

# HÉGEL INTERPRETA A SÓFOCLES

*Alicia García Fernández\**

## RESUMEN

Dos opciones son posibles a la hora de abordar el estudio de los textos clásicos de la antigüedad: una es la interpretación literal del texto, llevada a cabo por filólogos e historiadores del pensamiento y, otra, es la interpretación alegórica, llevada a cabo por ciertos filósofos y otro tipo de hermeneutas. Sin entrar a valorar cada ninguna de estas dos posturas, nuestra tarea aquí será la de mostrar la significación de la *Antígona* de Sófocles para el pensamiento de Hegel.

**PALABRAS CLAVE:** Conciencia. Estado. Ética. Dialéctica. Historia universal. Ley. Tragedia.

## ABSTRACT

Two options are possible when dealing with the study of ancient classical texts: one is the literal interpretation of the text, carried out by philologists and historians of thought and another is the allegorical interpretation, carried out by certain philosophers and other hermeneuts. Without value the different positions, our work will show how Hegel interpreted Sophocles' *Antigone*.

**KEYWORDS:** Mind. State. Ethic. Dialectic. Universal history. Law. Tragedy.

---

\* Doutoranda do Programa de Doctorado en Humanidades de la Universidad Carlos III de Madrid. Colaboradora no Instituto de Investigación, Innovación y Documentación Educativa del Ministerio de Educación Español e colaboradora do Instituto Lucio Anneo Séneca en la Universidad Carlos III de Madrid. E-mail: [alicia\\_garcia\\_fernandez@hotmail.com](mailto:alicia_garcia_fernandez@hotmail.com)

## 1. Introducción

Hegel, como hombre de su tiempo, no fue ajeno a las pasiones y al interés que despertó el mundo griego en su época.<sup>1</sup> Su primer contacto con los clásicos griegos fue en el centro de Enseñanza Secundaria Humanística de Stuttgart, los cuales ya entonces prendaron al joven Hegel.<sup>2</sup> Este amor hacia los griegos fue aumentando y consolidándose con los años, hasta llegar a resultados verdaderamente decisivos desde el punto de vista teórico para su producción filosófica.<sup>3</sup>

Entre sus extensísimas lecturas de los clásicos griegos, encontramos la de la *Antígona* de Sófocles, a la que consideró “una de las obras de arte más sublimes, en todos los aspectos, de todos los tiempos”. Ello se debe a que el interés de Hegel por esta tragedia no es fruto sólo de su excelencia literaria o de su sentido político y religioso, sino de su alcance filosófico.<sup>4</sup> El esplendor que ante su mirada irradiaba esta obra queda

---

<sup>1</sup> El interés por el helenismo en el siglo XIX es un tema que ha sido abundantemente estudiado. Véase G. Billeter, *Die Anschauungen von Wesen des Griechentums*, Leipzig, 1911; E. M. Butler, *The Tyranny of Greece over Germany*, Cambridge, 1935; W. Rehm, *Griechentum und Goethezeit*, Berna, 1952 y J. Taminiaux, *La Nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idealisme allemande*, La Haya, 1967.

<sup>2</sup> La fascinación que Hegel sintió por Sófocles se remonta al verano de 1787, cuando Hegel trató de traducir *Edipo en Colono*. Sin embargo, no es posible ordenar en una clara secuencia temporal las fases de reflexión que condujeron a la primera cita explícita de Antígona, la cual ronda entorno a finales del invierno de 1795 o principios de la primavera de 1796.

<sup>3</sup> El interés de Hegel por la antigüedad griega ha sido ampliamente estudiado. Véase J. Hoffmeister, *Hegel und Hölderlin*, Tubinga, 1931; L. Schirollo, “Hegel und die griechische Welt. Nachleben der Antike und Entstehung de ‘Philosophie der Weltgeschichte’ ”, *Hegel Studien*, Beiheft I, 1964; A. Banfi, *Incontro con Hegel*, Urbino, 1965; J. d’Hont (compiladores), *Hegel et la pensée grecque*, Paris, 1974 y D. Janicaud, *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris, 1975.

<sup>4</sup> Entre finales del siglo XVIII y principios del siglo XX, poetas, filósofos e intelectuales europeos sustentaron la difundida opinión de que la Antígona de Sófocles era, no sólo la más excelente de las tragedias griegas, sino una de las obras de arte más cercanas a la perfección que el espíritu humano hubiera producido jamás. Para un estudio acerca de cualquier interpretación cronológica y sistemática del tema de Antígona en las literaturas occidentales véase S. Fraisse, *Le Mythe d'Antigone*, 1974 y C. Molinari,

reflejado en la mención que de ella hace en muchos de sus escritos.<sup>5</sup> En 1802, cuando Hegel está escribiendo sobre derecho natural, se encuentra profundamente interesado por los temas específicos de conflicto entre el Estado y la familia, entre los derechos de los vivos y de los muertos, entre la decisión legislativa y ética consuetudinaria, temas fundamentales en la Fenomenología y, justamente, estos conflictos son los que expone en toda su crudeza la *Antígona* de Sófocles.

La importancia de las referencias a *Antígona* ha sido mencionada con frecuencia, aunque no se ha estudiado en detalle. Sin embargo, su incorporación a un discurso filosófico no debe ser desdeñada. El hecho de que Hegel se valga de Sófocles documenta toda la cuestión central de la cuestión hermenéutica entorno a la *Fenomenología*. En este estudio, nos ocuparemos de la lectura que el propio Hegel hace de la *Antígona* de Sófocles en el capítulo VI de la *Fenomenología del Espíritu*.<sup>6</sup> En el conflicto que protagonizan Creonte y Antígona, adquiere plasticidad la figura de la conciencia que en la Fenomenología recibe el nombre de “espíritu verdadero”<sup>7</sup>. Nuestro propósito consistirá en destacar los aspectos que refieren al significado filosófico que Hegel proyectó en su lectura personal de *Antígona*, con el objeto de mostrar como Hegel a través de su interpretación dialéctica<sup>8</sup> del conflicto descrito en la tragedia dota a la

---

*Storia di Antigone*, 1977; C. M. Bowr, *Sophoclean Tragedy*, Oxford, 1944, pp. 67 y ss.; K. Reinhardt, *Sophokles*, Frankfurt, 1947, pp. 78 y ss.; W. Jens, “Antigone Interpretationen” en *Satura. Früchte aus der antiken Welt. Otto Weinreich zum 13 März 1951 dargebracht*, Baden-Baden, 1952, pp. 47 y 58; V. Ehrenberg, *Sophocles and Pericles*, Oxford, 1954, pp.31 y ss.; H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, University of California Press, 1971, pp. 116 y ss.

<sup>5</sup> En su obra *Filosofía del derecho* aparece como paradigma de la relación política entre el hombre y la mujer. En *Lecciones sobre la estética* aparece descrita como la obra de arte más excelente y satisfactoria de cuantas se han producido en el mundo antiguo y moderno. Mientras que en *Lecciones sobre la filosofía de la religión* se la considera como el ejemplo absoluto de tragedia por cuanto expone el choque entre las creencias religiosas profesadas por la familia y la legislación establecida por el Estado.

<sup>6</sup> Para la traducción, cf. G. W. F. Hegel, *La Fenomenología del Espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. F.C.E., México, 2000. En adelante citada como *FdE*.

<sup>7</sup> Cf. G. W. F. Hegel, *FdE*, pp. 261 y ss.

<sup>8</sup> Los estudiosos modernos rechazan la interpretación de Hegel, sostienen que

problemática expuesta en la *Fenomenología* de una profundidad y una coherencia indudables.<sup>9</sup>

## 2. Antígona y el Espíritu ético

La prosa de Hegel presenta dificultades peculiares. La mayor parte de la obra de Hegel ha llegado a nosotros en forma de notas de clase imperfectamente tomadas. Muchos de los textos anteriores a 1807 no estaban destinados a la publicación: son escritos juveniles, esbozos, borradores y fragmentos de notas personales. Su publicación se debe a la gloria póstuma del autor. No obstante, esos escritos tempranos y esencialmente personales se consideran hoy vitales para comprender a Hegel. Por otro lado, el carácter fragmentario de los textos tempranos<sup>10</sup> y de la misma *Fenomenología*, junto con su carácter provisional, didáctico, no se debe a un accidente biográfico. El discurso de Hegel está basado en una negativa a prestarle un carácter fijo y formal. Esa negativa es esencial a su método y hace engañosos los conceptos de “sistema” y de “totalidad” que habitualmente se atribuyen al pensamiento de Hegel.<sup>11</sup>

---

la interpretación no concuerda con el espíritu del drama de Sófocles ni con las significaciones literales del texto griego. La apología hegeliana de Creonte ha sido fundamentalmente desafiada por O. Ribbeck en *Sophokles und seine tragödien*, 1869, y por Wilamowitz-Möllendorf quien, en sus estudios sobre tragedia griega, caracterizó la muerte de Antígona como la de una mártir religiosa.

<sup>9</sup> La bibliografía secundaria en torno al interés de Hegel por la tragedia es abundante. En lengua inglesa, el trabajo más conocido es el de A. C. Bradley, “Hegel’s Theory of Tragedy”, en *Oxford Lectures on Poetry*, London, 1950. Este artículo, junto con las referencias de las exposiciones hechas por Hegel en sus escritos, pueden encontrarse en Hegel, *On Tragedy*, A. y H. Paolucci (compiladores), New York, 1962. Véanse especialmente L. McKay, “Antigone, Coriolanus and Hegel”, *Transactions of the American Philological Association*, 1962 y O. Pöggeler, “Hegel und die griechische Trgödie”, *Hegel Studien*, Beiheft I, 1964.

<sup>10</sup> El texto, aunque abundante, está hecho a partir de las notas de clase de los seminarios de Hegel en Kojève entre 1933 y 1939.

<sup>11</sup> Un estudio muy esclarecedor sobre las dificultades del estilo de Hegel es el de A. Koyré, “Hégel à Iéna” en *Études d’histoire de la pensée philosophique*, Paris, 1971. Otro trabajo acerca de las técnicas orales de persuasión utilizadas por Hegel es el de T. W. Adorno, “Stoikeinos oder Wie zu lesen sei”, *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt, 1963.

El Espíritu ético o verdadero corresponde a la primera figura de la conciencia que aparece en el capítulo VI de la *Fenomenología*.<sup>12</sup> Dicha figura representa para Hegel el momento en el que el espíritu se hace efectivamente real en la unidad de eticidad y subjetividad, llevada a cabo por primera vez en la *polis* tal y como fue concebida por los griegos.<sup>13</sup>

El espíritu es acción, proclama la *Fenomenología*, acción de una índole esencialmente agonística o conflictiva. Con este *ethos* el drama, y en particular el drama trágico, desempeña un importante papel en la exposición argumentativa del pensamiento de Hegel. La especulación en torno a una teoría de la tragedia no debe ser pues entendido como un añadido a las concepciones de Hegel, sino que por el contrario, representa un terreno de prueba y de validación de los grandes principios del historicismo de Hegel, tanto del desarrollo dialéctico de su lógica como del concepto central de conciencia en conflicto progresivo. Ciertas tragedias, como es el caso de *Antígona* por el conflicto que expresa, sirven a Hegel para dilucidar los mecanismos de progreso en los que se desarrolla el mundo. Todas las figuras anteriores (la conciencia, la autoconciencia y la razón) son, según Hegel, abstracciones del espíritu, es decir, figuras de la conciencia en las que el momento de la objetividad o del ser se encuentra separado del momento de certeza o subjetividad.

El espíritu, junto con las figuras posteriores de la conciencia ya no son abstracciones<sup>14</sup> sino figuras reales, históricas, y en vez de figuras de la conciencia se constituyen en cuanto que figuras de un mundo.<sup>15</sup> En Hegel la reflexión y la expresión se mueven constantemente en tres niveles: metafísico, lógico y psicológico, este último abarca a los otros dos en la medida en que trata de hacer explícitos los procesos de conciencia que generan y estructuran operaciones metafísicas y operaciones de tipo

---

<sup>12</sup> La Fenomenología del Espíritu ha generado una amplia bibliografía secundaria. Dos de los trabajos más importantes son el de J. Hyppolite, *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel*, Paris, 1946 y el de A. Kojève, *Introduction à la lectura de Hegel*, Paris, 1947.

<sup>13</sup> El ideal en que cobra cuerpo la *polis* y el problema del carácter autodestructor de este ideal persistirán en el centro de las enseñanzas de Hegel.

<sup>14</sup> Cf. G. W. F. Hegel, *FdE*, p. 260.

<sup>15</sup> Cf. G. W. F. Hegel, *FdE*, p. 261.

lógico. Estos tres niveles conceptuales se trasponen continuamente, como ocurre en la lectura que Hegel hace de *Antígona*.

Para Hegel, Grecia fue el primer pueblo que ha encarnado al espíritu. En su opinión, la idea de Grecia supone la primera representación digna de la humanidad.<sup>16</sup> Sin embargo, el equilibrio de esta hermosa vida ética es inestable porque sólo posee una verdad inmediata, de forma que los conflictos de tipo dialéctico no tardan en aparecer. Este es el caso del conflicto entre la familia y el Estado, o dicho de otro modo, el conflicto entre la ley divina y la ley humana, que para Hegel queda representado de forma paradigmática en el conflicto entre Antígona y Creonte. Esta precisión obliga al lector a buscar no la apariencia coincidente con la tragedia clásica, sino la verdadera causa que explica su inserción en un conjunto expositivo más extenso. Por ser el reflejo de un sistema dialéctico de valor general, el relato de *Antígona* se llena de múltiples significaciones: al mismo tiempo que narra el conflicto entre los dos sistemas legislativos (el religioso y el político) que rigen la vida humana en una ciudad, simboliza toda una serie de aspectos fundamentales de la realidad del espíritu. La estructura del conflicto establece, entre los diferentes sectores, relaciones de orden analógico: categorías éticas, niveles funcionales, tipos de acciones y de agentes, jerarquía de conflictos dialécticos, jerarquía de figuras de la conciencia. En cada ocasión los diversos elementos implicados se llaman y se responden.

Hegel hace una interpretación alegórica,<sup>17</sup> en la que se pone en

---

<sup>16</sup> Véase C. M. Bowra, *Sophoclean Tragedy*, Oxford, 1944, pp. 67 y ss.; K. Reinhardt, *Sophokles*, Frankfurt, 1947, pp. 78 y ss.; W. Jens, “Antigone Interpretationen” en *Satura. Früchte aus der antiken Welt. Otto Weinreich zum 13 März 1951 dargebracht*, Baden-Baden, 1952, pp. 47 y 58; V. Ehrenberg, *Sophocles and Pericles*, Oxford, 1954, pp. 31 y ss.; H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, University of California Press, 1971, pp. 116 y ss.

<sup>17</sup> La *Antígona* de Hegel está, respecto de la heroína de Sófocles, en una relación de eco transformador; esa relación (con su paradoja de fidelidad a la fuente y con sus enunciados autónomos y contrarios) es lo que constituye la vitalidad de la interpretación. Aquí, la interpretación del texto clásico, en palabras de implica una responsabilidad en tanto que implica un posicionamiento de tipo moral e intelectual. Véase cf. G. Steiner, *Antígonas. La travesía de un mito universal por la historia de Occidente*, Barcelona, 1984, p. 58.

lenguaje trágico lo que en la *Fenomenología* representa uno de los momentos del espíritu. Según Hegel *Antígona* ejemplifica uno de en la vida del espíritu. Siendo así que el cometido de este relato es el de explicar, recomponer y descomponer la aparente armonía de la eticidad:

El mundo ético, el mundo desgarrado en el más acá y en el más allá, y la visión moral del mundo son, por tanto, los espíritus cuyo movimiento y cuyo retorno al simple sí mismo que es para sí del espíritu veremos desarrollarse y como meta y resultado de los cuales emergerá la autoconciencia real del espíritu absoluto.<sup>18</sup>

El mérito de Hegel en este sentido, consiste en habernos ofrecido una nueva forma de interpretar la tragedia,<sup>19</sup> a la cual hace girar en torno a un único motivo: el conflicto entre la ley divina y la ley humana, y que Hegel describe del siguiente modo:

La ley pública del Estado está en abierto conflicto con el íntimo amor familiar y el deber para con el hermano: la mujer, Antígona, tiene como *pathos* el interés familiar; Creonte, el hombre, el bienestar de la comunidad. Combatiendo contra la propia ciudad natal, Polinices había caído ante las puertas de Tebas y Creonte, el soberano, amenaza con la muerte, mediante una ley públicamente difundida, a quién dé el honor de la sepultura aquel enemigo de la ciudad. Pero Antígona no puede aceptar esa orden, que sólo afecta al bien público del Estado, y cumple como hermana con el sagrado deber de sepultura por la piedad de su amor hacia su hermano. Invoca entonces la ley de los dioses subterráneos del Hades, los internos del sentimiento, del amor, de la sangre, no los dioses de la luz de la vida libre y autoconsciente del pueblo y del Estado.<sup>20</sup>

Hegel problematiza así la cuestión del sujeto ético, al que por cierto

---

<sup>18</sup> Véase: G. W. F. Hegel, *FdE*, p.261.

<sup>19</sup> En el período que va de 1797 a finales de 1799 y en fragmentos tales como el 280 y el 397, puede observarse una incipiente teoría de la tragedia en Hegel.

<sup>20</sup> Véase: G. W. F. Hegel, *FdE*, pp. 341-342.

denomina “la razón que legisla examina leyes” en el capítulo anterior.<sup>21</sup>

De acuerdo con esta descripción, el núcleo de la tragedia se sitúa en el enfrentamiento entre Antígona y Creonte, quienes encarnan, respectivamente, el derecho de la familia y del Estado en tanto que legalidades potencialmente enfrentadas pero universales y fundamentadas en la divinidad. La pregunta que se nos plantea, en este caso, es la de saber quién está en posesión de la verdad, ¿Antígona o Creonte? En semejante situación, pronunciarse a favor de uno y en contra del otro equivaldría a una interpretación moral del conflicto. Interpretación con la que Hegel no estaría de acuerdo, puesto que un conflicto moral presupone un tipo de sujeto que no se dió en la polis griega, esto es un sujeto libre que pudiera elegir el contenido de su acción para poder ser responsable de ella y, en consecuencia, culpable o inocente. Esta no es la situación de Antígona o la de Creonte, que no pueden elegir sus acciones, porque al ser héroes trágicos están destinados por su propio ser a actuar como lo hacen:

En esta representación, el movimiento de la ley humana y de la ley divina tiene la expresión de su necesidad de individuos en quienes lo universal aparece como un pathos y la actividad del movimiento como un obrar individual, que da la apariencia de lo contingente a la necesidad de dicho movimiento.<sup>22</sup>

Ambos personajes, en tanto sujetos éticos, reciben de la *polis* esa sustancia ética como objeto universal de su voluntad particular. Son grandes individuos que aprehenden este contenido universal superior y hacen de él su fin. No pudiendo elegir no son, por tanto, ni culpables ni inocentes en un sentido moral, situándose así en el plano de la eticidad, de carácter objetivo y público, el cual trasciende el horizonte de la moralidad subjetiva.<sup>23</sup> Antígona

---

<sup>21</sup> Cf. G. W. F. Hegel, *FdE*, pp. 246 y ss.

<sup>22</sup> Véase G. W. F. Hegel, *FdE*, pp. 280-281.

<sup>23</sup> Los principales puntos pueden esquematizarse del siguiente modo: todo conflicto supone división y división de uno mismo; el conflicto y el choque son atributos necesarios del despliegue tanto de la identidad individual como de la identidad pública. Pero como la vida no puede dividirse, ya que representa la meta del ser auténtico en tanto que unidad, el conflicto engendra la culpa trágica. Hegel atribuye a este esquema



y Creonte son individuos de pasión, en los que lo en sí y por sí aparece de forma apasionada: “(...) parecen seguir sólo su pasión, su libre albedrío, pero lo que quieren es lo universal; este es su pathos”.<sup>24</sup>

La pasión es la energía de su yo y, como pasión, aparece en ellos como lo en sí y por sí sin diferencia con respecto de la idea. El interés de la pasión particular de Antígona y Creonte ha de ser entendido entonces como inseparable de la realización de lo universal, del espíritu absoluto. Los héroes de nuestra tragedia a través de los ojos de Hegel, toman su justificación del espíritu oculto que llama a la puerta del presente, del espíritu para el que el mundo presente es una cáscara que encierra un fin y una problematicidad distintos de los aparentes. Antígona y Creonte no son individuos cualesquiera, sino unos individuos que se caracterizan y desmarcan del resto por no haber deseado y tampoco realizado una mera figuración u opinión, sino lo que creían justo y necesario y que se ha revelado en su interior. Sólo en el sometimiento por igual de ambas partes se cumple lo justo absoluto y hace su aparición la sustancia ética. Actúan conforme a lo que debe hacerse porque son órganos del espíritu universal y su fin se ajusta al fin del espíritu existente en sí y por sí.

### **3. Antígona como conflicto trágico**

Antígona concentra todo su ser en hacer valer frente al Estado el derecho a sepultura de su hermano muerto, adoptando hacia su hermano una actitud universal de consideración que está por encima del amor que pueda sentir hacia él. Creonte, por su parte, sólo busca defender el derecho absoluto del Estado. Cada uno de ellos lucha por seres concretos con derechos diferentes y sus móviles particulares coinciden con intereses generales, por tanto ambos son individuos éticos, seres inmediatamente universales. Pero, si ambos encarnan una legitimidad ética, ¿por qué chocan entre sí?

---

además un designio metafísico y ontológico.

<sup>24</sup> Cito la traducción de José Gaos en G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, revista de occidente, Madrid, 1974. En adelante citada como *LHF*. En este caso véase G. W. F. Hegel, *LFH*, p. 92.

Hegel interpreta el mundo ético de la *polis* como un mundo dividido en dos esferas: la de la familia y la del Estado, cada una con su propia sustancia ética, es decir, con su propio sistema de leyes y costumbres, las cuales rigen las relaciones de los individuos que se inscriben en ellas. O dicho de otro modo, lo ético para Hegel contiene en sí dos realidades ligadas a dos perspectivas distintas de la realidad, una en la que rige la ley humana y en la otra la ley divina. El conflicto trágico no es un conflicto entre el deber y la pasión o entre dos deberes, es el conflicto entre dos planos de existencia, uno de los cuales es considerado sin valor por el que actúa pero no por los demás. El agente, el actor trágico, no tienen conciencia de haber obrado como un criminal pero como se le castiga, tiene la impresión de sufrir un “destino” absolutamente injustificable pero que el admite sin tratar de comprender.

La familia es interpretada como el suelo del que surgen los individuos que más tarde se integraran en el Estado como ciudadanos. En cuanto tal, está subordinada al Estado, del mismo modo que la esfera de lo particular lo está al reino de lo universal. Sin embargo, la familia posee al mismo tiempo una significación universal, en la medida en que es una sustancia ética que tiene su validez independientemente del Estado. En tal situación, cuando la legalidad ética del Estado, aparada en su interés universal, coarta la legalidad ética de la familia, ambas esferas entran en conflicto. El hombre no puede alcanzar una auténtica posición ética y autoconsciente fuera del Estado. Pero el Estado supone una totalidad de pensamiento, una totalidad concebida y habitada por el intelecto; por otro lado, la religión es fruto de la imaginación humana (*als ein lebendiges, von der Phantasie dargestellt*, “como una presencia viva representada por la fantasía”). Entretejidos con estas preocupaciones, en fragmentos cronológicamente opacos, se encuentran el germen de una teoría de la tragedia hegeliana.

El Estado representa la comunidad de los ciudadanos, es decir, de los individuos que en opinión de Hegel tienen lo universal como fin consciente y trabajan por su realización. No obstante, el Estado tiende a ver en la familia un enemigo potencial que, al preservar los derechos de sus miembros en tanto que individuos particulares, amenaza su jurisdicción universal. El Estado no puede consentir que haya una esfera de derecho

independiente de la suya. Por eso, cuando la familia afirma su propio derecho frente al del Estado, este menosprecia la legalidad de la familia e impone su propia legalidad, tal como hace Creonte con Antígona (a la que ve como un enemigo interior de Estado) en la tragedia. Inevitablemente el Estado procurará absorber esta esfera familiar en su propio ejercicio de poder y en su orden de valores. Sin embargo, si lo lograra por completo, destruiría no sólo al individuo sino también a las unidades de procreación de las que el Estado obtiene sus recursos militares y políticos. De modo que el Estado, aun en el momento del conflicto, concede honores divinos a la dimensión doméstica, éticamente privada, de la existencia.

Frente al Estado, que sólo puede mantenerse reprimiendo la singularidad, el destino ético de la mujer en la familia es la preservación del conocimiento sagrado de los lazos familiares, tan esenciales como las relaciones universales de ciudadanía. Pero como el Estado no puede suprimir la familia porque la necesita como suelo para su subsistencia, el conflicto entre ambos, a través de las figuras del hombre y la mujer, deviene irreconciliable. Familia y Estado tienen derecho a existir, cada uno de ellos ejerce su propio derecho contra el otro, pero, dada la legitimidad de ambas esferas, ninguno de ellos posee un derecho absoluto frente al otro y, en consecuencia, el conflicto no puede resolverse con el triunfo de uno sobre el otro:

El movimiento de las potencias éticas, la una con respecto a la otra y el de las individualidades que las ponen en vida y en acción, sólo consigue su verdadero término cuando ambos lados experimentan el mismo declinar. En efecto, ninguna de las dos potencias tienen una sobre la otra una ventaja que le permita ser un momento mas esencial de la sustancia.<sup>25</sup>

De esta forma, al individuo sólo le son posibles dos tipos de relaciones éticas: o con la familia o con el Estado, pero como estas esferas no pueden permanecer por definición en una quietud inactiva, cuando una de ellas pasa a la acción para realizar su fin peculiar quiere imponer ese fin por encima del derecho de la otra, surge inevitablemente el conflicto

---

<sup>25</sup> Véase G. W. F. Hegel, *FdE*, p. 278.

entre ambas.<sup>26</sup> Este conflicto se reduce en último término para Hegel a un enfrentamiento entre géneros.<sup>27</sup> Veamos esto más detenidamente.

Este conflicto se debe a que el mundo ético de la ciudad ateniense: “(...) tiene como realidad universal al pueblo y la familia, pero como su sí mismo natural y como su individualidad actuante al hombre y a la mujer”.<sup>28</sup> Este enfrentamiento surge dentro del ámbito de la polis y tiene, por tanto, una significación espiritual, pues concierne al hombre y a la mujer en tanto representantes de las potencias éticas del Estado y la familia. Según esto, la mujer es “la directora de la casa y la guardiana de la ley divina”, mientras que el varón “es destacado a la comunidad política y encuentra en ellas su esencia autoconsciente”.<sup>29</sup> Se pone así en juego el “destino ético” de la mujer y el hombre en la sociedad política en tanto que ámbito de conflictos ineludibles entre dos esferas de derecho igualmente legítimas.<sup>30</sup>

En principio, el hecho de que la sustancia ética esté dividida no presenta problemas, ya que entre los dos códigos (dado que quienes los tienen que cumplir son personajes esencialmente diferentes) no se producen contradicciones. Cada uno pertenece a una esfera “natural” de derecho. Sin embargo, lo inevitable del destino (el espíritu absoluto desplegándose) trabaja para que el enfrentamiento se produzca. Esto es lo que sucede:

Sólo ve el derecho en uno de los lados y el desafuero en el otro (...) de las dos conciencias, aquella que pertenece a la ley divina sólo contempla en el otro lado un acto de fuerza humano y contingente;

---

<sup>26</sup> La tragedia es el fruto de dos concepciones típicamente helénicas, la de *Gesetz* (ley) y la de *Strafe* (castigo), concepciones fundadas en la relación agonística del hombre ateniense consigo mismo, con la naturaleza y con los dioses.

<sup>27</sup> La cuestión fundamental es clara: se trata de la posibilidad y de la naturaleza dinámica de la mediación entre el individuo y el Estado. Frente a Kant y Schelling, que permanecieron en la esfera inerte e idealizada del legalismo universal, Hegel identifica la suprema libertad humana con la forma más orgánica y global de comunidad cívica (*die höchste Gemeinschaft*). Esa identificación también implica, sin embargo, una relación polémica, agonística, autodivisora entre el hombre como “ser estatal” (*staatlich*) y el hombre con motivaciones familiares, económicas y de conservación.

<sup>28</sup> Véase G. W. F. Hegel, *FdE*, p. 271.

<sup>29</sup> Cf. G. W. F. Hegel, *FdE*, p.270.

<sup>30</sup> *Íbidem*.

y, por su parte, la que corresponde a la ley humana, ve en el otro la tozudez y la desobediencia del ser para sí interior.<sup>31</sup>

Hegel, además, se niega la posibilidad de que haya vencedores en este conflicto tal y como es planteado en Antígona, con lo que se ve obligado a cancelar la eticidad basándose en que la mujer (la cual representa a la familia) se opondrá siempre y de forma inevitable al gobierno (que es virilidad) convirtiendo por medio de intrigas el fin universal del Estado en un fin privado.<sup>32</sup>

Solamente cuando ambos lados se someten por igual se cumple el derecho absoluto y surge la sustancia ética, como la potencia negativa que absorbe a ambos lados como el destino omnipotente y justo”.<sup>33</sup>

La sustancia ética, por el hecho de ser inmanente a la circunstancia humana, polariza sus valores y sus imperativos entre el Estado y la familia. En la familia la ley divina tiene una triple condición: es natural, es inconsciente, es el ámbito del pueblo (*natürliches Gemeinwesen, bewusstloser Begriff y das Element der Wirklichkeit des Volks dem Volke selbst*). Este modo de ser es inevitablemente adversario del de la ley divina tal como ésta actúa en la religión de la *polis*. Esta oposición halla su manifestación central en el entierro de los muertos. Alrededor de este asunto de su dramatización en Antígona, Hegel concentra ahora las dualidades existenciales de hombre y sociedad, de vivos y muertos, de inmanencia y trascendencia, ideas que están subyacentes en la *Fenomenología*.

Lo trágico del conflicto radica, pues, en opinión de Hegel en: 1) En que las dos partes, consideradas por separado, tienen legitimidad debido a que cada una encarna en su esfera lo ético. Ambas tienen derechos que se excluyen, que no pueden cumplir con la condición kantiana de terminar donde comienza el otro. Tienen que extenderse a todo el ámbito, son dos encarnaciones diferentes de la necesidad que supone la sustancia ética. No son Antígona y Creonte, sino la familia y el Estado, mujer y hombre, y la

---

<sup>31</sup> Véase G. W. F. Hegel, *FdE*, p. 334.

<sup>32</sup> Cf. G. W. F. Hegel, *FdE*, p. 281.

<sup>33</sup> Véase G. W. F. Hegel, *FdE*, p. 279.

tragedia radica en el reconocimiento de esta aporía y su representación. 2) El conflicto es trágico también por cuanto que ninguna de sus partes puede llevar a cabo el contenido de su fin y de su carácter si no es negando el derecho de la otra, de forma que la realización de su deber está ligada inevitablemente a la ejecución de un delito contra la otra parte. 3) el conflicto deviene aún más terrible en tanto que cada contendiente defiende su derecho no sólo contra el otro, sino también contra sí mismo, puesto que en cada uno se dan las dos legalidades enfrentadas por cuanto pertenecientes al mismo tiempo a la familia y al Estado. Al alzarse contra el derecho del otro, Antígona y Creonte están violentando ese mismo derecho en ellos mismos: Antígona en la medida en que vive bajo el poder estatal de Creonte, debería obedecer al príncipe, mientras que Creonte en tanto que padre y esposo, debería respetar la santidad de la sangre y no contravenir la ley divina con sus mandatos.

En opinión de Hegel, su delito es necesario porque lo comenten desde su eticidad y por su eticidad. Asumen su culpa y no quieren ser inocentes; en consecuencia, el castigo que reciben como respuesta a su transgresión no conmueve porque suponga un destino desgraciado, sino porque su desgracia los honra absolutamente.

La conciencia ética (como autoconciencia) dado que está dividida a reflexionar sobre el ámbito de derecho que le es propio, tiene que representar dos puntos de vista diferentes y excluyentes. Este es el conflicto que Hegel trata de reconstruir en el enfrentamiento entre Antígona y Creonte. Las escisiones de las que Hegel nos habla, no parten de la libre voluntad de un individuo concreto (nivel que ya ha quedado sobrepasado) sino que suponen una esencia ética pura, es decir, se producen como consecuencia necesaria e inevitable del espíritu que se desarrolla a través de ellas por participación.

Para Hegel, la lectura de *Antígona* supone un testimonio documental de la ruptura que termino con la armonía de la eticidad y que dió paso a otra objetivación del espíritu encarnada por otro momento histórico diferente: “La figura ética del espíritu ha desaparecido y pasa otra a ocupar su lugar”.<sup>34</sup> Es por ello que resulta de vital importancia estudiar los intercambios metafóricos de su significación.

---

<sup>34</sup> Véase G. W. F. Hegel, *FdE*, p. 282.

#### 4. Superación del conflicto. El ocaso del mundo griego

Antígona muere condenada por Creonte y el suicidio de Hemón es el tributo que se cobran los penates. Sin embargo, en la tragedia, una ley ha prevalecido, la ley humana, la ley de la ciudad. Ello se debe a que los elementos particulares se traban en ardua lucha y una parte de ellos parece (en este caso la encarnada por Antígona), pero para Hegel en la ruina de lo particular tiene lugar lo universal:

La idea universal no se entrega a la oposición y a la lucha, no se expone al peligro; permanece intangible e ilesa, en el fondo, y envía lo particular de la pasión a que la lucha reciba los golpes. Se puede llamar a esto el ardid de la razón (...). La idea no paga por sí el tributo de la existencia y de la caducidad; lo paga con las pasiones de los individuos.<sup>35</sup>

La sustancia ética, muy cercana a la naturaleza y representada por el sexo femenino, resultaba demasiado inmediata: “la inmediatez tiene la contradicción de ser la quietud inconsciente de la naturaleza y la inquieta quietud autoconsciente del espíritu”. En ello radica que la esencia ética, en su feminidad originaria y en su inmediatez excesiva, se vaya a pique.<sup>36</sup> No obstante, una parte constitutiva de la escisión y el conflicto permanece. Así al difuminarse el espíritu ético, deja como resultado la universalidad formal, de tal forma que (en los conflictos entre familia y Estado) el individuo va emergiendo poco a poco desde la comunidad. Se quiebra lo universal encarnado en la vida ética de la polis y sus fragmentos dan origen a los distintos individuos. La forma plena de desarrollo de la eticidad es el Estado, suprema creación y manifestación del espíritu objetivo, porque sólo en el Estado encuentra el hombre una existencia racional.

Sin embargo, ningún Estado real cumple con la idea de Estado perfectamente y esta idea va logrando formas cada vez más plenas en su evolución. De esta forma, la superación del momento dialéctico que supone la polis griega tiene lugar con el Imperio romano (en especial durante el

---

<sup>35</sup> Véase G. W. F. Hegel, *LFH*, p. 97.

<sup>36</sup> Cf. G. W. F. Hegel, *FdE*, pp. 351-352.

período que va desde los Antoninos hasta Justiniano), con la aparición de la categoría de persona jurídica. Según esta categoría, todos los hombres, independientemente de su origen, podían obtener la ciudadanía romana y se les reconocía como portadores de derechos:

Y así como antes se habían ido a pique solamente los penates en el espíritu del pueblo, ahora los espíritus del pueblo vivos se van a pique, por medio de su individualidad, en una comunidad universal cuya universalidad simple es carente de espíritu y muerta y cuya vitalidad es el individuo singular, como singular. La figura ética del espíritu ha desaparecido y pasa otra a ocupar su lugar.<sup>37</sup>

Este es el fin que Hegel asigna al ideal del mundo griego. La eticidad sólo ha sido capaz de conducirnos a la necesidad, al enfrentamiento sin responsables pero con culpables,<sup>38</sup> a la igualdad de derechos del Estado y la familia. Al llegar a este punto, a Hegel no le queda más remedio que sostener que lo que llama eticidad es una forma del Espíritu limitada, superada y localizada, necesariamente singular. Un pueblo, el griego, la poseyó y no fue capaz de mantenerla porque, según la exposición de Hegel, ella misma era inestable pese a su aparente armonía.

Bajo la perspectiva de Hegel, el problema de los griegos, podría resumirse como una reconciliación insuficiente del en sí y el para sí del espíritu. Un caso como el planteado en *Antígona* no puede repetirse, nos dice Hegel, porque el plan divino tiene como objeto ir perfeccionándose en su evolución a lo largo de la Historia universal. Grecia, nos dice, tuvo sus héroes trágicos, pero la última etapa del Espíritu ya no los tendrá porque. “Han sacado de sí mismos lo universal que han realizado; pero esto no ha sido inventado por ellos, sino que existe eternamente y se realiza mediante

---

<sup>37</sup> Véase G. W. F. Hegel, *FdE*, p. 282.

<sup>38</sup> Cf. G. W. F. Hegel, *FdE*, pp. 278-279: “Porque sufrimos reconocemos haber obrado mal (...)” [Sófocles, *Antígona*, v. 926]. La culpa para Hegel se identifica con el dolor producido por el choque con el derecho del otro. Al producirse el choque, y en consecuencia el dolor y la culpa, entre las dos conciencias en las que la sustancia ética está dividida, asistimos sin remedio en opinión de Hegel al declinar de la eticidad. Para un análisis más detallado véase A. Válcárcel, *Hegel y la ética. Sobre la superación de la mera moral*, Barcelona, 1988.



ellos y es honrado con ellos”<sup>39</sup> y eso es lo más aterrador que la filosofía hegeliana presenta.

## Referencias

ADORNO, Th. W. *Gesammelte Schriften, Bd. 5: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*. Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

BANFI, A. *Incontro con Hegel*. Urbino: Argalia, 1965.

BILLETER, G. *Die Anschauungen von Wesen des Griechentums*. Leipzig: Teubner, 1911.

BOWRA, C. M. *Sophoclean Tragedy*. London: Oxford University Press, 1944.

BRADLEY, A. C. Hegel's Theory of Tragedy. In: *Oxford Lectures on Poetry*. London: Clarendon, 1950.

BUTLER, E. M. *The Tyranny of Greece over Germany*. Cambridge: University Press, 1935.

D'HONT, J. (comp.). *Hegel et la pensée grecque*. Paris: PUF, 1974.

EHRENBERG, V. *Sophocles and Pericles*. Oxford: Blackwell, 1954.

FRAISSE, S. *Le Mythe d'Antigone*. Paris: Armand Collin, 1974.

HYPOLITE, J. *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel*. Paris: Aubier-Montaigne, 1946.

HOFFMEISTER, J. Hegel und Hölderlin. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1931.

JANICAUD, D. *Hegel et le destin de la Grèce*. Paris: Vrin, 1975.

JENS, W. Antigone Interpretationen, *Satura. Früchte aus der antiken Welt. Otto Weinreich zum 13 März 1951 dargebracht*, Baden-Baden, 1952.

KOJÈVE, A. *Introduction à la lectura de Hegel*. Paris: Gallimard, 1947.

KOYRÉ, A. Hegel à Iéna en *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris: Gallimard, 1971.

LLOYD-JONES, H. *The Justice of Zeus*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1971.

---

<sup>39</sup> Véase G. W. F. Hegel, *LFH*, p. 92.

MCKAY, L. Antigone, Coriolanus and Hegel, *Transactions of the American Philological Association*, 93, University of California, 1962.

MOLINARI, C. *Storia di Antigone, da Sofocle al Living Theatre: un mito nel teatro occidentale*. Bari: De Donato, 1977.

PÖGGELER, O. Hegel und die griechische Tragödie. *Hegel Studien*, Beiheft I, Bonn, 1964.

REHM, W. Griechentum und Goethezeit, *Geschichte eines Glaubens* 3. Auflage. Bern und München, 1952.

REINHARDT, K. Sophokles. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1947.

RIBBECK, O. Sophokles und seine tragödien, *Sammlung gemeinverständlicher Vorträge*, 1869/70.

SCHIROLLO, L. Hegel und die griechische Welt. *Nachleben der Antike und Entstehung der Philosophie der Weltgeschichte*, *Hegel Studien*, Beiheft I, Bonn, 1964.

STEINER, G. *Antígonas. La travesía de un mito universal por la historia de Occidente*. Barcelona: Gedisa, 1984.

TAMINIAUX, T. *La Nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemande*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1967.

*Data de registro: 08/07/09*

*Data de aceite: 07/12/09*