causalidad natural y fin universal, y 2) una colectividad particular se distancia formal o espiritualmente de la interpretación del contexto objetivo establecida en el Estado. Hegel enriquece la presentación de estos procesos mediante interpretaciones de las tragedias *Edipo rey* y *Antígona* de Sófocles, para lo cual emplea también motivos del mismo ciclo mítico que aparecen en *Los siete contra Tebas* de Esquilo. Estas referencias tienen el doble significado de dar acceso a un tiempo radicalmente pasado del espíritu ético y de representar, a la vez, la tensión más originaria y abarcadora del mismo. Los inicios históricos nos abarcan espiritualmente dentro de sus formas simples, no por-

que tengan de antemano toda la diversidad del mundo por venir, sino porque su acabamiento tiene la forma de la generación de este último.

La tarea de Hegel en estas páginas de la *Fenomenología* es construir lo trágico como modelo de desarrollo de lo ético. Esta tarea es abordada en varios pasos. Primero se construye la armonía de un mundo ético en que los poderes contrapuestos se dividen las esferas de la vida y mantienen inhibido el papel constituyente de la acción individual. Luego se contempla a la acción como causa de la culpa individual y del ocaso del carácter. Allí se distinguen dos formas básicas de la culpa, a ejemplo de Edipo y Antígona. Después se presenta el ocaso del Estado ético-natural como consecuencia de la quiebra de la confianza producida por la acción estatal. De la pérdida de la confianza surge entonces un individualismo cada vez más virulento que se apodera del Estado y lo lleva a la ruina. La inversión de los fines institucionales que aparece por medio de la acción se convierte en el concepto sistemático de la superación de las esferas de acción particulares y de las formas estatales simples en el Estado moderno.

Es el momento de explicar lo que se entiende básicamente por “inversión” en este contexto. La configuración subjetiva de la concordancia entre finalidad y causalidad natural es, inevitablemente, abstracta y provisoria. Sin embargo, tanto la *praxis* social como la reflexión ética presuponen que es posible definir el significado general, la identidad o el carácter de cada acción atendiendo a sus rasgos no meramente subjetivos. De esta capacidad de definir cada acción según normas depende el que se puedan imputar a un individuo las consecuencias de una acción. El problema más serio para este enfoque normativista aparece cuando se presenta un caso como el siguiente: el individuo actúa en estricta concordancia con lo que aquí y ahora se llama justo y bueno, y, pese a ello, el resultado de su acción habla en contra de esta representación colectiva del orden ético. En este caso podemos decir que el actuar individual *invierte* su finalidad socialmente constituida, pues, si bien este actuar ha sido determinado para este fin, muestra al final otro contenido, un lado antes oculto de la misma finalidad.

La verdad del fin inmanente de una acción particular aparece, pues, recién en el último momento, cuando ya no tiene sentido motivador y normativo alguno. Aparece, a la inversa, como un desmentido a la finalidad inicial, es decir, como lo contrario de ella que es a la vez la verdad de ella misma. Difícilmente podemos imaginarnos tener un saber tan profundo sobre las posibilidades de una acción humana que permita excluir el que su sentido general se nos invierta de resultados de ella misma. Con ello se ha

hecho visible que la relevancia social de la acción individual, su fuerza disolvente y constitutiva que es reprimida con fines de estabilización en las sociedades simples, no es un problema sólo para ellas. El despliegue real y el reconocimiento social de esta relevancia desencadena la dinámica de la sociedad moderna.

Bajo el título “La formación y su reino de la realidad”, Hegel gana, procediendo con rigurosa consecuencia, un concepto del Estado moderno como el poder a través del cual se configura y consume conscientemente el general trastorno. Esto anticipa varios rasgos del concepto de Estado de la *Filosofía del derecho*. Si nos atenemos, empero, al significado fuerte de la acción y del Estado moderno que se deja percibir en la *Fenomenología*, se hace notar también la debilidad de las propuestas hegelianas para la institucionalización de la sociedad civil y del gobierno en la *Filosofía del derecho*. Sobre esta base quiero sugerir que el intento de interpretar los fenómenos éticos en el sentido de la tragedia, o, en otros términos, el intento de usar la tragedia como modelo de la producción de lo ético, sólo ha contribuido al despliegue del problema de la sociedad civil, y no a su solución por medio de una nueva filosofía fundamental<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Si bien la base normativa de la filosofía política de Hegel está presente ya en el ensayo sobre derecho natural de 1802, la contraparte descriptiva de ese concepto sigue en desarrollo a través de los diversos esbozos de sistema jeneses y experimenta en la *Fenomenología del espíritu* una profundización decisiva. En esta obra, por medio de presentaciones críticas de concepciones generales y visiones del mundo, se trabajan mejor y se ponen en claro la teoría de la conciencia y la filosofía “real” contenidas en los esbozos de sistema. En el ensayo de 1802 Hegel determina el concepto del dominio estatal legítimo explicando la integración del “sistema de las necesidades” al todo estatal mediante la actividad de gobierno del estamento público y en general mediante la decisión política. Desde entonces prestó atención cada vez más intensa a la dinámica de la dominación, a la relación sistemática entre el poder del Estado y las experiencias en la sociedad y, no por último, a los procesos de decadencia y caída de las formas de dominación. Así, el concepto de poder en el último esbozo sistemático de Jena está marcado por la dialéctica entre el gran hombre y la sociedad. Estos desarrollos de la teoría rumbo a la presentación de lo concreto obedecen a fin de cuentas al sentido de la crítica de Hegel a Kant, que consiste en preguntar cómo es posible el orden ético real. Hegel intenta plantear la pregunta por el surgimiento de dicho orden sin recaer en las visiones futuristas de Kant ni en el arbitrario trazar e instituir de Fichte. La forma del sistema del poder justo tiene que desarrollarse, luego, a partir de las figuras vigentes del principio de poder. Este principio tiene que ser reconocible, entonces, ya en sus estados de más profunda complicación con su contrario, es decir, con el principio de individualidad y, según el desarrollo del espíritu, tiene que resultar de la inversión de su contrario. Al final habrá de valer como la verdadera identidad de lo ético únicamente esta virtud de salir fortalecido de la inversión de todo lo preexistente. Queda, pues, por demostrar, que la pretensión normativa básica, es decir, el rendimiento integrador del gobierno por medio de la decisión soberana, resulta de un tal proceso de

1. *Los dos momentos de la forma más inmediata de legitimación.*  
[“El mundo ético. La ley humana y la ley divina, el hombre y la mujer.”]

1.1. *Espíritu de la comunidad: la “ley humana”*

En esta presentación de la forma más simple de integración social y legitimación del dominio, el poder del Estado y la familia aparecen como igualmente originarios e imposibles de derivar a partir de otra cosa. Hegel, en el capítulo que ahora nos ocupa, habla primero del Estado y luego de la familia, lo cual tiene que ser interpretado como expresión de cierta intención suya. Creo que la intención es la siguiente: al poner el concepto de Estado antes de toda formación social, queda desechada la idea de una fundación contractual del mismo. No obstante, esta misma presentación le otorga a la familia enfáticamente todos los signos de la primera inmediatez: “el poder estatal ético, como el movimiento del actuar consciente de sí, tiene su opuesto contradictorio en la esencia simple e inmediata de la eticidad”<sup>3</sup>. Siendo lo otro del Estado, ella tiene “la forma de la substancia inmediata o existente” y contiene “la posibilidad universal de la eticidad”, de forma que en ella el concepto “inconsciente” y el “elemento de la realidad del pueblo” quedan puestos enfrente del pueblo mismo<sup>4</sup>. Ahora bien, que la potencialidad y el existir inconsciente de lo ético queden del lado de la familia no quiere decir aquí que el “actuar consciente” del Estado no sea igualmente originario. Ni la familia puede ser derivada de lo estatal ni ello de lo familiar. Testimonio del carácter irremontable de lo estatal entre los griegos da la siguiente expresión de Creonte en la *Antígona* de Sófocles: “pero es imposible desentrañar la mente de cada hombre, su modo de pensar, su voluntad, antes de que se haya mostrado digno de confianza en los cargos y las leyes (*arjais te kai nómoisin*)”<sup>5</sup>. Así está dicho que la identidad de la acción surge por primera vez en la *praxis* institucio-

---

inversión abarcador. Esta difícil conexión de la pretensión normativa del ensayo de 1802 con los conceptos descriptivos de la *Fenomenología* es la tarea de la *Filosofía del derecho*.

<sup>3</sup> Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden*, ed. por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michael, Frankfurt: Suhrkamp, 1986, tomo 3, p. 330. En adelante usaré las siglas *PhG* para citar este libro, poniendo a continuación el número de página.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Sófocles, *Antígona*, versos 175-178. La numeración de los versos ha sido establecida junto con el texto original en las ediciones críticas. Yo los cito tal como los encuentro en Paul Masqueray (editor y traductor), *Sophocle*, París: Les Belles Lettres, 1929, tomo 1, p. 77ss. En adelante citaré este texto con el título *Antígona*, escribiendo a continuación el número del verso.

nal. Lo político es aquí *definiens*, no *definiendum*. Si es que hay una determinación aún más originaria del hombre que su vida en el Estado, queda directamente negado en la frase de Creonte. El concepto hegeliano señala hacia esta vena de la eticidad antigua. El Estado, como una de las “dimensiones” (“Massen”) de lo ético, pertenece a aquellas antiquísimas determinaciones que no se pueden remitir a ningún fundamento anterior. Ley humana y ley divina son aquí entonces aquellas leyes no escritas (*agrapta nómina*) de la *Antígona*<sup>6</sup>, sobre las que Hegel dice: “Ellas son. Si pregunto por su surgimiento y las reduzco al punto de su origen, habré ido más allá de ellas; porque entonces seré lo universal y ellas lo condicionado y limitado. Si ellas tienen que legitimarse según mi parecer, entonces he alterado su inalterable ser-en-sí y las considero como algo que quizás sea cierto o quizás no lo sea para mí.”<sup>7</sup>

Para pensar al Estado no hay que tomar prestados conceptos de otros campos, como es corriente en las teorías políticas modernas, que ponen a la base del Estado conceptos teológicos, metafísicos o antropológicos. Más bien se conocen las características determinantes de lo ético por medio de las consecuencias de la acción en el marco del Estado. No interesa aquí el Estado fundamentado teóricamente, sino aquel que con su propia dinámica, sus certezas y su realismo pone en marcha un proceso de aclaración de las condiciones concretas y las fronteras de la *praxis* individual. Hegel se interesa por esta comprensión antigua del Estado en un sentido semejante al que expone Christian Meier al final de su estudio sobre las *Euménides* de Esquilo: al inicio de la democracia no hay ninguna “teología política”, sino “política teológica”, es decir, desarrollo de amplias controversias sobre cuestiones fundamentales *a raíz* de experiencias políticas<sup>8</sup>.

Por ello no tiene sentido buscar en el contexto hegeliano una procedencia u origen de lo estatal. Lo que sea el espíritu de la comunidad, sólo

---

<sup>6</sup> *Antígona*, v. 454.

<sup>7</sup> *PhG*, p. 322.

<sup>8</sup> Cf. Meier, Christian, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt: Suhrkamp, 1983. Sobre el concepto de “teología política” de Carl Schmitt y la “política teológica entre los griegos”, cf. p. 222: “La inversión [de la expresión “teología política”] a política teológica se propone subrayar que entre los griegos no se trata de que los conceptos de la teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados, sino que en la relación de intercambio entre política y teología, la política era más bien la que daba. Los conceptos teológicos sólo han podido ser tan fructíferos políticamente, como lo han sido en la modernidad, porque cierta conceptualidad política antigua, en este caso específica-mente romana, había entrado previamente en la teología”.

puede ser reconocido en sus consecuencias<sup>9</sup>. El fenómeno de una existencia colectiva que se confirma a sí misma constantemente tiene aquí una función semejante al *cogito* en la metafísica de Descartes. Detrás de ello no hay nada que buscar, de ello parte todo, porque es la condición de toda experiencia. Como todos los comienzos de las dialécticas hegelianas, este *ser* ético es al mismo tiempo su contrario, una diversidad de actos de conciencia en que la existencia de lo ético mismo se dispersa y aniquila. ¿Cómo aparecen originariamente unidos los actos en la inmediatez de un cierto orden que simplemente *es*?

El Estado originario es “el espíritu absoluto *realizado* en la multiplicidad de la *conciencia* existente”, el cual se renueva siempre y a cada momento “frente a frente con los individuos”<sup>10</sup>. En este espíritu, en cuanto él existe, está superada la multiplicidad de las individualidades, de modo que no hay diferencia entre su verdad y la realidad del pueblo o de la conciencia de cada miembro del pueblo. El término “ley humana” señala precisamente la presencia de los ciudadanos, en la cual existen “la ley *conocida* y la costumbre *vigente*”<sup>11</sup>. La legitimidad de este espíritu realizado no depende de ninguna acción y se refleja por ello claramente en la conciencia individual: “en la forma de la singularidad, [el espíritu del Estado] es la real certeza de sí mismo en el *individuo* en general, y, como gobierno, es la certeza de sí como simple individualidad”<sup>12</sup>. A esta estabilidad se dirige la interacción entre la encarnación de la ley por el gran hombre que gobierna y el realismo individualista de todos los otros miembros del pueblo. En el Estado se produce el encuentro inmediato entre la certeza individual y la certeza del espíritu institucional. Aquí se contempla esta vigencia manifiesta a todos (*Offenbarkeit*) como una finalidad inmanente de la eticidad. La “vigencia abierta, puesta a la luz del día” del poder del Estado se refiere entonces a los hombres presentes, así como en la *Antígona* el poder de Creonte se refiere al coro de ciudadanos convocado por él. En este sentido había interpretado Hölderlin cinco años antes el espíritu de Creonte, el cual, en contraste con el de Antígona, es “un espíritu a la luz del día” (“ein Geist am Tage”) que “evita dañar a los hombres” (“die Menschen schont”), porque su verdad yace en determinaciones que les son

---

<sup>9</sup> Cf. Hegel, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, traducción de Juan Luis Verma, Buenos Aires: Sudamericana, 1975, § 258.

<sup>10</sup> *PhG*, p. 329.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*

conocidas<sup>13</sup>.

Más adelante, en el mismo párrafo sobre “las diferencias y los niveles” de la ley humana, Hegel vincula la independencia del Estado frente a todo proceso de legitimación con la represión efectiva de los “sistemas de la independencia personal y de la propiedad”<sup>14</sup>. En esto se deja ver todavía más claro que él reclama para su concepto de Estado la naturaleza irremontable de la ley ética. La validez de la ley se despliega como actividad de gobierno en la confrontación con la esfera de la propiedad y del trabajo, sin hacerse por ello dependiente de los procesos al interior de dicha esfera. A esta concepción del carácter manifiesto (*Offenbarkeit*) del poder que se realiza en la ley accesible al hombre, le pertenece la individualización del poder del Estado como gobierno: “la comunidad (*Gemeinwesen*), la ley superior y manifiesta a la luz del sol, tiene su real vitalidad en el *gobierno*, como aquello dentro de lo cual la ley es individuo”<sup>15</sup>. Como en el último esbozo de sistema de Jena (1805-1806)<sup>16</sup> y en el ensayo sobre derecho natural de 1802<sup>17</sup>, este poderoso individuo tiene que “conmocionar de tiempo en tiempo por medio de guerras” a los “sistemas de propiedad que tienden a aislarse”, a fin de “vulnerar y confundir el orden y el derecho que se han hecho a su medida, y, a los individuos que se arrancan cada vez más profundamente del todo e intentan tener un ser-para-sí y una seguridad personal invulnerable, hacerles sentir a su señor, la muerte, en ese trabajo impuesto”<sup>18</sup>.

Pero no se trata aquí, a diferencia del ensayo de 1802, principalmente de un proceso de legitimación de la clase política, la cual tendría que purificarse de los intereses particulares y de su existencia burguesa por medio del peligro, sino del actuar consciente del poder del Estado que se encuentra inmediatamente unido con su espíritu y no tiene que hacer sacrificios. La muerte tiene en esto, sin embargo, un papel importante: les da a

---

<sup>13</sup> Cf. Hölderlin, Friedrich, “Anmerkungen zur Antigone”, en: Mieth, Günther (Ed.), *Sämtliche Werke und Briefe*, Munich: Hanser, 1981, vol. 1, p. 452.

<sup>14</sup> *PhG*, p. 335.

<sup>15</sup> *PhG*, p. 334.

<sup>16</sup> Hegel, G.W.F., *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie (1805-1806)*, ed. por Rolf-Peter Horstmann, Hamburgo: Meiner, 1987, p. 217ss.

<sup>17</sup> Hegel, G.W.F., “Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften” (1802-1803), en: Eva Moldenhauer y Karl Markus Michael (Eds.), *Jenaer Schriften, Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt: Suhrkamp, 1986, tomo 2, p. 434-530.

<sup>18</sup> *PhG*, p. 335.

los sistemas que tienden a aislarse “el sentimiento de su dependencia”. Por ello es la muerte también “la fuerza del todo que reúne de nuevo a estas partes en el uno negativo”. El gobierno actualiza la potencialidad absoluta de la muerte, sin arredrarse ante los elementales poderes naturales que deciden sobre la vida y la muerte. La confianza patriótica en el resultado de la lucha descansa en una confianza todavía más profunda en la justicia de la naturaleza. El gobierno ve perdurar su espíritu en la muerte como espíritu de la familia, “la posibilidad universal de la eticidad”. Como “elemento” de la realidad del Estado, la familia representa la perspectiva ideal de hacer surgir siempre de nuevo de la naturaleza la libertad de la conciencia individual. Remitiéndose a esta perspectiva infinita, el gobierno se separa de las determinaciones finitas de los sistemas de la particularidad, convirtiendo la *confianza pasiva* en la eticidad de la muerte en una *actividad abierta*: “La esencia negativa se muestra como el verdadero poder de la comunidad y la *fuerza* de su autoconservación; pues ésta [comunidad] tiene la verdad y el fortalecimiento de su poder en la esencia de la *ley divina* y en el *reino subterráneo*”<sup>19</sup>.

La libertad del Estado frente a los sistemas de las necesidades, el derecho y la propiedad, su tarea de negar cada tarea particular positiva en nombre de la comunidad, implica *reclamar para sí* la negatividad natural de la *eticidad de la familia*. El estado parte de que él puede separar *activamente* de sí todo existir positivo y que puede, luego, volver a vincularlo libremente a sí mismo, así como la familia niega *padeciendo* todo existir exterior y lo reconcilia idealmente consigo. Desde el punto de vista de la ley humana, no hay en su otro, en “la esencia interior”, nada más que un recurso inagotable, del cual se nutre la comunidad a través de la actividad del gobierno. El gobierno dirige contra las producciones objetivas de los particulares la misma negación absoluta que el espíritu de la familia dirige contra toda objetividad cuando constituye al individuo. En el espíritu de la familia, esta negación no se detiene siquiera ante la objetividad del mismo individuo que ella cría: éste pertenece a ella *antes de todo actuar* y permanece en ella así mismo una vez muerto. El poder del Estado, por el contrario, eleva la conciencia de la individualidad en el individuo que se le somete, pero de tal modo que el movimiento individualista de autoconservación de este individuo aporte al incremento del poder y de la autonomía del Estado. En otros términos, para estabilizar las relaciones

---

<sup>19</sup> *Ibid.*

subjetivas entre los individuos en la sociedad civil y posibilitar con ello el despliegue del espíritu como ley manifiesta, el Estado tiene que reclamar para sí la indiferencia-ante-el-morir cultivada en la familia. Así manifiesta el Estado que también la ley divina de la familia quiere ley abierta y justicia accesible al hombre, que la ley de la familia, entonces, no puede estar en contra de estos fines del Estado. Si se contempla, empero, la ley divina en y por sí, y no sólo en el sentido como la capta el Estado, queda a la vista que en la naturaleza de la ley divina no hay ningún punto de apoyo para tal confianza del Estado. El paso siguiente de la presentación hegeliana es definir más precisamente cómo tiene lugar esta exigencia desmedida que el Estado dirige contra la ley divina, y en especial atendiendo a la pregunta de cómo esta exigencia se convierte en la *praxis* normal y característica del Estado.

La catástrofe de Creonte a raíz de la de Antígona, que él mismo ocasionó, provee la imagen dramática de la complicación inevitable del poder del Estado con la individualidad. Esta imagen permaneció desterrada de la concepción clásica del Estado fundada por Platón y Aristóteles y se asiló, entre tanto, en la tradición dramática. Con la determinación del Estado como poder ético al lado de la ley divina de la familia, Hegel trae de regreso, desde su ubicación excéntrica, a la imagen dramática, la pone en el centro y sitúa al concepto clásico del Estado como una de las figuras que giran en rededor. Con ello desiste, siguiendo en pleno el sentido de la cultura trágica, a una fundamentación del Estado: todo remitir a causas o momentos anteriores es ahora síntoma de una interacción oculta, de un estar implicado en un asunto oscuro, de un estado de alienación. En consecuencia, sitúa Hegel la concepción clásica de un orden estatal natural en la idealidad originaria del poder del Estado: lo aristotélico de su concepto de Estado no aparece en un contexto aristotélico, sino como uno de los fines constitutivos de la eticidad, el cual se realiza en confrontación con el otro fin constitutivo, el principio de individualidad. La ubicación del poder del Estado junto a la afirmación incondicionada de la individualidad en la familia es el camino para contextualizar en la historia del espíritu el concepto aristotélico del Estado y, finalmente, para reinterpretar el concepto clásico de Estado en vistas a sus complejas relaciones con la individualidad en la sociedad civil.

Si es correcta la tesis de que el concepto de ley humana en este capítulo de la *Fenomenología* incluye la concepción clásica del Estado y la trae de vuelta a la forma trágica, sacándola de la forma filosófica, se tiene

que poder interpretar la definición aristotélica de *polis*, a saber, el último *telos* del actuar humano, como una fijación conceptual del trasfondo que Hegel llama “ley humana”. La integración de la casa y del poblado en la comunidad política (*koinonía politiké*) de que habla Aristóteles, se basa en el pensamiento de que las potencias del actuar humano, partiendo de las de la producción y de la economía, sólo pueden llegar a su plenitud bajo el primado de los fines de la comunidad política. Que la *polis* tenga que soportar ante sí otro tipo de potencialidad de la acción, una subjetividad introvertida, o algo así, es una perspectiva completamente ajena a la de Aristóteles. En esto coincide el concepto aristotélico con la forma piadosa de hablar sobre el Estado común en el mundo antiguo, y provee los medios conceptuales para la teología política del *Somnium Scipionis* de Cicerón, donde el individuo político participa de la divinidad principalmente por la naturaleza pública de su actuar, y no como en Platón, por simple contemplación intelectual de la justicia.

Esta identificación de idealidad y *praxis* en lo político se deja ya reconocer, antes de todo concepto filosófico, en la actitud de Creonte en la *Antígona* de Sófocles, haciendo la salvedad de que en esta tragedia la actitud política representa, si la interpretamos según Hegel, sólo una de las dos formas de ceguera trágica que avanzan juntas hacia el desastre. Con la identificación inmediata, ingenua, de defensa del Estado y orden divino que caracteriza a la “ley humana”, Hegel parece referirse a los pasajes de la *Antígona* en que Creonte defiende, invocando la tradición ática, el derecho del Estado a prohibir el funeral de un traidor a la patria<sup>20</sup>. Creonte afirma que en este punto los dioses no pueden querer otra cosa que lo que el Estado quiere<sup>21</sup>, y, más adelante, que a fin de cuentas no hay hombre que pueda violar el derecho divino<sup>22</sup>. En estas afirmaciones está presupuesta, temerariamente, la identidad del actuar del Estado con el orden divino del mundo. Esta identidad es reclamada activamente por Creonte, cuando atribuye al actuar estatal la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo bajo toda circunstancia, incluso entre los muertos. Si la *polis* se inhibiera de juzgar en este punto, quedaría sin validez la compenetración mutua de realidad y religión vivida en ella, es decir, la significación espiritual de lo político que se mencionó más arriba con la expresión “política teológica”. (Los trágicos llevan la actividad de la *polis* más allá del límite en que

---

<sup>20</sup> Cf. *Antígona*, vv. 188-202.

<sup>21</sup> *Ibid.*, vv. 282-288.

<sup>22</sup> *Ibid.*, vv. 1043-44.

sucumbió Creonte. Lo hacen por la vía de un saber interrogante, paradójico, cuyo único correlato real es la mutua interpelación de los ciudadanos en la democracia. Sólo así pueden convertir en vida pública los asuntos ante los que todo Estado debe callar de grado o fuerza.) Hegel, al captar este lado político de la piedad antigua como despliegue real de la armonía cuidada en la “esencia interior” de la eticidad, ve implicado en ello al concepto aristotélico de *polis* y considera a la “ley humana” como el verdadero punto de partida de la concepción clásica del Estado.

### 1.2. *Espíritu de la singularidad: la “ley divina”*

Del lado de la “ley divina” queda entonces lo “otro” del espíritu del Estado, que es sin embargo autoconciencia tanto como aquél y constituye igualmente una primera realización de la substancia ética. El espíritu de la familia existe plenamente ya en la simple existencia del miembro de la familia y no tiene nada que ver con el desarrollo objetivo del individuo como sujeto actuante. Sólo en el espíritu del Estado está la suposición de que en este desarrollo y en el resultado de la acción hay la misma substancia ética inmediata. Tenemos que habérmolas ahora en la familia con una autoconciencia espiritual introvertida, que puede ser vista como una reaparición fortalecida de la figura llamada “el estoicismo” en el capítulo II, “La autoconciencia”. El individuo que vive en la ley divina se orienta según el hecho puntual de su existencia espiritual, que está situada en la constelación del parentesco. La idealidad de esta constelación posibilita la libertad de la autoconciencia espiritual, la cual se expresa en el rechazo de toda condición exterior. El lazo familiar no depende de ninguna circunstancia, ni siquiera de si el miembro de la familia está vivo o muerto. En lo que sigue hablaremos de la conservación del lazo familiar en la muerte como el momento decisivo en que la eticidad de la familia se pone más allá de toda contingencia. Antes de ello, sin embargo, y para seguir el orden de la argumentación de Hegel, tenemos que considerar las relaciones de las que se distingue la eticidad familiar.

Las características personales a las que se dirigen los afectos están presentes en los individuos de modo diverso y casual. De ahí que el lazo familiar se distinga conscientemente del “vínculo del sentimiento o la relación del amor”<sup>23</sup>. La familia sólo toma bajo su protección aquellos aspec-

---

<sup>23</sup> PhG, p. 331.

tos de la realidad del individuo que dan testimonio de la substancialidad de la familia, es decir, una generalidad que resume todas las características particulares. Pues esta eticidad es substancial sólo porque realiza en el individuo la posibilidad de una relación incondicionada entre individuos. Su finalidad podría designarse inicialmente de este modo: producir una imagen ideal del individuo concreto tan autónoma que no esté mediada por ningún estado de cosas. En consecuencia, “la obtención de poder y riqueza” es una finalidad ajena a la familia. La comprobación de las capacidades del individuo en la objetividad sólo le interesa al espíritu de la comunidad. Esta determinación, realizada en el Estado, es “antes bien negativa contra la familia y consiste en poner al individuo fuera de ella, someter su naturalidad y su singularidad y educarlo para la *virtud*, para la vida en y por lo universal”<sup>24</sup>. La comunidad no se conforma con la indiferencia de la familia frente a sus fines constitutivos, el poder y la riqueza, que son las formas objetivas de la confrontación de intereses generales y particulares.

La familia se distancia no sólo de los fines, sino también de los medios de la comunidad en general, al rechazar la forma de la “prestación de servicios”. Ella no entra en ese dominio de lo real, donde el individuo está expuesto a la casualidad y no queda más por hacer que reaccionar ante los hechos que lo afectan con una ayuda de emergencia más o menos organizada. La madre no cuida al hijo porque sea una criatura desamparada, ni los hijos al padre anciano por razones filantrópicas. La imagen ideal del individuo concreto a la que se dirige la familia no es, por lo mismo, tampoco obra de la “educación como una *serie* de esfuerzos”, en cuyo proceso educativo tendría que vérselas con la casualidad. Por esta indiferencia ante los fines y los medios de la comunidad, la familia se distingue como el origen de aquella subjetividad que puede retirarse de todas las instituciones y las formas de la razón, manteniendo con la realidad apenas el indeterminado lazo de la existencia. La individualidad que parte exclusivamente de sí misma, la que se presenta en el mundo moderno como árbitro de lo universal, surge de esta indiferencia que distancia al espíritu de la comunidad de lo otro de sí. Si en Hölderlin la posibilidad de que se descompongan todas las relaciones sociales por efecto de la “unificación sin límites” tiene al individuo genial, anticipador de la reconciliación absoluta, como punto de partida, en Hegel, ahora, aquella terrible naturalidad

---

<sup>24</sup> *Ibid.*

es hallada ya en la eticidad introvertida de la familia. Por esto Hegel religa la moderna substancialización del sujeto a la indeterminación esencial o simple negatividad en que la eticidad familiar constituye una autoconciencia libre de condiciones empíricas. Lo otro de la comunidad no es un individuo plenamente formado (un Empédocles) que se elevara por encima de ella, sino la imagen ideal que forma la familia del nacido en ella, cuya idealidad surge inmediatamente de esta relación natural. “El fin *positivo* característico de la familia es el individuo como tal”, es decir alguien sin atributos, ni siquiera eso que se llama un ser humano.

Así es como no se excluye que esta indefinición se haga sentir en la comunidad como ironía, resignación y melancolía, pero con la fuerza de lo necesario. La autonomía de este espíritu y del espíritu en general frente a toda realidad social subyace a los “sistemas que tienden a aislarse” y les confiere la dignidad de representar una seria contrariedad para el espíritu ético manifiesto. Dicho en términos sistemáticos posteriores: la sociedad civil se reafirma en su distancia frente al Estado al permanecer atenta al otro espíritu, o sea, en cuanto su actividad parte de la afirmación incondicionada de la individualidad, como es propio del espíritu de la familia. ¿Por qué no cae la sociedad civil completamente bajo el poder del Estado cuando los individuos privados, puestos por el Estado ante el peligro de morir, se retiran a la “nulidad política” y se someten, para salvarse, a un orden que el Estado les impone? Pues porque su libertad de conciencia frente al Estado tiene otra fuente espiritual, tan originaria como aquél. La familia contiene una retirada orgullosa de las luchas terrenas hacia la calma de la individualidad idealizada.

Este espíritu del giro hacia la universalidad interior se muestra vigente en la acción real y consciente, a través de la cual la desaparición de todos los atributos del individuo en la muerte adquiere el significado de una superación de todo poder extraño y casual. Se trata del funeral, el duelo y el proceso entero de la configuración de una imagen ideal del muerto en la memoria colectiva. Este proceso, llamado muy acertadamente “construcción social de la muerte”<sup>25</sup> en trabajos recientes, acontece de hecho al margen del campo de acción del Estado y representa la posibilidad de una socialización no perturbada por los problemas objetivos de una determina-

---

<sup>25</sup> Schulte, Michael, *Die “Tragödie im Sittlichen”. Zur Dramentheorie Hegels*, Munich: 1992. Gladigow, Burkhard, “Naturae deus humanae mortalis. Zur sozialen Konstruktion des Todes in römischer Zeit”, en: Stephenson, Gunther (Ed.), *Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit*, Darmstadt: 1980, pp. 119-133.

da comunidad. La comunidad de los parientes no es cohesionada por los éxitos de la acción de hombres vivientes, sino por la imagen restauradora de la integridad del hombre que surge colectiva e inconscientemente; en palabras de Hegel, es cohesionada por “el *muerto*, que se ha recogido de la larga serie de su dispersa existencia en *una* figura consumada y se ha elevado de la zozobra de la vida contingente a la calma de la simple universalidad”<sup>26</sup>. La acción de los deudos se dirige a mostrar que esta imagen ideal ha resultado inmediatamente de la desaparición de los atributos del individuo en la muerte, en lo cual consiste precisamente la autonomía de esta universalidad frente a la socialización objetiva en el sentido del Estado. La aparición ideal en la memoria colectiva tiene que ser cuidadosamente separada de toda condición empírica, de toda “zozobra de la vida contingente”.

Ya que aquí el espíritu del Estado está fuera de actividad y sólo cuenta “el individuo como tal”, no es posible considerar la universalidad como resultado del trabajo del individuo, “es casual si su muerte estuvo en relación directa con su trabajo por lo universal”. Para reafirmar esto, la comunidad de dolientes niega la idea de que su muerto haya sido muerto por determinados acontecimientos, y encuentra en tales acontecimientos sólo la falsa apariencia de un imposible actuar de la naturaleza, la cual se habría “atrevido” (“angemaßt”) a retener al muerto en el extremo del devenir inconsciente.

Mediante el funeral la comunidad de deudos “interrumpe la obra de la naturaleza” y asume ella misma “el acto de la destrucción”<sup>27</sup>, para que desaparezca la apariencia de un muerto que es sólo un mortal, un muriente o un cadáver, un resultado de acciones reales y condiciones naturales, y también para que esta “impotente individualidad meramente *individual* sea elevada a *individualidad universal*”<sup>28</sup>. La conciencia y el actuar de la familia se dirigen pues a la separación ritual de memoria colectiva y realidad histórica. Para realizar la autonomía de su imagen ideal, la familia hace desaparecer bajo la tierra el pasado histórico del muerto. Con este fin asume la disolución de la identidad del individuo como sujeto de acción, y junto con la irrealidad conscientemente consumada del pariente se manifiesta al mismo tiempo la vigencia del derecho divino del muerto en la comunidad ideal del parentesco.

---

<sup>26</sup> *PhG*, p. 332.

<sup>27</sup> *PhG*, p. 333.

<sup>28</sup> *Ibid.*

Resumiendo lo conseguido hasta ahora, digamos que la familia, al integrar en su *praxis*, por medio del funeral, la violencia objetiva sufrida por el muerto, la convierte en momento de sus relaciones con el individuo nacido en ella, de forma que enterrar y vengar son orígenes tan espontáneos de dicha relación como concebir y criar. Ahora bien, el trabajo, la exposición a las inclemencias, la luchas, etc., siendo causas objetivas de la muerte, entran a esta relación con el mismo derecho que la enfermedad o la picadura de serpiente (Agamenón le llama áspid venenosa a la flecha que hiere a su hermano Menelao delante de los muros de Troya: no es una metáfora decorativa, sino el rebajamiento de la guerra, la cuestión del poder manifiesto, etc., a mera fuerza natural a la hora de recordar los lazos de sangre). De modo que la reconciliación de la familia con lo sufrido por el muerto, si este sufrimiento viene de trabajos para el Estado, es una legitimación indirecta o, mejor dicho, equívoca del Estado, porque éste entra al funeral como mera fuerza natural, ciega e inconsciente, no como lo que él se considera a sí mismo. Pero el Estado se beneficia, sin embargo, de que la familia se reconcilie con esa muerte que él ocasionó. Característico de la forma simple de legitimación es que nadie denuncia el equívoco ni escarba en él.

Así aparece junto a la justicia del Estado una justicia del parentesco que se encarga de evitar que la individualidad ideal del muerto sea alcanzada por la mera realidad. Las acciones de esta justicia no retienen, empero, ninguna identidad propia y son desechadas como apariencias para destacar la autonomía de la imagen ideal. Es el muerto mismo quien define y defiende su derecho: “Pero la justicia que restituye el equilibrio con lo universal que tiende a predominar sobre el individuo es así mismo el simple espíritu de quien ha sufrido injusticia, —[espíritu] no descompuesto en, por un lado, el que ha sufrido y, por otro, una esencia del más allá; él mismo es el poder subterráneo y es *su erinia* la que ejecuta la venganza; pues su individualidad, su sangre, sigue viviendo en la casa; su substancia tiene una realidad duradera”<sup>29</sup>.

Justicia del Estado y justicia por mano propia de los lazos de sangre guardan aquí una vecindad que es equilibrio, una junto a la otra como dos formas de derecho tan distintas que las determinaciones de una no pueden aplicarse a los asuntos de la otra. Pues el lado de la existencia individual que es protegido por el derecho divino de la familia no se toca en un solo

---

<sup>29</sup> *PhG*, p. 340.

punto con las realidades sobre las que se pronuncia el derecho humano. Esta separación es la finalidad de la destrucción ritual del cadáver por la familia: junto con la existencia corporal desaparece también el objeto a que se extienden el poder y la protección de la comunidad política.

Cuando el funeral consuma por un lado la negación de las finalidades extrañas, como el poder y la riqueza, constituye por otro lado positivamente al individuo como sujeto de derecho en otro sentido. Entre los honores del funeral se encuentra la venganza, la cual tiene el significado especial de la consumación de este acto: cuando el espíritu del individuo se venga, se muestra en plena fuerza y validez. La *erinia* del muerto representa al contexto en que se excluye toda discusión sobre la justificación o las consecuencias objetivas del actuar del individuo. Orestes, por ejemplo, no es el portador reflexivo de un derecho determinado que se la ha conferido, es simplemente el espíritu de Agamenón, quien de este modo se muestra invulnerable. La identificación del vengador con la *erinia* del ofendido señala la autonomía de la memoria colectiva frente al Estado. Este aferra las identidades que se forman intersubjetivamente, los sujetos de derecho y sus pretensiones, y los define de nuevo y de otro modo en el contexto de la comunidad objetiva constituida por él. La definición del derecho en vistas a las condiciones objetivas de una determinada comunidad es, por lo visto, incumbencia exclusiva del Estado; la otra fuente del derecho provee únicamente pretensiones individuales puntuales que se funden inmediatamente con la identidad del individuo como universalidad divina, simplemente existente, y se sustraen por ello a las formas jurídicas públicas. La ley divina representa aquí a la presencia elemental de aquel derecho que rige independientemente de los fines y tareas de la comunidad política o, dicho de otro modo, permanece indiferente, dentro de su vigencia invariable, al derecho determinado políticamente.

Sobre esto puede enunciarse la tesis de que Hegel ha depositado su concepto de derecho natural dentro del concepto de la ley divina, así como ha depositado primero su concepto de derecho de Estado dentro del concepto de ley humana, para poder contemplarlo en el horizonte de la tragedia. Estos son pasos precisos para operativizar su interpretación de la tragedia como modelo de producción de lo ético. Sigue en pie, entonces, el proyecto del ensayo sobre derecho natural de 1802, sólo que esta nueva definición de los poderes en pugna, inspirada en Sófocles, consigue una más completa integración de la subjetividad a la dialéctica del poder al elevar la *erinia* de lo subjetivo vulnerado al mismo nivel de la acción política.

Si la introducción del concepto de sociedad civil en las lecciones berlinesas de *Filosofía del derecho* coincide con el abandono del vocabulario prestado de la interpretación de la tragedia, es quizás, ahora puede verse, porque el principal contenido sociopolítico de ese vocabulario —a saber, la originaria igualdad de derechos entre derecho de Estado y derecho natural del individuo privado— ha sido (supuestamente) absorbido por la presentación sistemática de la relación entre sociedad civil y Estado. En ésta se habría manifestado por fin conceptualmente el único modo como ambas fuentes de derecho pueden desarrollarse: coexistir beneficiándose indirectamente una de la otra sin ignorar el fundamental conflicto que existe entre ellas.

Pero volvamos a la tesis que acabo de proponer. La esencia del derecho natural, o la estructura espiritual básica de todos sus desarrollos históricos, yace en la ley divina, pero nucleada de tal forma que aquí es a la vez reconocible el principio de la coexistencia armónica de un derecho natural vuelto positivo con el derecho de Estado. La individualidad absolutizada en el espíritu de la familia conserva su autonomía sin vulnerar el derecho del Estado a la integración objetiva de todo derecho; lo logra desprendiéndose de todo atributo finito, con lo cual recupera a la vez la libertad de hacer valer su nueva existencia ideal, constituida colectivamente durante el duelo, como fuente de derecho. El camino de la idealización del individuo es, en una dirección, retirada de la positividad, pero en la otra dirección es acceso a la substancialidad, porque la substancia vuelta sujeto deja atrás toda forma limitada. En el movimiento de la ley divina podemos encontrar la configuración originaria del desarrollo moderno del derecho natural, el cual, mediante la eliminación crítica de sus contenidos positivos se dirige hacia la determinación puramente reflexiva del yo trascendental como última instancia normativa. Es, originariamente en el funeral y finalmente en el derecho moderno, un trabajo dedicado a disminuir las cargas materiales del sujeto individual, a fin de encontrar el momento originario de su universalidad incondicionada: “La única injusticia que puede hacersele al individuo en el reino de la eticidad es que algo meramente *le suceda* a él. El poder que comete contra la conciencia, esta injusticia de convertirla en una pura cosa, es la naturaleza, no es la universalidad de la *comunidad* [política], sino la [universalidad] *abstracta* del ser; y la singularidad, al deshacer el entuerto sufrido no se vuelve contra aquélla, sino contra esta última”<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> *PhG*, p. 341.

Al constituirse la individualidad ideal en la memoria colectiva, la cuestión de las relaciones objetivas, que es la que interesa al Estado, queda oscurecida.

El funeral y la venganza rebajan el poder exterior al nivel de una fuerza ciega que sólo es reconocible por la huella que deja en la existencia finita del individuo y es desterrada mediante la aniquilación consciente de esta existencia marcada de vulnerabilidad. Esta completa falta de relación con el asunto del Estado es el precio de la eclosión de una nueva síntesis de universalidad y particularidad, y de la reconstrucción de la comunidad ideal de los lazos de sangre después de acontecido lo inevitable. Junto con la existencia afectada por el acontecer desaparece la huella de las relaciones históricas, y la integridad reconstituida del individuo en la imagen ideal muestra la vigencia de la ley divina, la armonía del mundo con ella. Que el Estado permanezca ignorado en estos procesos no perturba la armonía producida, a su manera, por el Estado, pues la ley humana es lo válido en y por sí y no tiene ninguna necesidad insatisfecha de reconocimiento.

No está demás observar por anticipado que los “poderes éticos” de que hablamos ahora subyacen a los “poderes espirituales” que gobiernan la relación entre poder del Estado y riqueza en el “reino de la realidad”, cual se presenta en un pasaje posterior (VI. B. I a.) del mismo capítulo VI de la *Fenomenología* que ahora comentamos. La respuesta que dan a la injusticia inevitable los hombres ajenos al poder del Estado en el “mundo del espíritu enajenado de sí” es también una retirada hacia su propia esencia, para posibilitar la reconstitución ideal de la imagen del hombre en el escenario intersubjetivo de una comunidad particular definida por esta conciencia. Ello merece un análisis especial, que no puede ser desarrollado ahora aquí. Pero sí se puede anotar provisionalmente que la armonía de los poderes éticos, que Hegel representa aquí como la armonía entre hombre y mujer, consiste, paradójicamente, en el desarrollo de los contrayentes en direcciones opuestas, en el incremento de sus diferencias.

En un sentido semejante puede leerse el proceso universal histórico de diferenciación de sociedad civil y Estado como la base de la coexistencia sistemática de ambos conceptos en una teoría dialéctica del derecho. El desarrollo de los sistemas de la cultura y del trabajo mediante profundización reflexiva del sujeto individual idealizado implica oscurecimiento de la cuestión del Estado, cuyos rasgos distintivos, por lo demás, aparecen sólo en la perspectiva política clásica que Hegel redescubre.

En la modernidad, el Estado saca precisamente de esta ausencia de

relación directa con la sociedad la fuerza para realizar su libertad. La época de los grandes Estados nacionales y de los poderes mundiales es también el tiempo de la más profunda enajenación mutua de sociedad y Estado. Hay, por un lado, la comunidad apátrida de los melancólicos, de quienes se reúnen en la configuración de una nueva imagen autónoma del hombre, y, por otro, el mundo de las leyes vigentes, desierto de hombres, indiferente a ellos. La pacífica coexistencia de ambas formas de eticidad tiene lugar mediante el desarrollo imperturbado de cada una según su propio principio, y se acaba cuando, como dice Hölderlin en las *Anotaciones sobre Antígona*, uno de los corredores “toma con dificultad aliento y se da contra el competidor”<sup>31</sup>. Lo mismo se encuentra en la relación de la “comedia antigua” y la “comedia nueva”, en el ensayo sobre derecho natural de 1802: ambas direcciones contrapuestas, llamadas “zonas de la eticidad” sólo perduran en cuanto logran ignorarse mutuamente, cuya relación, por lo mismo, sólo es manifiesta para la conciencia trágica en que son superadas. En los conceptos de ley divina y ley humana de la *Fenomenología* aparecen estas direcciones de la eticidad desde un comienzo como momentos constitutivos del acontecer trágico. Su relación señala la forma sistemática de una teoría de la eticidad que puede asumir el fenómeno moderno de la sociedad civil separada del Estado.

La estrategia argumentativa de Hegel parece consistir en apropiarse de la relación conflictiva implícita en la armonía. Su meta es un saber sobre los riesgos que trae consigo el actuar individual. Estos riesgos, minimizados, oscurecidos y mistificados en la armonía de la sociedad simple, pueden ser reintegrados, según Hegel, en la relación moderna entre sociedad y Estado, si se conoce a qué conducen los efectos disolventes de la acción individual. De ahí la pretensión hegeliana de captar conceptualmente lo trágico para operativizarlo como modelo de la producción del mundo ético.

2. *Ascenso de la estructura contradictoria de la acción e inversión de su sentido institucional.* [“*La acción ética. El saber humano y el divino, la culpa y el destino.*”]

La armonía del mundo ético se compone de los movimientos independientes de los poderes éticos, cada uno de los cuales se esmera en

---

<sup>31</sup> Hölderlin, F., o. c., p. 458. (Traducción del autor).

completar su esfera, ocultando cuidadosamente la vigencia simultánea de la otra fuente de derecho. Mientras cada uno obtenga del otro como simple insumo lo que necesita para desarrollarse, ambos prefieren ignorarse, en una suerte de abuso recíproco que es también complicidad. En el mundo ético es ley, por un lado, que la comunidad de parentesco no dirija su autonomía espiritual como una posición interesada sobre circunstancias reales contra la comunidad objetiva que el Estado representa, sino que haga valer el derecho del individuo únicamente por medio de la negación de los poderes inconscientes de la naturaleza. Por otro lado, la validez de la ley conocida por todos es vivida de tal modo que no distingue entre las acciones individuales como siendo algunas en sí legales y otras en sí ilegales; la ley no se entiende aquí como categoría o predicado de acciones individuales que, por su propia fuerza, se volvieran relevantes socialmente, sino como la realización del poder del Estado. Entonces, ni la ley divina puede resultar vulnerada por un cambio político (ella no se pronuncia sobre ese orden de cosas), ni la ley humana puede sentirse socavada por la idealización de un determinado individuo (el Estado no se pronuncia sobre lo que no afecta el dominio objetivo). Así pueden coexistir en paz las dos leyes, negando cada una de ellas a su manera estar mediada por la acción individual. En ambas perspectivas, dice Hegel ahora, el individuo cuenta “sólo como la *sombra irreal*”<sup>32</sup>.

La realidad en que rigen estas leyes, es decir, la sociedad que oscila entre la guerra y la casa, el mundo de los hombres y el mundo de las mujeres, aleja de sí las consecuencias de los actos particulares, no deja aparecer el papel constituyente del acto en la sociedad: “no se ha consumado aún *acto alguno*”<sup>33</sup>. Tanto en la acción ritual de los parientes como en la acción estatal en sentido clásico se reprime y marginaliza lo individual del acto, porque lo individual mismo es, en cuanto a normatividad, una tierra de nadie. En el acto se le presenta a cada ley elemental su contrario contenido en la otra ley. De este modo, dice Hegel, “la organización y el movimiento apacible” del mundo ético “se convierte, mediante el acto, en un tránsito entre opuestos, donde cada uno se revela como la nulidad de sí mismo y del otro, antes que como su confirmación”<sup>34</sup>. La razón de la incompatibilidad del concepto desplegado de la acción con el mundo ético parece ser que en los momentos contradictorios del acto se muestran en

---

<sup>32</sup> *PhG*, p. 342.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*

conflicto *los poderes éticos mismos*. En la ambivalencia del acto aparecen las dos perspectivas éticas, de tal modo que su relación se revela como la causa de la falibilidad y vulnerabilidad del individuo actuante.

Esto recuerda a los rituales de transición en que las sociedades, tanto como conservan estos recursos antiguos, reducen la pubertad a un instante casi imperceptible entre la niñez y la madurez, para que no tenga relevancia social el individuo que se halla entre ambos mundos. El adolescente no está ya en el reino de las madres y sin embargo conserva de ellas la tendencia a interpretar el mundo con la imaginación y el sentimiento, una actitud que está profundamente reprimida en el mundo de los hombres. Al mismo tiempo, tiene ya capacidades de acción objetiva, con lo cual puede subvertir de hecho la representación heredada del mundo. Es, en suma, un individuo peligroso para ambas identidades y a la vez desgarrado por su doble vitalidad. ¿Qué sucede si un individuo como éste se aferra a la integridad del poder ético que encuentra en su conciencia y le otorga toda la fuerza de realización del acto? ¿Qué, si se figura estar oyendo la voz del espíritu mismo, como es vivido en la ley divina, sin limitarse a la ley manifiesta a todos, es decir, sin control público, y pasa de inmediato a la acción, de forma que se muestren los efectos de esa voz?

La conciencia ética pasa decididamente a obrar y hace valer irrestrictamente la ley que le ha sido impartida. Actúa con una confianza inmovible en la identidad entre su ley y el orden del mundo, al punto de que la contraposición entre ambos le parece “una colisión *desafortunada* del deber con la mera realidad sin derechos”<sup>35</sup>. Como estos caracteres, siguiendo a Hegel, están dedicados o bien a la ley divina o bien a la humana, éstas adquieren en ellos el significado de “*excluirse y contraponerse* una a la otra”<sup>36</sup>. La ley divina admite la muerte en tanto causada por la contingencia física, la mera naturaleza que la familia toma bajo su poder y protagoniza durante el funeral. Lo que no puede soportar es que esa misma muerte venga construida por un ideal ético distinto, el del Estado. Si exclusivamente la razón de Estado construye el sentido de una muerte, quiere decir que este morir ocurrió *adrede* contra la perpetuidad de la familia. Si, en cambio, sólo el funeral de la familia da sentido a la muerte, entonces el individuo nunca ha tenido identidad por el trabajo y la ley vigente para todos, no por ello es alguien, y llega a la muerte como un

---

<sup>35</sup> *PhG*, p. 343.

<sup>36</sup> *Ibid.*

recién nacido. Así como en el último esbozo de sistema de Jena hombre y mujer ocasionan la disolución de la familia que ellos mismos forman cuando intentan dominarse el uno al otro —el hombre con abierta violencia, la mujer con ardid—, la conciencia ética se dirige ahora a “someter a la realidad contrapuesta por la violencia, o a engañarla”<sup>37</sup>. En la confrontación los poderes éticos se desconocen tan profundamente como en la armonía: no hay en el otro la expresión de otra ley, ni la acción de otro sujeto ético, sino pura injusticia. En clara alusión a *Antígona*, Hegel precisa la confrontación: la conciencia de la ley divina halla en la acción de la otra ley “contingente violencia humana”, mientras que la conciencia de la ley humana se indigna ante “la terquedad egoísta (*Eigensinn*) y la desobediencia del interno ser-para-sí” de quien se le enfrenta en nombre de la otra ley<sup>38</sup>. En general, la forma de la autoconciencia ética, desencadenada por la acción, es ya el medio para la destrucción de la armonía.

Al hablar del mundo ético, en la sección anterior, conciencia ética y actuar real fueron considerados rasgos esenciales de la ley humana, o del Estado. A ello correspondía la reducción del individuo a una “sombra sin atributos” en la ley divina, o de la familia. Ahora resulta que en el orden apacible del mundo ético, donde armonizan familia y Estado, el individuo permanece hundido en la irrealidad. Sus trabajos son cosechados por el Estado y la familia bendice esta desaparición como un tránsito tan natural como el nacer. Ahora toca considerar el paso de la conciencia ética a la acción, independientemente de si puede ser recogida en la armonía de los poderes éticos. Ahora se hacen visibles la acción y la conciencia ética individuales incluso fuera de la esfera del Estado. Ello es extraño al mundo ético: la eticidad no estatal, la que gira alrededor del individuo, aparece como conciencia de individuo y como meta de acción individual. Esto es precisamente lo que marginaban el ritual fúnebre y la venganza. El sujeto de la justicia que ellos hacen no es un individuo finito, sino la imagen ideal del muerto en la memoria colectiva: es ‘el muerto’ quien se venga y quien pasa a nueva vida en relación con la familia. Tan pronto, entonces, como se pone la ley divina como contenido de la conciencia real actuante, empieza a disolverse el mundo ético. No es casual que Hegel resumiese la armonía de dicho mundo en la relación de hermana y hermano, o en la de esposa y esposo, pues la cohesión del mundo ético sólo puede expresarse,

---

<sup>37</sup> *PhG*, p. 344.

<sup>38</sup> *Ibid.*

a fin de cuentas, en los términos de la ley divina. En este lenguaje no hay palabra para el actuar individual decidido. Si se toma, en cambio, la determinación de la ley humana al pie de la letra, se está hablando ya del individuo real, de quien se postula inmediatamente que es superado por el sujeto universal de la acción del Estado. Pero este carácter decidido no es necesariamente idéntico con la realidad y la justificación del Estado. También la ley divina de la familia cría carácter. En el carácter, por tener lados opuestos, se produce una simplificación de la ley ética que es, tarde o temprano, la perdición de su mundo.

### 2.1. *El agua del olvido y el “derecho del saber”*

La ley humana tiene que atravesar esta individualización, haciéndose voluntad de un sujeto actuante, y así su mundo está expuesto a los errores. La falibilidad aparece aquí incluso como consecuencia de la identificación del individuo real con la ley ética, o como el precio que tiene que pagar por su carácter decidido. Bajo el poder de la ley ética, la autoconciencia que se tiene a sí misma resueltamente como conciencia de la substancia, queda fijada en el momento de la negación absoluta del objeto: “Pero la conciencia ética ha bebido del cáliz de la substancia absoluta el olvido de toda unilateralidad del ser-para-sí, de sus metas y de sus propios conceptos y por ello también ha ahogado en esta agua del Estigio toda esencialidad propia de la objetividad, quitándole toda significación independiente. Su derecho absoluto es, por esto, que al actuar según la ley ética no encuentre en esta realización nada distinto a la consumación de esta ley misma y que el acto no muestre nada más que lo que el actuar ético es. —Lo ético, como la absoluta *esencia* y el absoluto *poder* a la vez, no puede soportar la inversión (*Verkehrung*) de su contenido”<sup>39</sup>.

La figura concreta del acto resulta de un proceso de otorgamiento de sentido en que determinados cambios reales se muestran éticamente necesarios y le están dados a la conciencia ética como realización de su esencia. Si se ha de realizar como tal actuando, la conciencia ética tiene que recibir del contexto social la determinación de su acto y renunciar, a fin de cuentas, a su autonomía formal. Esto es obviamente una especie de olvido de sí mismo, pero Hegel no lo ve como un olvido accidental o evitable, pues

---

<sup>39</sup> *PhG*, pp. 344-345.

la configuración concreta del acto por interpretación de la finalidad ética no es producto de la relación de la conciencia consigo misma, sino que surge, muy por el contrario, precisamente mediante la represión social de tal independencia formal. La conciencia ética se pone en marcha hacia la realización de la substancia y, al hacerlo, se despidе de la conciencia crítica del conocimiento, echa sombra sobre el problema de la falibilidad y olvida la diferencia entre ser y aparecer.

Si esta complicación de la conciencia ética con el espíritu de su tiempo fuera evitable, si ella pudiera darse sentido práctico por pura reflexión, al margen de la historia, entonces el error de conocimiento no tendría relevancia ética y la tragedia griega sería incomprensible. Lo que ocurre en ésta con el error de conocimiento es que a través de él la conciencia epocal de la adecuación del acto a los fines éticos se divide: por un lado aparece la conciencia epocal como la razón de la ceguera, por otro, como el camino obligado hacia la autoconciencia. La culpa trágica habla claramente de las fronteras de la época y marca los pasos de la historia del espíritu. Porque el error de conocimiento que destruye el carácter significa que el individuo, compelido a actuar por el poder de las relaciones éticas, no pudo encontrar otro modo de realización personal que este actuar culpable ante la realidad de sus relaciones sociales. Es, en otras palabras, un engaño colectivo que desemboca en un desengaño letal para el individuo. Tan letal, como vital fue para él, a la hora de actuar, encomendarse a la realidad en que todos confiaban.

Hegel lee en la tragedia griega un pensamiento que había quedado al margen de la tradición filosófica, por lo menos desde Platón y Aristóteles hasta Kant, y que se había mantenido en vida sin embargo hasta entonces en el campo literario: la existencia pasajera, aparente, de una conciencia que se realiza en la práctica depende del despliegue de una actividad, y en ello el acto resulta ser un medio de la conciencia para *convencerse engañosamente a sí misma de la unidad de finalidad consciente y realidad*.

Esta contemplación de todo actuar como medio de autoengaño de quien actúa revela un círculo que los filósofos han querido romper introduciendo la fundamentación cognitiva de la *praxis*. Desde la perspectiva dramática, la conciencia se confía, en virtud de su eticidad, a la unidad de voluntad y realidad que sus propios actos ponen en escena, hasta que se encuentra con el acto consumado y contempla en él, por vez primera, la mera necesidad de realidad ética que la arrastró a confiarse de este modo. La presentación filosófica de esta unidad de realidad y libertad (sea en la

vinculación aristotélica de vida política y teórica o en la idea kantiana de una organización teleológica de la naturaleza según el fin supremo) sólo pregunta por las condiciones bajo las que esta concordancia es *posible*, supuesto el caso de que exista en verdad, y deja caer el resto, es decir, los fenómenos de la inversión del sentido de la acción, bajo la descuidada noción del mal, donde no ve otra cosa que la ausencia del bien.

Hegel, como los trágicos, se interesa en cambio por la inversión como estructura básica de la realidad. Su asunto es más bien mostrar que la inversión de la finalidad o la catástrofe de la visión epocal tienen lugar *necesariamente* en la consumación del acto. Así observa él la disolución de la autonomía formal de la conciencia en las *certezas surgidas socialmente* de la época e interpreta esta disolución como momento constitutivo del acto, y la inversión de los fines de esta conciencia epocal por el acto consumado la interpreta como señal del devenir histórico espiritual que es la realidad propiamente dicha, la más abarcadora.

Con el agua del olvido Hegel se refiere entonces también a las construcciones filosóficas de la coincidencia de libertad y realidad, en cuanto tienen que ver con la configuración de acciones reales. La visión teleológica, tan importante como es para hacer confluír datos antropológicos y reflexión ética en vistas a un orden normativo concreto, aparece aquí del lado del acto, donde reina la ceguera trágica. A la hora de la motivación, cuando el pensamiento se dedica a querer y a emprender, no hay caos ni casualidad en el resultado de la acción, al realizarse la potencialidad, sino orden y legalidad reconocible por el hombre. Hegel llama a este presupuesto formal y trascendental de todo actuar “el derecho absoluto de la conciencia ética”. Invocando este derecho se actúa como si la existencia empírica fragmentada en legalidades aparentes fuera éticamente irrelevante. Este derecho del saber postula que el actuar ético avanza quitándole mundo, parte tras parte, a la existencia fenoménica, con cuya ganancia configura un mundo ético sustraído a la casualidad. Según esta conciencia, la realidad sacada a luz por el actuar ético está regida sólo por la ley ética. De forma que todo lo que el actuar ético toca, adquiere el valor permanente de la conformidad con los fines de la libertad. La ceguera es precisamente esta *reivindicación teleológica de lo potencial*.

Es ceguera ética tomar a las consecuencias subjetivamente no queridas del acto por mera existencia irrelevante para la voluntad. La conciencia ética percibe siempre unilateralmente el acto consumado, como si no se hubieran realizado también a través de él posibilidades ajenas a ella. Esta

unilateralidad es sin embargo su condición fundamental, y por ello su derecho (lo que no quita que pueda y deba morir en su ley, como se dice). El asunto lo analiza Hegel sistemáticamente en la parte sobre moralidad de la *Filosofía del derecho*. La idea de que el individuo sólo puede ser llamado a responsabilidad sobre aquello que estuvo en su intención antes de consumar el acto expresa formalmente la esencia de la conciencia ética, pero al precio de dejar sin contenido a la razón práctica. La presencia de este tema, inclusive sus referencias a Edipo, en la *Filosofía del derecho*, advierte de la conexión profunda entre el formalismo ético y la confianza desmedida en la acción pública. El moralismo es un síntoma del avance de una ceguera que proviene de la esfera del Estado y muestra sus efectos originariamente en los caracteres heroicos antiguos. La noción, es más, la vivencia de *praxis* en la antigüedad clásica y, ahora, la existencia histórica de la eticidad del Estado, están caracterizadas por el oscurecimiento de los fenómenos de inversión, oscurecimiento que ha sido agravado por la filosofía moral.

## 2.2. El “derecho de la esencia” y las dos culpas

Pero volvamos al cauce principal de esta investigación, y al proyecto central de Hegel. La pretensión del filósofo es recuperar el significado de la inversión trágica del sentido de la acción, acostumbrando para ello su mirada a una luz proveniente de la tradición dramática. Su objetivo no es, sin embargo, distinguir radicalmente entre el acercamiento teórico a lo ético y el modo específico de revelar significado que se cultiva en la tragedia. Se trata más bien, para él, de elevar al concepto, en un nuevo tipo de saber teórico, el contenido verdadero de las representaciones dramáticas. El método de esta captación es, en términos generales, establecer un modelo del acontecer trágico que pueda operar luego como pauta de producción del orden ético. Corresponde analizar ahora el procedimiento seguido para construir el modelo o paradigma.

Ello nos conduce a retomar la dialéctica de los horizontes éticos. Parece que el procedimiento para transformar la temida inversión en un movimiento constitutivo de la eticidad es interpretarla como manifestación de una ley ética oculta y sin embargo tan obligatoria como la ley manifiesta que motivó a actuar.

### 2.2.1. La culpa de Edipo

Al definir el derecho de la autoconciencia, Hegel menciona varias veces que “entre en pugna con el divino *derecho* de la *esencia* (*Recht des Wesens*)”<sup>40</sup>. Contra la unilateralidad de la conciencia ética “la realidad tiene fuerza propia”. Cómo reclama la esencia sus derechos en contraposición a la autoconciencia, es algo que se explica por medio del concepto de culpa, analizando la relación de la autoconciencia actuante con su acto. La *Fenomenología* continúa su ruta después de este análisis considerando el proceso de descomposición de la eticidad del Estado por obra de la acción estatal misma cuando en ella prima la acción individual humana.

Por el acto se divide la autoconciencia ética en lo “activo” y “la realidad negativa que se le contrapone”<sup>41</sup>. En su estado indiviso, dicha autoconciencia es “la simple certeza de la verdad inmediata”, cuya inmediatez ya está perdida con sólo el comienzo de una acción individual. Pues lo absolutamente válido, como se lo vive elementalmente, no necesita tomar la forma del querer y actuar particulares, y al contrario, los anula, para no ser confundido con la existencia contingente. Ahora bien, la autoconciencia actuante es arrojada a su disociación interior justamente por el carácter decidido de su actuar, porque se olvida a sí misma como existencia particular y no percibe su actuar como tal, sino como movimiento divino y puramente universal. Entre el acto consumado y el actuante se abre una diferencia, la culpa, bajo cuyo poder tiene que padecer la autoconciencia ética. Ella no es capaz de negar ni la universalidad de la ley ética ni la complicación de su acto finito con fines que le resultan ajenos: “el actuar mismo es este dividirse entre afirmarse por sí y, frente a esto, afirmar una realidad ajena y exterior”<sup>42</sup>. El padecimiento bajo la culpa no está en cargos de conciencia por no haber sido uno consecuente consigo mismo, sino en la hostilidad con que se muestra de pronto otro poder ético.

En nombre de la propia conciencia hay que rechazar este fin ajeno a la voluntad que se entromete en la propia acción y no aceptar tal condicionamiento sin derecho. Pero lo trágico es percibir en lo ajeno también de otro modo lo propio, como Edipo tuvo que reconocer en el mensajero de Corinto al hombre que lo salvó de morir recién nacido, y hacer otros reconocimientos aún peores. La destrucción de la realización humana

---

<sup>40</sup> PhG, p. 344.

<sup>41</sup> PhG, p. 346.

<sup>42</sup> *Ibid.*

de la ley ética por fuerza de potencias extrañas y contrarias a los fines conscientes del hombre es el modo de manifestarse un poder ético oculto en la misma acción humana.

La ley por naturaleza no revelada a la autoconciencia ética se da a conocer en la contrariedad encontrada por el acto “como una entidad (*Wesen*) vulnerada y ahora enemiga, que exige venganza”<sup>43</sup>. Independientemente de si se trata de la ley divina o de la humana, la ley desconocida y vulnerada adquiere los rasgos de la venganza, la cual, por lo visto hasta ahora, es un momento de la acción ritual característica de la ley divina. Llama la atención la complejidad de las superposiciones: la acción abierta, el medio humano por excelencia, es la forma en que el héroe, paradójicamente, realiza la ley divina; y la venganza, forma de la ley divina, es el modo como la ley oculta sobresalta a quien actúa abiertamente. Así que la polaridad que en el mundo ético representa a dos esferas sociales paralelas, se ha convertido en la acción ética en la característica de los dos momentos sucesivos de cada acción. Ahora se ve que no importa quién actúe, sea Edipo por los vivos o Antígona por los muertos, ha de empezar subsumiendo a la ley divina bajo la humana de la acción, para terminar subsumiendo esta pretendida autonomía del actuar bajo el proceso de manifestación de una naturaleza divina que devora al sujeto finito.

La entidad que exige venganza, al aparecer sólo mediante la contrariedad material, anónima, que sigue al acto, no se enfrenta a la autoconciencia como otra autoconciencia con quien pudiera luchar —es pues sólo un espíritu o una percepción extraña pero activa de la misma acción autoconsciente, algo así como la realidad desde el punto de vista de Tiresias. Lo subterráneo se ha vuelto momento de la acción y del carácter como lo demoníaco de la apariencia heroica. De este modo los meros hechos hablan de la doble naturaleza de la ley ética y el error humano trae la ruina del orden vigente manifiesto. Con este poder de las cosas se ha mostrado la forma definitiva de actuar de los poderes éticos más allá de la eticidad antigua, la forma como obran en el mundo del espíritu enajenado de sí e imperan aun bajo las cómicas circunstancias de la vida moderna.

En este sentido vincula Hegel la forma general de la culpa trágica, la que figura en *Edipo rey* de Sófocles y se resume en el concepto aristotélico de *hamartía*, con su concepción de la contraposición trágica de dos movi-

---

<sup>43</sup> PhG, p. 347.

mientos éticos con iguales derechos. Bajo este enfoque, el error de conocimiento éticamente relevante (*hamartema*) se deja reconocer en su pleno significado cuando el reverso contrariador del acto hace el trabajo de la destrucción de la existencia finita de la autoconciencia. Este trabajo de destrucción es como el funeral ejecutado por la familia y la venganza ejecutada por el muerto mismo —es un obrar sin sujeto individual finito, una marejada de espíritu que se lleva todo lo mortal. Su fuerza impersonal es proporcional a la fuerza de la convicción práctica del individuo, a la resolución del acto ético que se prometía salvación abarcadora. “La realidad mantiene oculta dentro de sí la otra cara, la ajena al saber, y no se la muestra a la conciencia tal como es en y por sí —no le muestra al hijo el padre en el agresor a quien él mató, no le muestra la madre en la reina que tomó por esposa. Un poder esquivo a la luz acecha a la autoconciencia, el cual salta a la vista recién cuando el acto ha acontecido y se abalanza sobre él; pues el acto consumado es la contradicción superada del yo que sabe y de la realidad que está frente a él”<sup>44</sup>.

La culpa de Edipo tiene lugar mediante un error de conocimiento que fue adquirido inconscientemente junto con el impulso para actuar y se hace reconocible sólo en el acto consumado. El reconocimiento sobreviene precisamente por la fuerza que tiene el actuar para sacar a luz lo potencial. El error de conocimiento de Edipo no tendría consecuencias trágicas, ni tampoco relevancia ética, si no hubiera conducido a una transgresión de la ley ética oculta. No es secundario en este asunto el hecho de que el asesinado por Edipo sea precisamente su padre, y que la mujer de otro que él consigue sea precisamente su madre. Este énfasis de Hegel en la ley oculta, que es su interpretación de la *hamartía* aristotélica, tiene buena base en el texto del *Edipo rey* de Sófocles. La característica central de su trama es, a saber, que la investigación de un delito grave —la muerte violenta de Layo, el rey anterior— da paso gradualmente, mediante una serie de asociaciones compulsivas, a una investigación personal de Edipo sobre sus relaciones de parentesco<sup>45</sup>. Lo hegeliano, empero, es cristalizar esta forma dramática en un concepto de la estructura de la *praxis*. Según Hegel, la culpa del actuar autoconsciente que se guía por las certezas del tiempo es la transgresión de la ley divina, en lo cual hay más que un símbolo del olvido de las diferen-

---

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> Un análisis somero de la trama se encuentra en: Sófocles, *Edipo rey*, traducción e introducción de Ciro Alegría Varona, Lima: Unión Latina, 1996, pp. 17-23.

cias mantenidas en el espíritu de la familia; la poesía trágica, según Hegel, dice en verdad que el poder del Estado, o la acción efectiva y exitosa según las leyes públicas y manifiestas, descansa sobre la explotación del espíritu de la familia, se nutre de la extracción sin retribución de los frutos materiales y espirituales del quehacer familiar. La *erinia* de lo subjetivo vulnereado retorna a su manera por sus derechos y es así como al Estado lo desgarran los particularismos.

### 2.2.2. *La culpa de Antígona*

Hegel define la culpa específica de Antígona distinguiéndola de la de Edipo, con lo cual establece dos formas básicas de la culpa. Por lo que tenemos visto, la culpa edípica arraiga en el error de conocimiento y se despliega como el entusiasmo en el actuar público y la autoafirmación de la conciencia ética. Corresponde ahora definir la de Antígona, que parece aún más sutil y, a la vez, abarcadora. Antes de eso tenemos que tomar en consideración la forma doble de esta tragedia. Es la tragedia de dos, motivo frecuente en Sófocles, pero en ningún otro texto tan importante como en éste, cuyo desenlace Karl Reinhardt ha llamado “Doppeluntergang”: doble catástrofe.

Como la culpa de Antígona es esencialmente distinta a la de Edipo, es plausible la idea de que la de Creonte, en cambio, le sea semejante. En el caso de Creonte se trata también, según Hegel, de un error de conocimiento que es cometido en el trance de actuar enérgicamente a favor de la *polis* y es una transgresión impensada del derecho divino de la familia. Se hace necesaria ahora, con el fin de explicar el acto de Antígona, una consideración más detallada del acto de Creonte, en especial porque el acto de Antígona no es simplemente un proceso paralelo que obedece a otra ley, sino que aparece como el poder surgido del acto consumado de Creonte y se vuelve contra él, aniquilándolo. Esto nos conduce a la pregunta por el significado de la prohibición del funeral con la que Creonte castiga al muerto Polinices por atacar en alianza con fuerzas enemigas la ciudad de sus padres para apropiarse del poder.

Por testimonios de Tucídides y Jenofonte estamos informados de que había en el Atica una ley según la cual quien era encontrado culpable de alta traición o robo sacrílego, y condenado por esta causa, no podía ser

enterrado en suelo ático<sup>46</sup>. Pero impedir en absoluto el funeral reteniendo el cadáver de forma que los deudos no pudieran honrarlo tampoco fuera del Atica era, al contrario, un sacrilegio. Ya en la *Iliada*, en la escena final, cuando el viejo rey de Troya se humilla ante el héroe enemigo y asesino de su hijo para pedirle que le devuelva su cadáver, aparece la obstaculización del funeral como un acto de extrema soberbia. El funeral aparece todavía más claramente en las *Coéforas* de Esquilo, la pieza central de la *Orestíada*, como un derecho divino de la familia que el poder estatal tiene que respetar: lo insostenible para Electra y Orestes es el “entierro insultante” de su padre asesinado, quien habría tenido mejor suerte si hubiera muerto en tierras extrañas, como tantos compañeros suyos, porque así tendría una tumba digna de él y habría dejado un recuerdo brillante para sus hijos; en su propia patria, en cambio, los tiranos que lo asesinaron lo enterraron sin justicia en un lugar inaparente, aprovechando su parentesco con él precisamente para arrinconar su recuerdo, por lo cual prohíben que Electra lo llore a los ojos de todos y hacen durar esta situación mientras Orestes permanece desaparecido.

Sobre este trasfondo se distingue en qué consiste el error de Creonte: si bien el acto de Polinices es punible en el sentido de la ley, la pena es endurecida ilegalmente por Creonte con una finalidad de control del orden interno del Estado: disuadir una posible conspiración de los partidarios del muerto en la ciudad<sup>47</sup>. La intención de este acto coincide en algunos rasgos generales con la ley, según la cual se castiga al traidor aún después de

---

<sup>46</sup> “Según este decreto exijo juzgar a los estrategos, y, por Zeus, si vosotros lo decidís, a Pericles el primero, mi allegado —es para mí una vergüenza estimar más a aquél que a la ciudad entera—. Pero si preferís otro, juzgarlos según la siguiente ley, la que hay contra los saqueadores de templos y traidores: si uno traiciona a la ciudad o roba objetos sagrados, sea juzgado ante un tribunal, si fuese condenado, que no sea enterrado en el Atica, y sus bienes sean confiscados.” Jenofonte, *Helénicas*, introducción, traducción y notas de Orlando Guntiñas Tuñón, Madrid: Gredos, 1985.

<sup>47</sup> “Pero después de haber enfermado, murió; y algunos dicen que se envenenó voluntariamente, después de pensar que no era posible cumplir lo que él había prometido al rey. Su tumba se halla, pues, en Magnesia de Asia, sobre la plaza del mercado, porque él gobernaba este país... Pero sus parientes dicen que sus restos fueron llevados a su patria e inhumados en el Atica a escondidas de los atenienses, porque no estaba permitido enterrarle, ya que se hallaba desterrado por traición.” Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, traducción y notas de Vicente López Soto, Barcelona: Juventud, 1975.

<sup>48</sup> La amenaza abierta de Creonte a los traidores encubiertos, de los que sospecha que han transgredido por dinero la prohibición de los honores fúnebres, corresponde a la relación de Estado y sociedad después de que éste, en la urgencia de actuar en su propia defensa, ha perdido de vista a la ley divina. Cf. *Antígona*, vv. 288-299.

muerto impidiendo su entierro. Pero la ley precisa que se debe impedir su entierro *en el Atica*, con lo cual deja abierta la posibilidad de que se desentierre al cadáver y a su comunidad de deudos. Al impedir en absoluto el funeral, prohibiendo a los hombres acercarse al cadáver y reservándolo a los animales de rapiña, el decreto de Creonte cumple con la exigencia de que no se lo entierre en el Atica, pero va más allá. Esta exageración o desmesura no está excluida explícitamente por la ley que conocemos, pero sí por la ley no escrita que se expresa como vigente en Homero y los trágicos. Si Creonte no puede elevar ninguna pretensión de derecho a la medida concreta de obstaculizar mediante una guardia la reunión de una comunidad de deudos alrededor del cadáver, es porque lo prohíbe la ley no escrita de la familia, no porque ello se deduzca lógicamente de la ley que era de público conocimiento. Su culpa es, entonces, exclusivamente una falta contra la ley no escrita de la familia.

¿Acaso está implicado en el concepto de negar algo, el que se lo niegue sólo en particular y no en general? ¿Qué hay de ilógico en interpretar la prohibición de enterrar en el Atica como una prohibición de enterrar en general? La interpretación contraria, la que entiende “en el Atica” como una restricción, debe mostrar qué sentido especial tiene esta restricción, o bien por qué tiene sentido hacerla. Tendría que decirse algo como: las razones del Estado para prohibir el entierro en el Atica no pueden ir tan lejos como para impedirlo en absoluto, porque ello sería atentar contra otra norma fundamental. Ahora bien, lo peculiar del derecho vulnerado por el Estado (y no sólo en este caso extremo, según Hegel), es que rige en silencio. Recordarse unos a otros, en público, los miembros de una familia, sus deberes para con el lazo que los une es una situación extrema en que se muestra y reconoce que la familia ya está desgarrada. No es razonable, entonces, esperar que la familia dé razones públicamente contra un Estado que la violenta. Ella sabe que su fuerza reside exclusivamente en la piedad y la reverencia que inspiran, antes de todo discurso público, en la intimidad de la conciencia, sus actos de piedad hacia el muerto.

El desconocimiento de la ley de la familia por parte de Creonte se produce, igual que en la tragedia de Edipo, en el acto mismo de la efectiva toma del poder. Edipo mata a su padre un día y al otro entra a Tebas, asume el poder del muerto y se casa con su madre. Creonte decreta la prohibición absoluta del funeral en pleno campo de batalla, ante los cadáveres de los hermanos que acaban de morir uno a manos del otro, en el mismo acto en que asume la conducción del Estado. Hay una gran diferencia entre ambas

formas de manifestarse el desconocimiento de la ley de la familia: mientras el acto de Edipo está ya consumado al iniciarse su tragedia, faltando sólo darlo a conocer, a lo cual se dedica el drama, el acto de Creonte, como es un decreto, deja un espacio entre la proclamación y la ejecución, espacio que sólo puede ser llenado por la acción culpable. Así, mientras en *Edipo rey* el tiempo trágico trae reconocimiento de lo sucedido tiempo atrás, en *Antígona* trae la consumación de un sacrilegio anunciado. La medida de Creonte no conduce a sus consecuencias sacrílegas mientras no está consumada. Ello ocurriría sólo con la aniquilación definitiva de la comunidad de deudos.

De esto se trata a lo largo de la tragedia de Antígona y Creonte. Este cuenta al principio, implícitamente, con que la comunidad de deudos —posibles conspiradores, para él— se disolvería por sí sola después de anunciada su prohibición bajo pena de muerte, lo cual es confirmado parcialmente por el comportamiento de Ismena. Antígona, al contrario, infringe la prohibición dos veces, una subrepticamente y otra a la luz del día. La repetición de la acción prohibida indica la principal aspiración de la comunidad de deudos, que es atestiguar la supervivencia del difunto en el espíritu de la familia, más allá de todo límite temporal. Pero ello implica a la vez que, ante la falta repetida a plena luz del día, el Estado no puede sino cumplir la condena pronunciada. Antígona misma hace inevitable que llegue la consecuencia de la pena de muerte, el sacrilegio que estaba implícito, previsto, pero todavía no consumado, en el momento en que Creonte dio el edicto. Y esta diferencia entre condena y ejecución, inexistente en los actos no controvertidos del Estado, surge y se agranda en este caso, porque, en su consumación, el acto muestra tener otro sentido. Si no se consuma, queda tipificado sólo según una ley, la del Estado. Pero si se consuma, constituye la figura de un sacrilegio atroz de la ley de la piedad familiar hacia los muertos.

Sin tener todavía clara conciencia de su error, Creonte intenta mantener separadas su medida de gobierno y la muerte de Antígona, cambiando la forma de la ejecución: ella sería emparedada viva en un espacio subterráneo, y con alimentos, de forma que su muerte no ocurriese directamente por mano del gobierno. La forma original del castigo, que fuera lapidada por los mismos ciudadanos, se había vuelto entre tanto impracticable, pues los ciudadanos tenían por bueno el acto de Antígona. En esto, Tiresias le echa en cara a Creonte el haber *invertido* el orden natural: al viviente, lo ha arrojado al abismo del mundo subterráneo, dándole una tumba por hogar,

y al muerto, lo retiene aquí sin enterrar. El emparedamiento de Antígona es el reverso de la prohibición de enterrar al muerto, reverso que, al mostrarse, consume el trastrocamiento del mundo ético por obra de la tiranía, así como la servidumbre de Electra en su propia casa, la represión de su llanto, es la contraparte del entierro insultante de Agamenón en las *Coéforas*.

La estrategia de la tiranía consiste en desactivar la construcción social de la imagen ideal del enemigo muerto del Estado y, con ello, impedir el surgimiento de una comunidad autónoma de deudos. La meta de esta persecución del recuerdo es que la imagen ideal del individuo muerto no pueda resurgir como un poder hostil en ningún futuro ni lugar, por más remotos que sean. Para que desaparezca el recuerdo, la comunidad de deudos tiene que ser sacada de este mundo sin dar lugar a más muertos y más tumbas, porque el recuerdo se reconstituye a través de éstos.

La tiranía cree que puede y debe excluir la posibilidad de una confrontación real con las fuerzas que surgen del poder enemigo. Ello se debe a que reclama para sí toda la naturaleza y todo el sentido de la familia o de las esferas de los fines particulares, como lo vimos más arriba. Por ello borra los límites del control estatal sobre la memoria colectiva e intenta quebrar en un punto determinado la autonomía esencial de esta actividad social. Creonte sobrecarga el funeral, en el caso de Polinices, con significado político y lo reduce de tal modo a una acción humana, como lo son las acciones políticas. Desconoce así que hay actos de autonomía espiritual frente al Estado a los que el poder del Estado no puede extenderse bajo ninguna circunstancia, ni siquiera para asegurar la paz, porque sólo consigue lo contrario.

Cuando Creonte, advertido por Tiresias de su error, corre a liberar a Antígona, ella se ha ahorcado ya dentro de su prisión. Ella consume el acto de Creonte. Y con eso no hace más que “asumir el acto de la destrucción”, lo mismo que hace la familia cuando entierra a su muerto. Ella “añade el movimiento de la conciencia”<sup>48</sup> a la descomposición inconsciente del cadáver de su hermano cuando le da honras fúnebres, pero también se lo añade a su propio morir dispuesto por la violencia impersonal del Estado, cuando ella consume su muerte con sus propias manos. Toda su acción, desde el diálogo con Ismena hasta el suicidio, sucede en el sentido de la ley divina que le fue impartida junto con su carácter. No puede hacer otra cosa que realizar sin miramientos la injusticia bajo la que tiene que sufrir, pues se

---

<sup>48</sup> PhG, p. 333.

la impone el poder (meramente) real del Estado. Este es buen momento para intentar definir la culpa de Antígona y precisar sus diferencias con la culpa de Edipo.

¿Pero de qué culpa se habla, si la resistencia contra lo ilegal de una medida de gobierno, por lo menos en nuestra visión moderna de las cosas, no es delito? Hegel mismo precisa que Antígona “*conoce de antemano* [antes de actuar] la ley y el poder” contra los que ella actúa, y que “los toma por violencia e injusticia, por una contingencia ética”<sup>49</sup>. Desafía, reta a un poder que ella misma tiene por ilegal y ocasiona con ello la consumación de un delito. En nombre de la ley de la familia, que es tomar entre manos la destrucción del cadáver y así integrar en sí la fuerzas inconscientes que tienden a desgarrarla, va tan lejos en esta realización consciente de la fuerza que ella misma padece, que carga con la culpa del otro, la culpa de quien la destruye a ella misma: “El acto consumado invierte su punto de vista (*Ansicht*); la *consumación* misma pronuncia que lo que es *ético* tiene que ser *real*; pues la realidad de la meta es la meta de la acción. La acción pronuncia directamente la unidad de la realidad y la substancia, pronuncia que la realidad no le es casual a la esencia, sino que a nada que no sea verdadero derecho le es dada la unión de ambas. Considerando esta realidad y considerando su propio actuar, la conciencia ética tiene que reconocer su contrario como realidad suya, tiene que reconocer su culpa; *porque sufrimos, reconocemos que hemos errado*”<sup>50</sup>.

El delito de Antígona es la participación consciente en la consumación del delito de Creonte. Ya que ella no podía actuar de otro modo que en el sentido del funeral, tomó en sus propias manos la violencia injusta que inevitablemente tenía que sufrir y la completó, dándole conciencia. Semejante al “poder esquivo a la luz” que salta en el momento final del acto, Antígona hace sufrir a Creonte su propia injusticia, pero se vuelve a sí misma momento o instrumento del culpable acto humano, despidiéndose así de la pureza, de la bella eticidad en que antes vivió. El extraño plural de su frase ante la tumba tiene un significado preciso: con mi sufrimiento hago que ustedes sufran, para que comprendan que han cometido inconscientemente el error que yo, conscientemente, y sólo por conseguir esta comprensión, he llevado hasta sus últimas consecuencias. De aquí en adelante, la aparición de la ley ética no podrá separarse de esta mediación por

---

<sup>49</sup> *PhG*, p. 348.

<sup>50</sup> *PhG*, *loc. cit.* *Antígona*, v. 926.

el acto. Como “conciencia ética individual” (*Gesinnung*), lo ético tiene que ganarse a partir de ahora de entre sus experiencias, exponiéndose al error y a la culpa.

En este final no puede reconocerse, pues, una victoria de la familia. La ley divina se ha transformado en la fuerza de inversión universal que hace mostrarse el reverso de todo, su verdad oculta. La fuerza de consumación que el “poder esquivo a la luz” dirige contra el acto es sólo la misma violencia que fue ejercida por el acto mismo. Así interpreta Hegel la otra frase de Antígona, cuando dice que el poder contrario a ella “no sufre mayor mal que el que hace”<sup>51</sup>. Siendo el derecho divino de la esencia, *el espíritu de lo subterráneo se ha convertido en el momento reflexivo del acto*, y así, como anunciador del destino, está sometido al Espíritu mismo.

Los poderes éticos participan ahora de la “obra inconclusa” del despliegue y superación de la actividad histórica “que avanza incontenible hacia el equilibrio de ambos [poderes]”<sup>52</sup>. Cuanto más consciente y plenamente sometidos se encuentran, como momentos del actuar, al destino, su acercamiento a un nuevo equilibrio es a la vez profundización de la alienación. Por esto la conciencia alienada de lo ético encuentra en sus motivaciones ideales sólo impulsos para seguir avanzando en la alienación. En la confianza, reconstituida teleológicamente, en una *praxis* asegurada por el poder objetivo y por la idealización del yo empírico, los poderes éticos siguen actuando como las fuerzas de la descomposición de todo orden objetivo. Entre ellos crece entonces sólo el “estado de necesidad y del entendimiento”<sup>53</sup>, es decir, la sociedad civil de la que Hegel se ocupa en la *Filosofía del derecho*.