



## ARTICULOS

# FREUD, HEGEL Y NIETZSCHE SOBRE LA TRAGEDIA CLASICA

(I)

PILAR PALOP JONQUERES

Oviedo

## I: PARTE INTRODUCTORIA



La Teoría del complejo del Edipo, contemplada desde una perspectiva meramente psicológica, tiene un interés bastante limitado y una dudosa verosimilitud. Pero cuando se analizan, en cambio, las Ideas filosóficas que subyacen a ella, cobra un espesor inusitado y se convierte en un tema de reflexión extraordinariamente sugestivo.

A la luz del análisis filosófico, la Teoría del complejo de Edipo aparece, principalmente y ante todo, como un modelo o paradigma del que Freud se sirvió para ilustrar el nacimiento de la conciencia moral. Porque dicha teoría contiene, en efecto, un ingenioso replantamiento del problema del delito primigenio, es decir, una nueva versión del mito del pecado original y, por tanto, una reinterpretación de la culpa, el remordimiento y el castigo.

En la interpretación freudiana, la culpa primitiva consistió, como se sabe, en el asesinato del padre ancestral por los hijos rebeldes. La teoría del complejo de Edipo presupone, además, que el delito vuelve a ser indefectiblemente recapitulado por todo nuevo vástago de la especie humana, pues cada niño, en algún momento de su infancia, imaginará matar a su progenitor, para compartir el lecho de la madre.

Pero lo que interesa de la teoría del complejo de Edipo no es tanto su contenido como su forma general: Freud ha buscado, para representar el mito del pecado

original, un modelo de absoluta universalidad, que pudiera predicarse de todos y cada uno de los sujetos humanos y que permitiera, de otro lado, entender la culpa como «delito cultural», i.e., como la propia trasgresión contra la naturaleza que implica la creación de cultura y el establecimiento consiguiente de normas jurídico-sociales.

Al tratar de ofrecer una reinterpretación profana del mito judío del pecado original, Freud se inscribe, además, en una clara tradición filosófica. Desde el s. XVIII y especialmente a partir del *Discours sur les origines de l'inégalité parmi les hommes* de Rousseau, el pecado original ha sido comúnmente interpretado, en el pensamiento europeo, como la pérdida del estado de naturaleza y como el origen de todos los males que se derivan de la civilización. Así lo han enfocado Kant y Hegel, imbuidos del espíritu de la Ilustración, pero también Marx y Engels (Cf. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*) e, incluso Kierkegaard (Cf. *El concepto de la Angustia*) y el mismo Nietzsche. Por cierto que Freud, frente a algunos de estos pensadores, se inclinará a diluir la importancia de los factores económico-sociales (desigualdad, propiedad privada, etc.) como causas del malestar cultural (1) y propenderá, en cambio, a achacar los

(1) Así, p.e., en *El Malestar en la Cultura* (Tr.: Ramón Rey Ardid, Madrid, Alianza 1970, pp. 54-55), tras comentar el ideario comunista, que aboga por la abolición de la propiedad privada para lograr una civilización más justa y benigna, observa Freud:

«No me concierne la crítica económica del sistema comunista; no me es posible investigar si la abolición de la propiedad privada es oportuna y convincente; pero, en cambio, puedo reconocer como vana ilusión su hipótesis psicológica. Es verdad que al abolir la propiedad privada se sustrae a la agresividad humana uno de sus instrumentos, sin duda uno muy fuerte, pero de ningún modo el más fuerte de todos. Sin embargo, nada se habrá modificado con ello en las diferencias de poderío y de influencia que la agresividad aprovecha para sus propósitos; tampoco se habrá cambiado la esencia de ésta. El instinto agresivo no es una consecuencia de la propiedad, sino que regia, casi sin restricciones, en las épocas primitivas, cuando la propiedad aún era bien poca cosa; ya se manifiesta en el niño, apenas la propiedad ha perdido su primitiva forma anal; constituye el sedimento de todos los vínculos cariñosos y amorosos entre los hombres, quizás con la única excepción del amor que la madre siente por su hijo varón. Si se eliminara el derecho personal a poseer bienes materiales, aún subsistirían los privilegios derivados de las relaciones sexuales, que necesariamente deben convertirse en fuente de la más intensa envidia y de la más violenta hostilidad entre los seres humanos, equiparados en todo lo restante.»

males de la civilización a factores de tipo biológico, relacionados con la vida instintiva y con el antagonismo entre principio del placer/principio de la realidad, sin olvidar tampoco el propio determinismo psicológico en el que se inscribe el complejo de Edipo.

Con todo, la más importante originalidad de Freud con respecto a la tradición a que aludíamos consiste en haber reformulado el propio mito del pecado original, fundiéndolo con otro mito distinto y ajeno a la tradición judeo-cristiana: la leyenda de Edipo, el tirano de Tebas. Frente a los autores anteriormente mencionados, Freud no se conformó con volver sobre el problema de la culpa originaria, para ofrecer una nueva versión del contenido a que su simbolismo alude, sino que transformó el propio simbolismo y, al parecer, con un acierto nada desdeñable, a juzgar por la trascendencia ideológica y sociológica que en el pensamiento contemporáneo ha alcanzado la teoría del complejo de Edipo.

Parece legítimo preguntarse por qué Freud habría elegido, para ilustrar el mito del pecado original y el nacimiento de la conciencia ética, precisamente el argumento de una tragedia clásica, el «Edipo rey» de Sófocles, escrita hace veinticuatro siglos y que, en principio no tendría por qué ser más representativa del destino humano que cualquier otra leyenda menos inverosímil.

No parece relevante conceder aquí demasiada importancia a los acontecimientos psicológicos que presidieron en Freud la formulación del complejo de Edipo (2). La vida privada de los pensadores tiene, sin duda, su importancia, pero existen otras líneas de causalidad que no pasan por la conciencia subjetiva y que la determinan y la envuelven con mucha mayor realidad que los acontecimientos inmediatamente vividos. En este caso, p.e., parece mucho más indicativo, para entender el privilegio concedido por Freud a la tragedia de Edipo, recordar ciertos hitos de una tradición histórico-cultural —en la que el creador del Psicoanálisis indudablemente vivió inmerso— que debieron, directa o indirectamente, influir en sus concepciones.

En efecto: antes de Freud, e incluso en su propia época, una serie de insignes filósofos tomaron la tragedia clásica como pretexto para elaborar una teoría de la ética. Así, tanto Hegel, en la *Fenomenología del Espíritu*, como Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación*, o Kierkegaard en *De la tragedia*, se interesaron por este género literario en calidad de expresión ética del alma griega y en calidad, asimismo, de símbolo general de ciertos conflictos morales con los que todo individuo humano se enfrentaría. De estos filósofos, sólo Hegel y Nietzsche se refirieron directamente a *Edipo Rey*. Schopenhauer trató de la tragedia en general, Kier-

kegaard se interesó sobre todo por *Antígona*, a la que Hegel, como es sabido, consagró sus más importantes comentarios. Pero, con independencia de que se refirieran o no directamente a *Edipo Rey*, el pensamiento que cada uno de estos autores vertió sobre la tragedia se relaciona de un modo u otro con las cuestiones que llevaron a Freud hacia la teoría del complejo de Edipo. Tales son, p.e., la cuestión del pecado o la culpa, de la libertad o el destino, del conflicto entre las diferentes instancias que presiden la elección moral, del tránsito de la naturaleza a la cultura, etc.

La elección por Freud del destino de Edipo para presentar o simbolizar el nacimiento de la conciencia moral aparece, a la luz de estos datos, no como el resultado de una decisión gratuita o de una ocurrencia arbitraria, sino como un episodio más de cierta tradición histórico-cultural. Así considerada, la teoría del complejo de Edipo parece constituir la plasmación categorial (psicológica) de ciertas Ideas que, formuladas ya por la filosofía de su tiempo, encontraron en el Psicoanálisis una realización particular.

El análisis de estas Ideas conferirá, por cierto, según creo, un espesor ontológico insospechado a la teoría freudiana y permitirá entrever por qué el complejo de Edipo ha logrado tan amplia popularidad y vigencia.

Indudablemente, el resucitado interés de los filósofos alemanes, sobre todo a partir de Hegel, por la tragedia clásica se explica en el contexto general de ese apasionado entusiasmo por el espíritu griego y por la Grecia antigua que, especialmente desde Winckelmann, impregnó la cultura alemana de finales del s. XVIII y principios del XIX (3). Se recordará que, en polémica con el neoclasicismo francés (con Corneille, sobre todo) los filólogos y literatos de esta época (Lessing a la cabeza de ellos) aspiraban a crear un drama genuinamente alemán ahondando, precisamente, en el modelo griego de la tragedia, a la que se consideraba de modo unánime como el exponente más depurado de la expresión artística. Fundidos, en el ánimo de aquellos estetas, los gérmenes de la Ilustración con las nuevas exigencias del Romanticismo, la tragedia clásica parecía poder ofrecerles una perfecta síntesis de ese equilibrio entre la razón y el sentimiento, entre la necesidad y la libertad, entre lo universal y lo particular que su ideario buscaba (4).

Cuando Hegel tome la tragedia como núcleo de sus reflexiones morales estará, pues, penetrando en un asunto que ha ejercido y sigue ejerciendo gran fascinación entre sus contemporáneos. Pero, a diferencia de Lessing, de Hölderlin (5) o de Goethe, p.e., para quienes la tragedia era, ante todo, un género poético, Hegel la con-

(2) E. Jones (Cf. *Vida y obra de Sigmund Freud*, Vol. I, tr.: Mario Karlinsky y José Cano Tembleque, Barcelona, Anagrama 1970, p. 325) atribuye la formulación del complejo de Edipo al autoanálisis que Freud emprendió a partir de Julio de 1897 y del que queda constancia en la correspondencia con W. Fliess. Habría sido, según esto, el examen retrospectivo de su propia infancia y de «la pasión hacia su madre y los celos que había sentido por su padre» (Jones, op. cit. p. 235) los que habrían revelado a Freud la realidad de ese fenómeno psicológico. Y así parece, en efecto, desprenderse de la carta de Freud a Fliess del 15-10-1897 (Cf. Freud: *Los orígenes del Psicoanálisis*, Tr.: Ramón Rey Ardid, Madrid, Alianza 1975, p. 224). Sin embargo, para comprender las causas determinantes de esa formulación, tan importante o más que los episodios psicológicos de la vida de Freud fue, sin duda, la situación general de la familia en los últimos años del imperio Austro-húngaro, situación que tan cuidadosamente han descrito A. Janik y S. Toulmin (Cf. *La Viena de Wittgenstein*, tr.: Ignacio Gómez de Liaño, Madrid, Taurus 1974, pp. 51-57). El estatus económico y social del patriarca en la familia burguesa de la Viena de los Habsburgo y sus relaciones con los hijos debieron ser factores determinantes de las preocupaciones (que luego heredarán los filósofos de la Escuela de Frankfurt, Adorno sobre todo) por la mentalidad autoritaria, el problema de la dominación, etc.

(3) Jacques Taminiaux, en su bellissimo libro *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand. Kant et les Grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel* (La Haya, Martinus Nijhoff, 1967) estudia con pormenor esa impregnación nostálgica por lo griego que inspiró a los más insignes representantes de la estética alemana, desde Winckelmann a Hegel. Taminiaux cita, entre estos estetas, a Herder, Goethe, W. von Humboldt o F. Schlegel, pero prefiere centrar su estudio en Schiller, Hölderlin y Hegel por estimar que fueron estas tres figuras las más representativas de un itinerario estético que, en polémica con Kant, culminó con el retorno definitivo del clasicismo de inspiración griega.

(4) Cf. F. Hölderlin: *Ensayos*. Tr.: F. Martínez Marzoa. Madrid, Ayuso, 1976. Sobre la tragedia como género poético ver, sobre todo, pp. 79-86.

(5) Schiller supo encontrar, como nadie, la forma de expresar este ideario. Véase, p.e. su obra *De la Gracia y la Dignidad* (Tr.: J. Probst y R. Lida. Buenos Aires, Nova, 1962) y, dentro de ella, léase, muy especialmente, el ensayo «Sobre lo patético», traducido por A. Dornheim, y dedicado al estudio de la tragedia, de sus orígenes, como género poético, en la Grecia antigua, así como de sus ingredientes emotivos, morales y estéticos.

templa como una figura de la eticidad y no solamente del arte. Sin duda, Hegel tenía una justificación para proceder así. Las *Cartas sobre la educación estética del hombre* de Schiller habían ya situado al arte como un peldaño necesario en el camino del universo ético (6). Hegel apreciaba en sumo grado las concepciones de Schiller, y así lo manifiesta en la introducción a la *Estética* (7).

Adviértase, además, que, para la concepción del idealismo —sobre todo del idealismo hegeliano— la estética y la moral no son sino dos —entre otras— manifestaciones de lo mismo —del Espíritu— en su múltiple despliegue. Por ello, el tránsito desde una concepción estética a una concepción ética de lo trágico no significará, en la filosofía de Hegel, un cambio esencial de perspectiva.

En la filosofía posthegeliana la consideración armónicamente asociada de lo moral y lo estético seguirá siendo una constante. La propensión a resaltar los aspectos morales de la obra bella y la dimensión estética de la conducta prevalecerán en la doliente filosofía del «asalto a la razón», tal vez porque, desesperanzados de poder fundamentar la opción ética en instancias intelectuales, tanto Schopenhauer como Kierkegaard o Nietzsche se inclinarán, más bien, a justificarla mediante categorías de la sensibilidad. Por ello mismo, la tragedia antigua, donde lo artístico y lo ético se enlazan en una trama única, constituirá un importante motivo de atención para estos pensadores. Ellos serán quienes, de hecho, desarrollen el tema kantiano de la sublimidad de lo trágico como espectáculo de lo bello que sobrecoge (Schopenhauer) y los que dejarán, asimismo, planteado el problema —que Freud rubricará con la teoría de la sublimación— del componente estoico (ético) de la actividad del artista.

Interesa, sin embargo, perseguir el tema de la tragedia en la filosofía con una minucia algo más detenida, a fin, sobre todo, de puntualizar con mayor finura esos hilos ocultos que, en la tramoya invisible del «subconsciente objetivo» (8) de Freud, movieron el desarrollo de la teoría del complejo de Edipo. Con ese fin trataremos de averiguar el papel de Hegel y Kierkegaard, Schopenhauer y Nietzsche asignaron a la tragedia clásica dentro de su filosofía y en qué términos llevaron a cabo su análisis.

---

## PARTE II: EL ANALISIS HEGELIANO DE LA ETICIDAD

---

Como se sabe, las páginas de la *Fenomenología del Espíritu* han hecho doblemente memorables a los personajes sofocleas de la trilogía tebana, y a Antígona muy

(6) Cf. Schiller, J.C.F.: *Cartas sobre la educación estética del hombre* Tr.: Vicente Romano García. Madrid, Aguilar 1969. Carta XXIII, pp. 125-130.

(7) Cf. Hegel, G.W.F.: *Aesthetics, Lectures on Fine Art*. Tr. al inglés por T.M. Knox. Oxford at the Clarendon Press, 1975, vol. I, pp. 61-62.

(8) La noción de «Inconsciente objetivo esencial» en G. Bueno: *Ensayos Materialistas*. Madrid. Taurus 1972, pp. 408-409.

especialmente. El apartado B,c,2, dedicado al Arte espiritual (dentro de la parte VII, que trata de lo que Hegel llama «la Religión del Arte») y, sobre todo, la parte VI, sobre la *Sittlichkeit*, tienen la tragedia clásica como motivo central, si bien tomada a modo de pretexto por Hegel para elaborar, en torno a los temas y a las figuras trágicas, una teoría de la Eticidad.

Hegel supo ver, antes que Freud, en los protagonistas de la tragedia, una encarnación de los conflictos que escinden la conciencia ética. El destino de Edipo y, fundamentalmente, el de Antígona, son tratados por Hegel como arquetipos del propio destino ético del hombre.

A diferencia de Freud, Hegel no trataba de buscar en los personajes trágicos el rostro simbólico de esa culpa originaria que habría marcado el porvenir de la humanidad. Como era habitual en su proceder, partía aquí de la realidad *in fieri* y suponía el mundo ético ya dado, e incluso plasmado en instituciones como la familia o la comunidad civil. No por ello dejaba, sin embargo, de vislumbrar, en cada uno de los delitos morales, la esencia misma del pecado por excelencia: la actividad del Espíritu. Pero esa cuestión la abordaremos más adelante.

Ha sido frecuente considerar las reflexiones hegelianas sobre la *Antígona* de Sófocles desde el punto de vista exclusivo del conflicto entre familia y sociedad civil. Sin duda esta interpretación es la primera y más transparente por lo que está, de suyo, justificada, y hasta debe tomarse como punto de partida. Pero, además de esa significación, las especulaciones de Hegel implican toda una teoría sobre la culpa, el castigo y la responsabilidad moral. Ello es lo que las hace particularmente significativas para entender ciertos conceptos psicoanalíticos posteriores, como la dualidad principio del placer/principio de la realidad, en cuanto asociada con el espectro familiar padre/madre, o como la propia noción de inconsciente, o la culpa entendida como delito cultural, etc.

En las líneas que siguen me propongo exponer el pensamiento de Hegel sobre la tragedia, tal y como se desarrolla en la *Fenomenología del Espíritu*, con el fin de averiguar, después, hasta qué punto las consideraciones hegelianas guardan relación con los conceptos psicoanalíticos. Examinaré, antes que nada, la distinción entre «ley de la familia»/«ley de la comunidad civil» que Hegel formula en el apartado de la *Sittlichkeit*. Esa distinción puede, según creo, quedar subsumida en otra más general, acuñada por G. Bueno: la dicotomía *Ética/Moral*. El análisis de esas dualidades axiomáticas arrojará, seguramente, alguna luz sobre la oposición psicoanalítica entre principio del placer/principio de la realidad. Pero, además, intentaré analizar, siquiera de forma breve, el espectro familiar padre/madre, tal y como Freud lo ha configurado, y en conexión con los principios normativos a que aluden las dicotomías que acabo de enunciar. Finalmente me centraré en el tema de la culpa, donde aparecen especialmente claras las relaciones entre Filosofía y Psicoanálisis.

### 1. Ley subterránea y ley manifiesta

Hegel —como es sabido— vió en la tragedia una alegoría de los antagonismos que desgarran lo que él llamó

«La substancia ética». Supuso que la eticidad no es algo simple e indiviso, sino una realidad que, al desarrollarse, queda escindida en dos instancias distintas: de un lado, la llamada «ley subterránea» o «derecho de las sombras»; de otro, la llamada «ley humana» o, también, «la ley de arriba que rige manifiestamente a la luz del sol». La primera de ellas es, según Hegel, la propia voz de la sangre y de la familia —la voz de los penates familiares— presidida por la *piedad* y que dicta los deberes de *filia* que unen, entre sí, a los consanguíneos.

*Philia*, en la acepción del término griego, significa, según Vernant (9) precisamente el afecto recíproco entre padres e hijos o entre hermanos y hermanas, en cuanto unidos por la identidad de carne y sangre:

«Le mot *philos*, qui a valeur de possessif et correspond au latin *suus*, designe d'abord ce qui est sien, c'est-à-dire pour le parent son proche parent. Aristote, à plusieurs reprises et à propos en particulier de la tragédie indique que cette *philia* repose sur une sorte d'identité entre tous les membres de la famille restreinte. Chaque parent est pour son parent un *alter-ego*, un *soi-même* déboublé ou multiplié. En ce sens la *philia* s'oppose à l'*éros*, au désir amoureux, qui porte sur un «autre» que soi, autre par le sexe, autre par l'appartenance familiale. Pour les Grecs, fidèles sur ce point à la tradition hésiodique, le commerce sexuel unit des opposés, non des semblables».

La piedad filial que une a los miembros de una misma stirpe es, para Hegel, «la ley divina». La presenta como una fuerza subterránea (interior) que, a pesar de que aparentemente descansa tan sólo en la sensibilidad, funda, de todos modos, una relación de naturaleza universal, es decir, un deber. Ese deber se orienta, como «fin positivo peculiar» a «lo singular como tal», i.e., al individuo en calidad de miembro irremplazable del grupo.

En efecto, el código de la ley subterránea hace, según Hegel, de cada uno de los miembros del grupo familiar una individualidad única, un ser singular y necesario (10) que guarda con los demás una relación específica y cuya persona resulta insustituible en el corazón de los otros. Por ello, ante esa legalidad, la muerte del familiar es el dolor más incomparable y por ello, también, el deber más sagrado del consanguíneo es dar sepultura al muerto, arrebatando su cadáver de esas fuerzas de la naturaleza que borrarían su memoria sin dejar huella (11) y preservando del olvido, al rendir culto al muerto, el recuerdo de aquella su singularidad.

Hegel encarna en Antígona la ley subterránea y divina. Ella, inconsolable ante el destino de Polinice, se convertirá en el símbolo mismo de la piedad familiar. El hermano muerto será, a sus ojos, una pura individualidad, espejo de la propia, porque entre ellos —dice Hegel— «el momento del sí mismo singular que reconoce y es reconocido puede afirmar aquí su derecho, pues

se halla vinculado al equilibrio de la sangre y a la relación exenta de apetencia. Por eso, la pérdida del hermano es irreparable para la hermana, y su deber hacia él, el más alto de todos» (12).

La ley humana es, por el contrario, identificada por Hegel con las normas de la comunidad civil, las del pueblo y las de la ciudad. El espíritu de esta ley se hace patente en la costumbre, pero se expresa de forma consciente en el gobierno y en la palabra del gobernante. Se trata —dice Hegel— de una «ley que rige manifiesta a la luz del día» (13) y cuya justificación no está en el individuo —como la de la familia— sino en los intereses generales de la comunidad, que trascienden siempre el bien particular de cada ciudadano. Creón presenta, en la interpretación hegeliana, las leyes de la ciudad. Es el político, que esgrime su razón de Estado, teñida de senilidad, frente al apasionado y juvenil arrebatado fraternal de Antígona.

Ante las leyes de la polis, los individuos no tienen, como ante la familia, el valor de seres irremplazables. Los ciudadanos son, para el político, perfectamente sustituibles unos por otros. El valor supremo es, ahora, la comunidad, la patria. Con relación a ella el individuo es algo abstracto, sujeto a derechos que concede la justicia y de deberes que exige el bien común. La infracción no conoce, aquí, excepciones y los deberes patrióticos tampoco las conocen. Ante tales deberes la muerte es un episodio natural y el Estado, a diferencia de la familia, nunca la contempla como el mal absoluto, porque a veces la defensa de la ciudad exige la muerte de los ciudadanos y en ese caso el holocausto por la patria es un tributo necesario y un honor.

La pugna entre Antígona y Creón, tal y como se desarrolla a lo largo de la tragedia de Sófocles, ha sido interpretada por Vernant como un exponente de los propios conflictos jurídicos que habrían existido en el derecho práctico griego. Observa Vernant que, careciendo los griegos, a diferencia de los romanos, de la idea de un derecho absoluto, fundado en principios y organizado en un todo coherente, se mostraban, por ello, mucho más sensibles a la coexistencia —no siempre armónica— de legalidades diferentes y superpuestas (14). De ahí, según Vernant, la presencia, en la tragedia clásica de un apretado vocabulario jurídico y de ahí, también, la predilección por temas de crímenes sangrientos. El conflicto entre Creón y Antígona constituiría, en la interpretación de Vernant (15) el reflejo de la situación antinómica entre la religión privada y familiar, centrada en el hogar doméstico y el culto a los muertos, y la religión pública de los dioses tutelares de la ciudad:

«Entre ces deux domaines de la vie religieuse il y a une constante tension qui, dans certains cas (ceux-là mêmes que retient la tragédie), peut conduire à un conflit insoluble.

(12) Ibid, p. 259.

(13) Ibid. 267

(14) Cf. «Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque». En: Vernant, J.P. y Vidal-Naquet, P. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, op. cit. en (9), pp. 21-40.

(15) Ibid., p. 34

(9) Cf. «Oedipe sans complexe» en: VERNANT, J. Pierre y VIDAL-NAQUET, P.: *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*. Paris, Maspero 1973, p. 89).

(10) Cf. Hegel, G.W.F.: *Fenomenología del Espíritu*. Tr.: Wenceslao Roces, con Ricardo Guerra. México, F.C.E. 1966, p. 264.

(11) Cf. Hegel: *Fenomenología del Espíritu*, op. cit. p. 265.

Comme l'observe le choryphée, il est pieux de pieusement honorer ses morts, mais à la tête de la cité, le magistrat suprême a le devoir de faire respecter son *krátos* et la loi qu'il a édictée. Après tout, le Socrate du Criton pourra soutenir que la piété, comme la justice, commande d'obéir aux lois de sa patrie, même injustes, même si cette injustice se tourne contra vous et vous condamne à mort. Car la cité, c'est-à-dire, ses *nomoi*, est la plus vénérable, plus sacrée qu'une mère, qu'un père et que tous les ancêtres ensemble» (16).

Así, la contienda entre dos legalidades igualmente sagradas: la de los valores familiares, ligados a la tradición heroica, y la de los nuevos valores democráticos, surgidos en la polis, presidiría pues, según Vernant, la vida de aquellos griegos para los que Sófocles escribió (17).

Hegel percibió claramente, en la tragedia sofoclea, esa colisión de legalidades diferentes sobre la que nos ilustra Vernant. Pero el análisis hegeliano de «Antígona» se plantea con un alcance todavía más profundo. Puede, sin duda, interpretarse a esta misma luz: como un intento de subrayar, certeramente, que todo individuo, siendo a la vez miembro de una familia y habitante de una ciudad, y debiendo simultáneamente venerar a los penates y obedecer a los *nomoi*, es decir, someterse tanto a las obligaciones familiares como a las civiles, participa de lleno en esa contradicción que hace difícilmente conciliables esos múltiples deberes. De hecho Creón, como gobernante que hace cumplir la ley general, vulnera la piedad familiar al condenar a Antígona a la muerte; ella, en cambio, obedeciendo a los dictados de la *filía*, ha infringido sus deberes de ciudadana. Pero esa interpretación, con todo y ser muy verdadera, no agota, sin embargo, el significado de las reflexiones hegelianas; Hegel quiere decirnos mucho más. No son tan sólo la familia y la ciudad, o la joven y el gobernante, los que se enfrentan en la contienda que Hegel nos describe; son, además, lo femenino y lo masculino los elementos que entran en pugna, y asimismo «el placer del goce» con «la virtud que goza de los frutos de su sacrificio» (18). Y precisamente esos otros ingredientes del desgarramiento ético, tal y como Hegel lo describe, son los que pueden aproximarnos a las relaciones entre la visión hegeliana y el Psicoanálisis (19).

## 2. Ética y Moral

El desgarramiento ético de que Hegel nos habla podría, seguramente clarificarse mucho más poniéndolo en

(18) Hegel: *Fenomenología del Espíritu*, op. cit. en (10), p. 270.

(19) En efecto, la interpretación monocroma de Antígona, encarnando las leyes de la ciudad y de Creón, personificando las de la comunidad es, indudablemente, demasiado simple. A esa interpretación cabría objetar, como le objetó Goethe a Hinrichs —quien, al parecer, en su obra *La esencia de la tragedia antigua*, había llevado las tesis hegelianas al extremo de suponer que todo conflicto trágico comportaría una colisión entre la familia y el Estado— las consideraciones siguientes:

«Ciertamente que todos vivimos en el seno de la familia y el Estado y que no es fácil que nos alcance un sino trágico que, como a miembros de ambos, no nos afecte. Pero podemos muy bien ser personajes trágicos, quedando relegada a segundo término nuestra condición de miembros de la familia y el Estado. Porque lo que determina la tragedia es el conflicto insoluble y éste puede originarse en la contradicción de circunstancias de cualquier orden, siempre que tenga sólida base en la naturaleza y sea genuinamente trágico» (Goethe: «Conversaciones con Eckermann». Miércoles 18 de Marzo de 1827).

conexión con la dualidad Ética Moral, tal y como G. Bueno la ha analizado.

Aunque los términos «Ética» y «Moral» suelen presentarse como equivalentes o intercambiables, G. Bueno ha creído poder oponerlos en función de un importante matiz: la consideración o no de la «esfera» (20) del cuerpo humano como módulo normativo. Todas aquellas reglas de conducta que contemplan el cuidado del cuerpo (el alimento, las relaciones sexuales, la enfermedad, la muerte, etc...) e implican la convivencia, o incluso la promiscuidad, pertenecerían a un plano axiomático distinto de aquellas otras que presiden situaciones en las que el cuerpo es un componente secundario, accidental o accesorio.

G. Bueno supone, en efecto, que la Ética (tal y como la tradición de Aristóteles, de Spinoza, etc...) la han configurado) remite, más bien, a ese conjunto de normas que «controlan la conducta humana en tanto que está centrada en torno al individuo corpóreo y al grupo (muy limitado) de individuos corpóreos que pueden rodear y acompañar a cada uno de ellos durante su trayectoria» (21).

Las reglas morales, en cambio, lejos de tener al cuerpo como módulo o punto inexcusable de referencia, se relacionarían con otras estructuras más amplias, que desbordan la escala del cuerpo y ante las cuales el individuo aparece, solamente, como una parte o una pieza que podría ser cambiada y reemplazada por otra similar, sin afectar al funcionamiento del conjunto. La consideración o no de la corporeidad individual como radio del universo regulativo de la conducta sería, pues, elemento primordial en la programación y en el enjuiciamiento de la vida práctica desde uno u otro planos.

Ahora bien, cuando la presencia del cuerpo define la vida práctica, se vuelven relevantes ciertos ingredientes de la subjetividad, tales como el placer y el dolor, las pasiones y la culpa, la enfermedad y la muerte. Esta última, sobre todo, adquiere una significación decisiva. Por eso la Ética se ha orientado tradicionalmente hacia la ordenación de la conducta según una racionalidad que no pierde de vista la inevitable y previsible desaparición del cuerpo y que pone siempre a la muerte en el cómputo del juego mismo de las pasiones. Es más: la muerte —que supone el aniquilamiento del cuerpo— es el propio límite de la Ética. De ahí que, ante la legalidad ética, el matar o el dejarse morir constituyan el supremo mal y la más grave infracción (22). Los axiomas morales, en contrapartida, al no estar referidos al sujeto corpóreo en cuanto tal, relegan a la muerte a la condición de un episodio secundario. La muerte estaría, de hecho, prevista por la ley moral «como una de sus operaciones ordinarias— p.e. en la guerra, en el sacrificio heroico o en el castigo capital» (23).

(20) Para el concepto de «esfera», Cf. G. Bueno: *El papel de la Filosofía en el conjunto del saber*. Madrid. Ciencia Nueva 1970, pp. 117-119.

(21) G. Bueno: *La metafísica presocrática*. Madrid, Oviedo, Pentalfa 1974, p. 359.

(22) *Ibid.*

(23) *Ibid.* pp. 359-360.

Los principios éticos, frente a los morales, regularían todas aquellas situaciones en las cuales la presencia física del cuerpo propio o del prójimo fuera *conditio sine qua non* de la conducta. Así, ciertas instituciones, como la familia, o ciertas relaciones, como la amistad (el círculo de los amigos, el Jardín epicúreo, etc.) que exigen la cohabitación, o al menos, la convivencia y el trato íntimo estarían presididas por normas éticas. Observa G. Bueno que en la *Ética a Nicómaco* la familia —sostenida por relaciones de filia (que son esencialmente asimétricas, porque atienden a la peculiaridad personal de cada componente del grupo) es reconocida como una estructura ética. En cambio, el Estado —«fundado en relaciones de igualdad, aritmética o geométrica y sostenido por la justicia» (24)— sería, reinterpretando a Aristóteles, una realidad de tipo moral.

Lo más interesante, sin embargo, con relación a esa duplicidad axiomática, tal y como Bueno la analiza, reside en el conflicto dialéctico de valores y contravalores que enfrentarían estos dos diferentes órdenes, por lo demás mutuamente entrelazados. Así —dice Bueno (25)— la sinceridad constituiría una virtud ética, la mentira una virtud política; la justicia, un valor de tipo moral; el afecto o la piedad (que tienen poco que ver con la justicia) valores de tipo ético. «El conflicto dialéctico entre el orden ético y el orden político —observa G. Bueno— se produce en el contexto de la *symploké*: el sacrificio del hijo en aras de la Patria es el paradigma del conflicto entre ética y moral. En un cierto estadio de desarrollo histórico, las estructuras éticas sólo son posibles gracias a las estructuras políticas, y en el seno de ellas (el llamado «derecho de familia» según el cual la familia aparece como una institución de derecho público), así como las estructuras políticas sólo son posibles gracias a las estructuras éticas (existe la tendencia a definir el Estado como una «gran familia» cuyos individuos están vinculados por la caridad, o por el amor —conceptos éticos o ético-religiosos— bajo un padre común)» (26).

La *symploké* entre el orden ético y el orden moral ha sido expresamente vinculada por G. Bueno con la oposición hegeliana entre «Espíritu subjetivo» y «Espíritu Objetivo» y, también, con la oposición estoicismo/epicureísmo (Bueno afirma que el epicureísmo es una filosofía ética, frente al estoicismo, al que concibe como una filosofía política o moral (27). Pero sería conveniente establecer, además, la conexión entre, de un lado, Ética/Moral y, de otro, la distinción hegeliana «derecho de las sombras»/«ley manifiesta». [La dicotomía entre *Ética* (*Sittlichkeit*) y *Moralidad* (*Moralität*), también presente en la Fenomenología del Espíritu pasa por otras líneas diferentes (28)]

(24) *Ibid.*, p. 360

(25) *Ibid.*

(26) *Ibid.*

(27) *Ibid.*

(28) Las relaciones entre *Sittlichkeit* y *Moralität* son explicadas por Hegel en la *Filosofía del Espíritu* (tr.: E. Barriobero y Herrán. Buenos Aires, Claridad 1969). Las *Sittlichkeit* sintetiza, dentro del Espíritu Objetivo, el *derecho* formal abstracto de la persona, (que Hegel determina en el derecho de propiedad) y el *deber* (la Moralidad), en cuanto contradistinto del derecho. Hegel concibe la *Sittlichkeit* como la virtud «encuentra su realidad en el espíritu del pueblo» (*Ibid.*, p. 436) y se encarna en la costumbre, desplegándose en instituciones como la familia, la sociedad civil y el Estado. Así pues, esta distinción hegeliana no parece establecerse por las mismas líneas divisorias que las divisiones que comentamos.

La conexión entre «derecho de las sombras», «ley manifiesta» con la dicotomía Ética/Moral no es, sin duda, inmediatamente evidente, pero es de todo punto efectiva. Porque la familia y el Estado son, en realidad, dos instituciones particulares con las que Hegel, erigiéndolas en paradigmas, ha ejemplificado la existencia de estructuras normativas de universal generalidad que envuelven, a título de casos, las normas del grupo familiar y las de la comunidad política. Dichas estructuras normativas se contraponen mutuamente en la consideración o no, como término relevante en el ámbito de la conducta, del cuerpo humano individual. La primera de estas dos legalidades —llámese «Ética» o «Ley familiar»— atendería a las necesidades de la corporeidad y tendría, asimismo, presentes las pasiones que configuran la conducta del sujeto. Las razones del corazón, la voz subterránea de la sangre y las exigencias de la sensibilidad cumplirían, aquí, un cometido primordial, cometido que, con toda justeza, habría subrayado el epicureísmo. El otro planteamiento —el que Bueno llama «Moral»— tendería, en cambio, a considerar el *pathos* como un epifenómeno, como una realidad apariencial e insignificante que se resuelve, en realidad, en otras líneas de actuación supra-individuales y suprasubjetivas. El Estoicismo se habría instalado en la perspectiva de las estructuras morales o, en la acepción hegeliana, en la perspectiva del «Espíritu Objetivo». No se hace, pues, difícil advertir que la dualidad Ética/Moral puede absorber, en gran parte, el contenido de la distinción de Hegel.

### 3. Principio del placer y principio de la realidad

Las consideraciones precedentes nos interesan, sin embargo y ante todo, en la medida en que parece posible encontrar algún tipo de relación entre las dualidades mencionadas y otros conceptos psicoanalíticos afines. Pues bien, aquél de los aspectos de la teoría freudiana que mejor puede ser conectado con las dicotomías hasta aquí expuestas es la distinción, por Freud, de dos grandes imperativos o axiomas prácticos que regularían la conducta del sujeto psicológico: el principio del placer y el principio de la realidad.

El primero de ellos, tal y como Freud lo concibe, es el resultado de las pulsiones instintivas y se manifiesta de forma general como una apremiante tendencia hacia la felicidad y como una compulsión al goce inmediato y absoluto. El segundo es un transformado del primero a consecuencia, especialmente, de la presión del mundo exterior y, sobre todo, del medio social, Orienta, también, la conducta a la búsqueda del goce, pero por vías indirectas, con rodeos, con ardides, y para ello se vale de una transformación y reorganización de los instintos y de los valores a ellos asociados.

El principio del placer pertenece al ámbito de lo subjetivo; el principio de la realidad depende, en cambio, de otras entidades que son externas, transubjetivas, sociales. Ambos se conciben psicológicamente, i.e., desde la órbita privada de la economía libidinal del individuo. Será éste, en definitiva, quien, de acuerdo con sus cálculos de placer y dolor, efectúe, en cada caso, la elección de someterse a uno o a otro principios. No obstan-

te, el principio de la realidad no puede explicarse tan sólo como resultado de esa economía libidinal subjetiva. Para dar cuenta de dicho principio Freud ha apelado, de hecho, a factores extrapsicológicos y suprasubjetivos: a la sociedad y a la cultura como organizaciones objetivas y desligadas (o incluso contrarias y antagónicas) de la felicidad individual.

En una primera aproximación parecería, pues, posible señalar una cierta correspondencia entre el principio de la realidad, por una parte, y, por otra, los principios morales (o, en la terminología hegeliana, el «Espíritu Objetivo», la «Ley humana» etc.). Más difícil es, en cambio, apreciar los vínculos del principio del placer con los principios éticos (o con el «Espíritu subjetivo»). Es cierto que la caracterización por Freud del principio del placer como una aspiración general e incoercible a la felicidad coincide con el propio fin que tanto Aristóteles como los estoicos y epicúreos confirieron a la Ética. Pero esa coincidencia es, a pesar de todo, demasiado vaga, principalmente porque Freud, al margen de cualquier consideración moral, ha definido el principio del placer como algo puramente biológico e instintivo. La Ética clásica se relacionaría, entonces, al parecer, mejor con el principio de la realidad, que no supone ninguna renuncia al goce, antes conlleva siempre una aspiración a él, pero bajo cuyos auspicios la compulsión incondicional al placer se ha transformado en evitación del sufrimiento y en donde se propician ciertos sabios rodeos para alcanzar indirectamente y con demoras, el objeto de la apetencia.

Deberá tenerse en cuenta, no obstante, que el principio de la realidad es, en sí mismo, vacío y que carece de contenido cuando se lo contempla aisladamente y al margen del principio del placer. Freud no reconoce otro móvil a la conducta que la búsqueda de la satisfacción. Eros y Tanatos —esas dos fuerzas antagónicas en que se desdobra la vida instintiva— sólo son dos manifestaciones del Nirvana (29), i.e., de esa querencia insaciable por la quietud, por el reposo absoluto, no perturbado por ninguna necesidad. Pero el Nirvana se confunde con el propio principio del placer, pues el placer no es otra cosa que la ausencia de necesidad o deseo.

Se da, entonces, la circunstancia de que entre el principio del placer y el principio de la realidad existe una dialéctica enteramente análoga a la que Hegel ha descrito para el juego de las pasiones en el reino de la eticidad, ya que tampoco la eticidad es, para Hegel, nada al margen del juego de las pasiones. En el Psicoanálisis se trata de una dialéctica cuyo acicate es la vida pulsional y cuyo paradójico resultado es, precisamente, la cultura con todas sus manifestaciones espirituales. En la Fenomenología del Espíritu, o en la Filosofía de la Historia hegelianas los protagonistas de esa dialéctica son los individuos, movidos por sus designios particulares y por la fuerza de sus pasiones; el resultado es la tranquila quietud del mundo ético «cuya pureza no mancha ninguna escisión» (30).

Según la teoría freudiana, los instintos, presididos por el principio del placer e impulsados retroactivamente

(29) Cf. Marcuse, H.: *Eros y Civilización*. Tr.: Juan García Ponce. México: Joaquín Mortiz 1965, Cap. II.

(30) Hegel: *Fenomenología del Espíritu*, op. cit. en (10), p. 272.

hacia el Nirvana (hacia ése hipotético paraíso perdido del reposo inorgánico, no turbado todavía por pulsión alguna) inaugurarían una actividad encaminada a acallar los deseos. El efecto inopinado de esa actividad sería, sin embargo, la Cultura, esa ingente tarea que los individuos emprenden con la vana ilusión de ver en ella aplacadas sus necesidades y que resulta ser, a la postre, un gran aparato coercitivo que sólo progresa a costa de una cada vez más implacable represión de la vida instintiva. Sería difícil no descubrir, en estas concepciones, la huella hegeliana. Porque Hegel, como se sabe, puso también el motor de la Historia y de la Cultura en el pathos psicológico y supo situarse en un plano de consideración desde el cual las pasiones particulares obran también —y burlando con astucia al que las sufre— en provecho de la comunidad, del Estado y de la Idea, en donde el Espíritu encuentra su realización.

... «el movimiento de la ley humana y de la ley divina tiene la expresión de su necesidad en 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» (31).

En este sentido no pueden olvidarse las consideraciones que en sus *Lecciones de Filosofía de la Historia* hacía Hegel en torno al héroe y al juego de las pasiones en el escenario de la Historia universal:

«Los grandes hombres de la historia son aquellos cuyos fines particulares encierran lo substancial, que es la voluntad del Espíritu del mundo» (32).

En estos hombres obran el propio interés, la ambición, el deseo de poder y otras pasiones no menos subjetivas. Pero...

«... debe llamárseles héroes en tanto que sacan sus fines y su vocación, no simplemente del tranquilo y ordenado transcurso de las cosas, consagrado por el sistema que las mantiene estables, sino de un manantial cuyo contenido es recóndito y no ha brotado hasta una existencia actual; del Espíritu interior, que es todavía subterráneo, y que aldabonea al mundo exterior como una máscara y la hace estallar, porque él es otra almendra que la de esa cáscara» (33).

Esa visión hegeliana del reino de las pasiones como una cáscara, como una pura apariencia cuya realidad queda rota y arrumbada por la eclosión de otra realidad más potente y ajena a la subjetividad está, también, contenida en la *Fenomenología del Espíritu*. Podríamos decir que el apartado de la *Sittlichkeit* se encamina, primordialmente, a ofrecer una crítica del pathos, no para negarlo o anatematizarlo sino, por el contrario, para redimirlo en el marco de sus efectos y de la legalidad en que su obrar se inscribe. Porque los dictados de la pasión están siempre, según Hegel, más allá de la pasión, aunque se alimentan de ella.

(31) *Ibid.*, pp. 280-281

(32) Hegel: *Filosofía de la Historia*. Tr.: José M<sup>o</sup> Quintana. Barcelona, Zeuz 1970, p. 57.

(33) *Ibid.*

La perspectiva hegeliana según la cual las pasiones de órbita particular encuentran su justificación en el desarrollo del Espíritu universal ha permitido a Hegel, por cierto, configurar una Antígona algo diferente a la de la semblanza de Sófocles. En efecto: de hacer caso a Rodríguez Adrados, la tragedia clásica y, de modo específico, la tragedia sofoclea, contendría una crítica, e incluso una condena del *pathos* individual (del *pathos* heroico) elaborada desde los nuevos ideales democráticos de la ciudad. Al igual que observaba ya Aristóteles en la Poética (34) observa también Rodríguez Adrados que los personajes de la tragedia son siempre héroes de la leyenda y de la vida, es decir, hombres insignes que se ofrecen al espectador ordinario con un aura de dignidad y excelencia. Pues bien, R. Adrados ha querido ver en esa superioridad del héroe trágico, en su carácter noble y teñido de majestad, la causa misma de las desgracias que la acción dramática le concita:

«... La falta del héroe no es un añadido maligno a su carácter elevado, sino que nace precisamente de su propia elevación y grandeza, de su propia autoafirmación y su propia fuerza» (35).

Adrados descubre en la tragedia una crítica a los ideales heroicos por parte del ciudadano de la polis y cree poder ver reflejado en las obras, tanto de Sófocles como de Esquilo, un recelo político-religioso contra esa desmesura que engendra la *hybris* y contra aquel antiguo ideal aristocrático frente al cual se alza, desde la Atenas democrática, el nuevo valor de la *sophrosyne* (36).

En Hegel, ciertamente, no se percibe semejante recelo en contra de la nobleza heroica. Sin dejar de reconocer que la pasión hace al héroe tanto más expuesto al sufrimiento cuanto más elevados son los fines por los que combate, Hegel se inclina, más bien, a entender ese sufrimiento como la expresión de aquellas fuerzas hostiles contra la individualidad que tejen el desarrollo general del Espíritu. Recordaremos aquí la semblanza que en sus Lecciones de *Filosofía de la Historia* hacía Hegel de la trayectoria del héroe cultural:

«Si seguimos echando una mirada al destino de esos individuos de la historia universal que tenían vocación de ser los gerentes del espíritu del mundo, veremos que su destino no ha sido nada dichoso. No gozaron del tranquilo sosiego, sino que su vida entera fué trabajo y esfuerzo, y toda su naturaleza consistió tan sólo en su pasión» (37).

El *pathos*, desmesurado de suyo, desencadenaría la respuesta hostil, y todo exceso pagaría su desafuero ello sólo ocurriría para la subjetividad, que es la única que entiende de dolor y placer, de vergüenza y culpa. El Espíritu, despiadado y providente, seguiría incólume su camino de ascenso y esos «penosos sacrificios» no serían, en su hacer, sino otros tantos peldaños necesarios para el

triunfo de la Idea. Por eso mismo, tanto la «petulancia de la juventud» como la severidad estólida del anciano, «muerta ya para el placer y el goce» (38), quedan a los ojos de Hegel, igualmente redimidas. Ambas obedecerían, sin saberlo, al dictado de leyes que trascienden los fines privados y ambas conducirían a una situación —no prevista por los sujetos particulares, pero sí por el designio del Espíritu— donde la justicia se restablece:

«... la justicia no es una esencia extraña, que se halle en el más allá, ni la realidad, indigna de ella, de mutuos ardidés, traiciones, ingratitudes, etc., que a la manera de lo contingente carente de pensamiento ejecutara la sentencia como una conexión al margen de todo concepto y una acción o una omisión inconsciente; no, sino que como justicia del derecho humano, que reduce a lo universal el ser para sí que se sale de su equilibrio (...) es el gobierno del pueblo, que es la individualidad presente ante sí de la esencia universal y la voluntad propia y autoconsciente de todos. Pero la justicia que reduce de nuevo a equilibrio a lo universal, cuando se hace demasiado prepotente sobre lo singular, es asimismo el espíritu simple de lo que ha sufrido el desafuero (...) ello mismo es la potencia subterránea, y es su Erinia la que se encarga de la venganza; pues su individualidad, su sangre, pervive en la casa.

(...) El reino ético es, así, en su subsistir, un mundo immaculado cuya pureza no mancha ninguna escisión. Y asimismo, su movimiento es un devenir quieto de una de las potencias de él en la otra, de tal manera que cada una de ellas mantiene y produce por sí misma la otra» (39).

Freud, a diferencia de Hegel, y mucho menos optimista en sus concepciones (más cercanas, como se ha dicho a veces, a las de Schopenhauer) entendería el holocausto de los instintos individuales en aras de la Cultura y de la Historia como un proceso encaminado, no a coronarse con el restablecimiento de la libertad o de la justicia, sino más bien como un camino progresivo hacia Tanatos, hacia la destrucción (40). No por ello dejan de percibirse, sin embargo, marcadas huellas de la concepción hegeliana de la historia en la teoría psicoanalítica.

#### 4. Lo femenino y lo masculino como deberes

Las analogías entre la visión hegeliana y la psicoanalítica no se detienen, empero, ahí. Cabe, incluso, señalar otros puntos de contacto más precisos y concretos. Se trata, p.e. de la proyección sobre los sexos de los papeles morales. Como es sabido, Freud ha explicado la moralidad como el resultado de un penoso aprendizaje y de una renuncia a la gratificación instintiva. Tal renuncia sería un resultado diferido, pero esencial, del proceso conocido como «complejo de Edipo». En ese proceso, que se efectúa siempre dentro de la familia, corresponde siempre a la madre un papel benigno, basado en la sensibilidad y sustentado en el principio del placer. El padre o patriarca asume, en cambio, un rol ajeno a lo sensible

(34) Aristóteles: *Poétique*. Paris, Les Belles Lettres 1965 (1454 b-8-15).

(35) Rodríguez Adrados: *Ilustración y Política en la Grecia clásica*. Madrid. Rev. de Occidente 1966, p. 345.

(36) *Ibid.* pp. 155-164.

(37) Hegel: *Filosofía de la Historia*, op. cit. en (32), p. 58.

(38) Hegel: *Fenomenología del Espíritu*, op. cit. en (10), p. 281.

(39) *Ibid.*, pp. 271-272.

(40) Cf., p.e. Freud: *El malestar en la cultura*, op. cit. en (1), pp. 87-88.

y relacionado con la normatividad supraindividual. Sus amenazas, sus exigencias, sus expectativas se inspiran en el principio de la realidad.

Pues bien, esa misma duplicidad de papeles morales, en cuanto encarnada en los sexos, es la que atraviesa, como un hilo rojo, todo el análisis hegeliano al que anteriormente nos referíamos. Hegel, con una magistral penetración en la naturaleza de las relaciones familiares, ha puesto de manifiesto que lo biológico tiene siempre, dentro de la institución familiar, un significado genuinamente ético.

... «ambos sexos se sobreponen a su esencia natural y se presentan en su significación ética, como diversidades que dividen entre ambos las diferencias en que la substancia ética se da» (41).

El varón, p.e., encarna las funciones civiles y asume, en nombre de todos los miembros de la familia, las normas (morales) de la comunidad en las que encuentra, según Hegel, «su esencia autoconsciente» (42).

La mujer personifica, en cambio, según Hegel, las virtudes familiares (o «éticas») inspiradas en los dictados de la sensibilidad y en las leyes naturales de la generación.

... «Las relaciones de madre y esposa —dice Hegel— tienen la singularidad, en parte como algo natural, perteneciente al placer y en parte como algo negativo, que sólo ve en ello su propia desaparición» (43).

Obedeciendo a la inclinación biológica y dejándose guiar por la subjetividad, la mujer obra, sin embargo, éticamente y sus acciones en el seno de la familia son la manifestación de un deber y no sólo el resultado de la pasión o de la apetencia. Por eso —dice Hegel—

... «En la morada de la eticidad no se trata de *este* marido o de *este* hijo, sino de *un* marido o de *los* hijos en general, y estas relaciones de la mujer no se basan en la sensación, sino en lo universal» (44).

Esta concepción hegeliana de los papeles sexuales en la vida ética de la familia coincide con la de Freud mucho más de lo que pudiera creerse. También Freud ha atribuido al varón las virtudes civiles y políticas, que entrarían muchas veces en conflicto con el círculo familiar. La mujer, en cambio, permanecería —en el concepto de Freud— en el centro de la vida afectiva de la familia, y sus intereses no coincidirían con los fines de la vida cultural (porque ésta se sustentaría en una renuncia constante a los impulsos biológicos e instintivos), sino con los fines naturales de la reproducción.

Resulta, en este sentido, ilustrativo comparar dos textos: uno de Freud, perteneciente a «El Malestar en la Cultura» y otro de la *Fenomenología* hegeliana, en los cuales se expresa una gran similitud de concepciones,

(41) Hegel: *Fenomenología del Espíritu*, op. cit., en (10), p. 270.

(42) Ibid.

(43) Ibid. p. 269.

respecto al rol femenino en la familia y la comunidad civil. He aquí el texto de Freud:

«Las mujeres representan los intereses de la familia y de la vida sexual; la obra cultural, en cambio se convierte cada vez más en tarea masculina, imponiendo a los hombres dificultades crecientes y obligándoles a sublimar sus instintos, sublimación para la que las mujeres están escasamente dotadas. Dado que el hombre no dispone de energía psíquica en cantidades ilimitadas, se ve obligado a cumplir sus tareas mediante una adecuada distribución de la libido. La parte que consume para fines culturales la sustrae, sobre todo, a la mujer y a la vida sexual; la constante convivencia con otros hombres y su dependencia de las relaciones con éstos, aún llega a sustraerlo de sus deberes de esposo y padre. La mujer, viéndose, así, relegada a segundo término por las exigencias de la cultura, adopta frente a ésta una actitud hostil» (45).

Compárese estas palabras con las de Hegel:

«Mientras la comunidad sólo subsiste mediante el quebrantamiento de la dicha familiar y la disolución en la autoconciencia universal, se crea un enemigo interior en lo que oprime y que es, al mismo tiempo, esencial para ella, en la femeneidad en general. Esta femeneidad, —la eterna ironía de la comunidad— altera por medio de la intriga el fin universal del gobierno en un fin privado, transforma su actividad universal en una obra de este individuo determinado e invierte la propiedad del Estado, haciendo de ella el patrimonio y el oropel de la familia» (46).

Indudablemente, Freud ha desarrollado sus tesis en términos puramente psicológicos, mas, si se les reinterpreta a la luz de las Ideas hegelianas, dichas tesis adquieren profundidad y vigor. Los episodios familiares que el Psicoanálisis describe se configuran, entonces, en una dimensión ontológica, y las conductas adquieren una significación moral. El comportamiento femenino, p.e., tomado en sus aspectos más genéricos, deja de aparecer

(44) Ibid.

Por cierto que estas palabras de Hegel redimen a la *Antígona* de Sófocles de una acusación que, contra uno de sus parlamentos, formuló Goethe. Me refiero a las palabras vertidas por éste en su conversación con Eckermann el Miércoles 21 de Marzo de 1827 (pp. 1330-1331) en las que dice haber encontrado «una mácula» en el texto sofocleo:

«Es aquél en que la hermana, que en el curso de la obra adujo las más plausibles razones para justificar su conducta, poniendo de manifiesto la nobleza de su alma pura, sale, a última hora, cuando ya va a morir, alegando un motivo incongruente y que hasta frisa en lo cómico. Dice Antígona en ese paso que lo que ha hecho por su hermano no lo habría hecho por un hijo suyo, si fuera madre, ni por su marido, de ser casada. "Pues —añade— si se me hubiera muerto un marido, me habría buscado otro, y si se me hubiera muerto un hijo, ya habría tenido otro de mi marido. Mientras que en el caso de mi hermano, no queda ese recurso. No puedo tener otro hermano, porque habiéndose muerto mis padres, nadie hay que me lo pueda engendrar". Tal es, por lo menos, el sentido escuero de ese paso que, puesto en boca de una heroína que se está muriendo, destruye el ambiente trágico y a mí me parece, además, hartamente alambicado y de puro artificio dialéctico» (pp. 1330-1331).

Hegel, ante el mismo pasaje de la tragedia de Sófocles no se extrañó ni escandalizó, antes bien, supo leer en sus líneas el reconocimiento de una verdad: la de que la mujer, en los papeles de esposa y madre, asume la función de un deber universal que no la obliga, sin embargo, en cuanto hermana. En calidad de hermana, la joven posee su individualidad de modo íntegro, como la posee, también, el hermano varón. La relación con el marido y con los hijos exige, en cambio, una cierta renuncia a su libre individualidad, porque, como dice Hegel: «en tanto en ese comportamiento de la mujer se mezcla la singularidad su eticidad no es pura» (*Fenomenología* p. 269). De ahí que la joven que, ajena a toda determinación, se compara con el hermano, aprecie en él ese equilibrio de la fraternidad (esa «relación exenta de apetencia») que los equipara. (Adviértase que Hegel está constatando una realidad de hecho: las funciones femeninas tal y como están dadas en la propia realidad social de su tiempo, que no es, por lo demás, muy diferente de la nuestra. Pero Hegel, en todo caso, no incorpora —ni tendría por qué incorporar— ninguna reivindicación feminista).

(45) Freud: *El malestar en la cultura* (op. cit. en (1), p. 46)

(46) Hegel: *Fenomenología del Espíritu* (op. cit. en (10), p. 281).

como el simple resultado de condicionamientos biológicos, psíquicos (la incapacidad para la sublimación, etc.) o incluso sociológicos y se perfila con la dignidad de un deber ético. Y lo mismo ocurre con el comportamiento del varón. Su entrega a la obra cultural, más que resultado de su preeminencia física o intelectual, se explicaría como resultado de las exigencias del «Espíritu objetivo» así como de la propia diversidad de papeles que la eticidad exige en el seno de una comunidad compleja.

## 5. La culpa

Cuando se aborda, desde la misma óptica de las Ideas, el tema de la culpa, ocurre algo semejante. Se diría que los diferentes hitos que jalonan el delito primitivo, tal y como Freud lo ha descrito (el asesinato del padre, la abolición transitoria del tabú del incesto, la lucha fratricida entre los hermanos, la reinstauración de las normas paternas y el nacimiento consiguiente de las primeras normas jurídico-sociales) han sido recorridos por Hegel en la *Fenomenología* desde una perspectiva genuinamente ontológica, si bien no de un modo lineal (histórico o de historia ficción, como ocurre en el psicoanálisis) sino separadamente, y a través del examen de varios paradigmas trágicos diferentes.

Hegel ha contemplado, en efecto, el crimen de Edipo —en su doble versión de asesinato y de incesto—, pero ha considerado también, a propósito de la rivalidad entre Eteocles y Polinice, el delito de la guerra fratricida, y ha abordado, además, el tema del delito cultural, tomando como pretexto la desobediencia de Antígona.

A través del análisis de esas infracciones, Hegel plantea tres importantes problemas con relación a la culpa: el de su naturaleza, i.e., el de la esencia del mal frente al bien moral; el de la responsabilidad en el delito —cuestión que se relaciona con la del destino, así como con el tema del inconsciente— y, por fin, el de las dualidades deber/placer, o bien, felicidad/virtud. Sólo examinaremos la primera de estas cuestiones.

El tema de la naturaleza de la culpa lo enfoca Hegel desde presupuestos sumamente abstractos, que se alinean dentro de una tradición en la que el pecado se interpreta, de un lado, como algo negativo, es decir, como una perturbación, como una limitación y, de otro, como algo positivo, i.e., como una afirmación de la libertad humana y del obrar consciente. Ambos aspectos de la culpa fueron ya entrevistados por la tradición cristiana y escolástica, de la que Hegel es, ciertamente, deudor. Pero el tratamiento que estas cuestiones recibirá en la *Fenomenología del Espíritu* transformará los postulados teológicos que las presidían en otros nuevos que anuncian claramente el humanismo existencialista de Kierkegaard y el Psicoanálisis freudiano.

Hegel ha dado al tema de la naturaleza de la culpa un alcance absolutamente general. Sea cual fuere el contenido de la infracción —la desobediencia a las leyes del gobernante, el atentado contra la propiedad familiar, la lucha a muerte de los hermanos o el asesinato del padre y el incesto— el delito supone siempre, para Hegel, y

formalmente considerado, una afirmación de la voluntad de obrar y, por lo tanto, un acto de rebeldía. La esencia de todo pecado radica pues, en lo que tiene de autoafirmación de la conciencia (47) y en lo que conlleva de actividad autónoma, de decisión, de determinación.

«La autoconciencia —dice Hegel— se convierte por la acción en culpa. Pues la culpa es su obrar y el obrar su esencia más propia (...); sólo es inocente el no obrar, como el ser de una piedra, pero no lo es ni siquiera el ser de un niño» (48).

El obrar es, de suyo, culpable porque determina y niega, al efectuarse, las posibilidades infinitas, antes abiertas («la decisión es en sí lo negativo» (49); porque es, en suma, finito». (Como diría más tarde Kierkegaard, el pecado es una negación porque cancela ese abismo abierto de posibilidades que configuran el espectro de la angustia (50).

La formulación metafísica que ha dado Hegel a estos planteamientos enmascara, en parte, su significación: la actuación y el obrar serían, según ello, culpables porque rompen la quietud del ser, destruyen la perfecta inmovilidad de la esencia e introducen en ella el cambio y el devenir:

«Lo que obra no puede negar el crimen y su culpa: el hecho consiste en poner en movimiento lo inmóvil, en hacer que brote lo que de momento se halla encerrado solamente en la posibilidad» (51)

Pero cuando se considera que el propio Freud ha presentado la vida como una especie de infracción contra el reposo inorgánico, la ha caracterizado como un accidente que vino a perturbar la quietud de lo inerte, y ha llegado a subordinar a ello el propio malestar cultural, la infelicidad del hombre y la quiebra de su vida instintiva, los planteamientos hegelianos adquieren, cuanto menos, una significación actual.

La culpa no es, sin embargo, ante la mirada hegeliana, algo puramente negativo. Hegel —como también Kierkegaard, Nietzsche y el propio Freud— han subrayado en la culpa la positividad de la acción, en cuanto que emana de una conciencia que se autofirma obrando. De ahí que el pecado, aunque conlleve la pérdida de la inocencia y acarree el advenimiento del castigo, sea, con todo, la condición misma de la individualidad humana

(47) También para Hölderlin el delito trágico tiene el sentido de un acto blasfemo, por cuanto que supone la reivindicación de la libertad del alma y la defensa de la independencia espiritual humana frente a la voluntad de los dioses. Así, en sus «Notas sobre Antígona» dice Hölderlin:

«Sin duda el más alto rasgo de Antígona. La blasfemia sublime, en cuanto que la sagrada locura es la más alta presencia del hombre y es aquí más alma que lenguaje, excede a todas las demás manifestaciones de ella; y es también necesario hablar así de la belleza, en superlativo, porque la actitud, entre otras cosas, reposa también en lo superlativo del espíritu humano y de la virtuosidad heroica.

Es un gran recurso del alma que trabaja en secreto el que, al punto de la más alta conciencia, rehuya la conciencia y, antes de que el dios presente se apodere efectivamente del alma, ella le haga frente con palabra audaz, a menudo incluso blasfema, y así mantenga la sagrada posibilidad viviente del espíritu» (Hölderlin: *Ensayos*: op. cit. en (4), p. 146).

(48) Hegel: *Fenomenología del Espíritu*, op. cit. en (10), p. 276

(49) *Ibid.*, p. 277

(50) Cf. Kierkegaard, S.: *El concepto de la Angustia*. Tr.: Demetrio G. Ribero. Madrid, Guadarrama, 1965, pp. 122-123.

(51) Hegel: *Fenomenología del Espíritu*, op. cit. en (10), p. 277

pues, como dice Kierkegaard: «el concepto de pecado y de culpa pone cabalmente al individuo en cuanto individuo» (52).

Así, p.e., Freud ha subordinado, en la ontogénesis, la constitución del super-ego o yo-ideal, fuente de la individualidad espiritual, a la superación ordinaria del complejo de Edipo y, por consiguiente, a la adquisición del sentimiento de culpa. Hegel, a su vez, ha presentado la desobediencia de Antígona como una reivindicación de la individualidad espiritual en la persona del hermano muerto:

«La consanguinidad viene, pues, a completar el movimiento natural abstracto añadiendo a él el movimiento de la conciencia, interrumpiendo la obra de la naturaleza y arrancando de la destrucción a los consanguíneos o, mejor, porque la destrucción, su convertirse en ser puro, es necesario, es por lo que asume el acto de la destrucción. De este modo acaece que también el *ser muerto*, el ser universal, devenga algo que ha retornado a sí mismo, un ser *para sí*, o que la pura singularidad, carente de fuerza, sea elevada a individualidad universal» (53).

Y Kierkegaard reconocerá, todavía más expresamente, que la culpa y el delito son la condición de la vida de la conciencia:

«La culpa tiene a los ojos del espíritu ese poder de encantamiento que es tan característico de la mirada de la serpiente. En este punto está la verdad parcial de la concepción de los carpocracianos, según los cuales sólo se alcanza la perfección a través del pecado» (54).

Naturalmente, estas concepciones de la culpa no se refieren exclusivamente al delito del individuo, sino también y sobre todo al mitológico delito de la humanidad: al pecado original. Es cierto que cada uno de los tres autores citados ofrece una versión diferente del contenido posible de aquella infracción primitiva. Kierkegaard se limita a aludir a esa misteriosa distinción entre el bien y el mal que surgió —tal y como relata la Biblia— tras probar el fruto del árbol prohibido. «Ninguna ciencia puede explicar cómo sucedió tal cosa» —dice— (55).

Freud —como observa Marcuse (56)— «no nos lleva a la imagen de un paraíso que el hombre ha perdido por su pecado contra Dios, sino a la dominación del hombre por el hombre establecida por un padre déspota y terrenal y perpetuada por la fracasada e incompleta rebelión contra él. El «pecado original» fué contra el hombre». Y, por su parte, Hegel, aunque no se refiere sino tácitamente a ese pecado legendario, parece significarlo con el delito de Antígona, puesto que ese delito consiste en el culto a los muertos, rito que tantas veces se ha aducido como criterio de tránsito desde la vida animal o el salvajismo a la vida civilizada.

Cualquiera que haya sido, sin embargo, el contenido preciso conferido a ese delito primitivo, lo cierto es que los tres autores citados convienen, de un modo u otro, en situar en él el nacimiento de la cultura y de la Historia. El que la infracción haya consistido en un asesinato colectivo (Freud), en la pérdida de la inocencia moral (Kierkegaard) o en el acto de sustraer los cadáveres al olvido natural (Hegel) es un dato secundario; lo que priva e importa es la forma misma de ese delito (la desobediencia sacrílega), así como sus consecuencias generales, a saber: la configuración del individuo como conciencia independiente frente a la autoridad (la autoridad divina, la del padre de la horda o la del gobernante) y la necesidad de enfrentarse, a partir de ese momento, con la penosa tarea de la construcción cultural, y de la libre elección de valores.

Por supuesto que la virtualidad de estas interpretaciones (tan mitológicas, por cierto, como el propio mito judeo-cristiano en que se inspiran) no radica en su capacidad explicativa (en lo que se refiere, p.e., a la historia del género humano). Su interés descansa, sobre todo, en haber sabido afrontar el destino del hombre como si se tratara del de un héroe trágico —Edipo, Antígona, etc.— cuyo delito se inscribe en la necesidad. Pero esa necesidad no es, ahora, la voluntad incomprensible de los dioses, sino la propia opacidad de la conciencia humana, la inconmensurabilidad entre el saber y el no saber (57) o la coincidencia entre el deber y la pasión (58).

«Al abolir la fatalidad antigua —dice J.M. Domenach— al invertir, en cierto modo, las posiciones recíprocas del hombre y de Dios, el cristianismo hubiese anulado lo trágico si éste hubiese tenido como única dimensión el duelo entre los héroes de la tierra y las potencias del cielo. Ahora bien, las fatalidades resurgen de la acción humana (...). Toda acción, todo proyecto ratifica un valor; la libre elección no se encuentra nunca entre las posibilidades neutras o cerradas, sino que incluye una visión del hombre, una opción para la humanidad (...). Lo trágico nace debido a que la reconciliación del héroe con su pasión, su carácter, su nacimiento —su muerte— o incluso su felicidad, se paga con un transtorno en el cielo o en la tierra, con un desorden a menudo superior al orden que acaba de establecerse (...). El héroe trágico, impulsado o no por los dioses, nos revela, *en cuanto actúa*, esa incompatibilidad originaria entre los valores, tanto más claramente cuanto que es hombre de un objetivo único y se identifica con una pasión exclusiva. *Esa es la feroz ley de la acción humana, puesta al desnudo por la tragedia*» (59)

(52) Kierkegaard: *El concepto de la Angustia*, op. cit. en (50), p. 184.

(53) Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, op. cit. en (10), p. 266.

(54) Kierkegaard: *El concepto de la Angustia*, op. cit. en (50), p. 193.

(55) *Ibid.* p. 147.

(56) Marcuse, H: *Eros y civilización*, op. cit. en (29), p. 73.

(57) Cf. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, op. cit. en (10), p. 427.

(58) *Ibid.*, pp. 273-274.

(59) Jean Marie Domenach: *El retorno de lo trágico*. Tr.: R. Gil Novales. Barcelona, Peninsula, 1969.