

La interpretación política de la tragedia griega de Hegel*

Recibido: 14 de mayo de 2013 | Aprobado: septiembre 18 de 2013

Patricio Landaeta Mardones**

patricio.landaeta@gmail.com

Juan Ignacio Arias Krause***

juanignacioak@gmail.com

Resumen La interpretación de la tragedia griega en el pensamiento político de Hegel servirá para pensar las nuevas oposiciones que surgen tras la incorporación de la burguesía como elemento social, la que rompe con el modelo político desarrollado por los teóricos políticos modernos. Asumiendo esta necesidad de la época, lo que se pretende mostrar es, primero, la incorporación de la diferencia política al interior de la *polis*, realizado por el universo griego (con el análisis de *Las Euménides* de Esquilo); para luego mostrar la necesidad de esta diferencia para superar las oposiciones que se presentan al interior de la comunidad política (mediante el análisis de *Antígona* de Sófocles), con fin a señalar la importancia que tienen tales elementos en lo que será la exposición de la *eticidad* en la Filosofía política madura de Hegel.

Palabras clave

Tragedia griega, Eticidad, Estado, Familia, Sociedad Civil.

The political understanding of Hegel's Greek Tragedy

Abstract The interpretation of Greek Tragedy in Hegel's political thought helps to analyse new oppositions that have emerged in society after the incorporation of bourgeoisie as a social element that breaks with political understanding developed by modern theorists. From this epocal assumption we explore the incorporation of political difference in Greek polis by analysing Aeschylus's *Eumenides*; we continue by analysing in Sophocles's *Antigone* its importance in overcoming oppositions that are presented in the political community; we end with the importance of this incorporation in the exposition of Eticity in Hegel's mature political philosophy.

Key words

Greek Tragedy, Eticity, State, Family, Civil Society

* Este artículo es parte del Proyecto Fondecyt Postdoctorado N° 3120131: "Geofilosofía de la ciudad latinoamericana", realizado por el investigador responsable Patricio Landaeta Mardones en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso bajo el patrocinio de Ricardo Espinoza Lolas.

** Doctor Europeo en Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, España. Investigador FONDECYT de postdoctorado por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.

*** Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile. Investigador de Postgrado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.

Introducción

La importancia del mundo griego en el Romanticismo e Idealismo alemán es uno de los elementos capitales para comprender su desarrollo, pues gracias al retorno que se realizará hacia él es cómo pueden entenderse las nuevas directrices que asumirán sus autores y con el que se distanciarán del racionalismo ilustrado que había imperado durante el siglo XVIII. Por ello, la idea que se hará de los griegos es una herramienta fundamental para pensar su propio tiempo y para comprender las exigencias que estos autores le imponían tanto a sus obras como a la realidad histórica en la cual se encontraban. Tal es el motivo por el que la influencia que ejerce esta cultura no se limita al dominio de la estética, tal como suele estudiarse y al que se le ha dedicado la mayor atención por parte de los estudiosos de este período, sino que atraviesa diversas disciplinas, fundamentalmente las que guardan relación con el dominio práctico. De esta manera, junto con la estética, importante es la influencia que ejerce sobre la ética (piénsese en el llamado *Primer programa del Idealismo alemán*), la física (con la *Filosofía de la naturaleza* que tendría en Schelling como su gran teórico, y que influenciaría a grandes pensadores como, por ejemplo, Goethe y Humboldt), la educación (baste recordar las cartas *Sobre la educación estética del hombre* de Schiller, especialmente la sexta, donde compara la realidad griega con la de su tiempo) y, tal como se destacará en el presente artículo, sobre la política, en la que sobresale –como su pensador esencial– el filósofo alemán G. F. W. Hegel.

En efecto, la vuelta a los griegos que realiza Hegel, por un lado, acabará con la tradición del Derecho natural tal como se había presentado en la modernidad, como, a la vez, establecerá una nueva comprensión del derecho, mediante la idea organicista del Estado, la cual tiene su fundamental referente en el universo político griego. Como tendremos tiempo de analizar, aquello que hace Hegel es – en sus propios términos- asumir el paradigma griego, es decir, el desarrollo de su cultura, para interpretar los hechos que caracterizan su propio tiempo y, fundamentalmente, aquel fenómeno que se había desplegado en toda la modernidad pero que tras la Revolución francesa se convirtió en el protagonista político por excelencia, tal como es la burguesía.

El problema con el que se enfrentará Hegel es la forma *trágica* en la que había derivado su célebre formulación de la *lucha por el reconocimiento* entre el *amo* y el *esclavo* (Cfr. Hegel, 1966: Cap. IV. A. *Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre*), expuesta en su obra de 1807, la *Fenomenología del espíritu*, pero exactamente al modo como se presenta en su época, esto es, cuando al fin el esclavo, gracias a la realización de su trabajo, ha sido reconocido por el amo, cosa que no caracteriza otra que el alzamiento de la burguesía, ya no como simple poseedora de medios de producción, sino como una clase que detenta derechos políticos, los que se han establecido con validez universal. Tal relación, reconciliación y reconocimiento de esta clase determinada en la unidad estatal, Hegel lo denominaba en el período de su obra llamado *de juventud* –y tomando elementos claramente griegos– la *Tragedia de la ética* (Hegel, 1979: 74), pues su desarrollo –bajo el criterio hegeliano– hace evidente en la modernidad algo similar a lo que acontecía en el mundo antiguo, a saber: la actividad de la negatividad en la esfera del Estado. Si ello es así es porque la negatividad establece sus propias oposiciones al interior de la vida estatal, cuya lucha se ofrece como el destino autopuesto que lo vitaliza y lo llevará a la unidad de aquellas oposiciones, inclusive aparentemente en contra ellas. Tal actividad surgida en el seno de la vida ética de los pueblos no es la presentación simplemente de lo otro que se opone a lo universal, al que éste rechaza, como si cada uno de ellos (universal y particular) se encontrara inserto en dominios ajenos, cada cual con leyes que le son propias. Por el contrario, el nombre y las imágenes que ocupa Hegel para representar tal conflicto hacen elocuente la dirección que tomará la forma de plantearlo, pues el problema asume la forma de la *tragedia*, lo cual significa que el intento de superar la oposición se dará *como un destino*, términos éstos que están tomados en su sentido específico, y son los que servirán para incorporar el carácter propio que impulsa el pensamiento de Hegel desde sus primeras preocupaciones filosóficas, como es el ético-político.

El presente artículo se propone analizar la interpretación política que hace Hegel del mundo griego, asumiendo a éste no tanto desde las obras expresamente políticas (ya sea de los grandes políticos griegos o bien de sus teóricos), sino desde su expresión cultural más rica, como es la tragedia, pues en ésta es donde se presenta con mayor patencia la llamada *vida ética griega* captada en su inmedia-

tez, cuestión que será decisiva en la exposición madura que hará Hegel de su *Filosofía del derecho*, cuando este elemento (la vida ética del pueblo) sea presentado como el momento más alto en que se manifiesta el *Espíritu objetivo*: la eticidad.

La Tragedia de la ética

El nombre de *tragedia de la ética* que Hegel le da al despliegue que realiza la ética para contener la diferencia en su seno, sin perder su identidad, tiene su justificación en cuanto es la misma idea ética la que se pone a sí misma su contrario en el interior de sí, con el cual no se identifica, pero sin embargo acoge. “La *tragedia* –dice Hegel– consiste en esto, en que la naturaleza ética se separa de sí y, para no implicarse con ella, se opone como un destino, a su [naturaleza] inorgánica” (Hegel, 1979: 76). En cierto modo lo que Hegel expone en el escrito juvenil de 1802, titulado *Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho natural*, es el trabado ejercicio negativo de la lucha por el reconocimiento de la *Fenomenología del espíritu*, pues cuando el filósofo en la obra temprana analiza la tragedia griega lo hace para dar luces a la tragedia de su propio tiempo, como es la inserción del mundo de la economía política al interior de la eticidad, cuestión que se traduce como la intromisión de la necesidad en la libertad, interpretación que no debe perderse de vista en el análisis de la tragedia griega que se realizará en las próximas páginas.

La naturaleza inorgánica es la que se alcanza como producto del trabajo que surge del mundo del dinero y del mundo privado burgués, al que se opone como algo otro y ajeno a sí la ética. La naturaleza se convertirá en in-orgánica, pues Hegel no toma en consideración una naturaleza como lo otro del sujeto, sino que ésta es ya la obra de éste¹. Hablamos en lenguaje fichteano, porque es una actividad subjetiva la que Hegel expone, el *para sí* del espíritu, que

¹ El ejercicio de la eticidad en la modernidad será justamente reconciliarse con ese momento que aparece como su otro, al establecer sus fines en una aparente oposición al mundo ético. Tal reconciliación, sostiene Hegel, “consiste en el reconocimiento de la necesidad y en el derecho que la eticidad otorga a su naturaleza inorgánica y a los poderes subterráneos en tanto que les cede y les sacrifica una parte de sí misma; pues, la fuerza del sacrificio consiste en la intuición y en la objetivización de la implicación con lo inorgánico, gracias a cuya intuición se diluye esta implicación, se separa lo inorgánico y, reconocido como tal, se asimila por lo mismo en la indiferencia; lo viviente, empero, a la vez [que] reconoce el derecho de aquello [inorgánico], pone en él mientras tanto lo que sabe [que es] como una parte de sí mismo y lo sacrifica a la muerte, pero simultáneamente se purifica en ello.” (Hegel, 1979: 74)

se limita a sí mismo mediante una negación, para sobrepasarse en cuanto finito y, de este modo, llegar a ser in-finito. La sustancia natural es leída como proceso, siendo un momento fundamental en el desarrollo del espíritu ético, por ello no puede ser entendida como una naturaleza en sí, sino que tiene que comprenderse siguiendo la actividad del sujeto y volverse consciente de sí misma. Incorporarse dentro de la actividad humana como un saber, con fin a dejar de ser (y dejar hacer a) *lo otro* que se impone desde afuera al individuo ético.

Es siguiendo esta necesidad que se pone a sí misma la “naturaleza ética”, como Hegel interpreta la tragedia en los años de Jena, y lo hace utilizando la última de la única trilogía que ha llegado hasta nosotros, como es la *Orestíada* de Esquilo: *Las Euménides*. La interpretación que hace Hegel de esta tragedia le otorga una inusual importancia y contenido para comprender su propia época, pues en el seno de ella estaría concentrada la tragedia moderna de la reconciliación y del reconocimiento logrado por la burguesía, al encontrar enfrentadas las leyes humanas y las leyes divinas, pero teniendo como lugar de enfrentamiento la justicia civil, de Atenea y los jueces atenienses.

La obra comienza en Delfos, donde se encuentra Orestes al amparo de Apolo, quien le manda escapar a Atenas, pues las *Erinias*, aquellas “viejas niñas antiguas” (Esquilo, 2000: v. 69, 230) lo perseguirán, siguiendo el clamor de la sangre de su madre, Clitemestra, asesinada por las manos de Orestes. La escena trágica se traslada al monte de Ares, donde tras el aparecer de Atenea, se decide realizar un juicio a Orestes, con jueces que sean “irreprochables a la estimación de la ciudad, [y que] estén vinculados por juramentos” (Esquilo, 2000: vv. 482-4), conformando de este modo el Areópago, el que “mantendrá el imperio de la ley” (Esquilo, 2000: XXXIV). El juicio se realiza exponiendo las razones de ambas partes: Orestes reclama que su acción fue realizado por mandato de Apolo (“el dios de la luz indiferente” (Hegel, 1979: 75)) y se justifica en razón de que su madre, antes de ser asesinada, era asesina de su padre; las *Erinias* (“en cuanto la poderosidad del Derecho, que consiste en la diferencia” (Hegel, 1979: 75)), apelan a una ley anterior, a la ley de la sangre, y a la culpa que debe pagar todo matricida. Con todo, lo importante no es tanto la causa del juicio, sino que estas dos potencias – encarnadas por Orestes y las *Erinias*- sean sometidas a un proceso civil, el cual concluye en una votación pareja para uno y para otro. La igual-

dad que se produce en el juicio, se resuelve por un “voto de gracia” que da Atenea en favor de Orestes, de modo que así “le restituyó [al hombre] todo lo implicado por el mismo dios en la diferencia.” (Hegel, 1979: 76) El desequilibrio se produce por intervención divina, pero justamente, contra la ley divina (defendida por las *Erinias*), a las que, para aplacar su odio, se les otorga un sitio al interior de la Acrópolis, incluyéndolas dentro del mundo político y religioso ateniense. De este modo, con esta tragedia “el ciclo de la violencia se cierra, el suplicante es protegido. Dictará sentencia un tribunal, no arcaicas deidades ansiosas de sangre. Se inaugura un mundo más humano.” (Esquilo, 2000: XXXV)

Con este desenlace se producen varios movimientos interesantes de destacar: según Hegel, al introducir a las *Erinias* al interior de la ciudad, lo que hace Esquilo es incorporar el elemento de la diferencia al interior del orden político. Atenea les impone como condición para ser parte del culto público, que no siembren “un Ares interno”, una guerra civil, sino “¡Que la guerra sea sólo exterior!” (Esquilo, 2000: v. 864, 261). He ahí un punto de inflexión importante de destacar en mundo político griego con vistas al fortalecimiento de los lazos que unen a los ciudadanos. No hay que olvidar que la tragedia es una institución política, que forma parte de la pólis como cualquier otro cargo público, y dónde los ciudadanos contemplan de soslayo los dramas de su propio tiempo, sobretudo el mal extremo por excelencia: la guerra civil (*stásis*)². Así pues, en la obra señalada, las *Erinias* representan la vieja justicia comunitaria, una especie de memoria, aquella que introducía la violencia como una compensación derivada de una violencia originaria, generalmente asociada al asesinato de uno de los miembros del clan. Esa compensación tenía lugar pues como un elemento más de la econo-

² *Stásis*, derivado del verbo *hístemi*, que expresa la acción de erigirse, designa en griego ante todo la sedición. (Cfr. Loraux, 2008; 2008a: 65 y ss.). De acuerdo a Nicole Loraux, una de las principales teóricas de la *stásis*: “la *stásis* perturba, en definitiva, los modelos y sus certezas tranquilizadoras... la guerra civil es lo que la invención de la política hubiese debido conjurar, ya que la ciudad sólo habría instaurado el voto como remedio preventivo a la división sangrienta: ¿la guerra civil estaría por tanto, en el principio, pero también en el medio y al final, como recurrencia inevitable de un mal que funda la ciudad?” (Loraux, 2008a: 24). Para Platón la *stásis* acompaña a la ciudad desde las reformas de Solón: si la enfermedad emerge de manera más o menos habitual en la vida de un individuo, la *pólis* democrática está más propensa a la pérdida del orden desde que fue extendida la ciudadanía a la masa. Lo que debía significar la conversión de la masa indistinta (*okhlos*, *pletos*) en *démos*, pueblo, singularidad política, trajo a la *pólis* el mayor de los males: la división (A este respecto Platón comparte su juicio con algunos emblemáticos aristócratas como Teognis y Píndaro: los malos (*kakoi*) serían los portadores de la *stásis*, acostumbrados a la violencia y al crimen, carentes de un alma clara y de recta opinión, presos de sus pasiones). Para Platón, la falsa igualdad de esos “no-iguales” crea las condiciones ideales para la aparición de la *stásis*.

mía del don, donde dar la muerte, no era un caso excepcional, sino parte constituyente del dinamismo de la economía comunitaria. Así pues existe una memoria que se niega a olvidar (y tal vez sea la más *memoriosa* de todas), *Mênis*, resentimiento, sed de venganza, instrumento de venganza³. La memoria-cólera del propio Aquiles (Iriarte; González, 2008: 218). En Homero la venganza es el móvil por excelencia, venganza que pone en obra un sistema negativo de don y contra-don, pues aparece en la dinámica como respuesta a un daño inicial. No obstante, en ese “orden del don negativo” se puede sustituir la venganza por un acuerdo entre las partes como una compensación económica (Cfr. Iriarte; González, 2008: 219): “El grupo del asesino aporta al grupo de la víctima el don del asesinato, que es el medio según el cual éste consigue definirse como grupo; y provocando una réplica se asegura un contra-don tan valioso como el don otorgado” (Glotz, 1953: 220). Con tal acción, haciendo valer el derecho de venganza o estableciendo una equivalencia al perjuicio sufrido, se conserva el orden del grupo. En el esquema comunitario previo al derecho, al derecho *de* ciudad, la venganza no está meramente referida a salvar el honor (Cfr. Glotz, 1953: 221). Así pues, todo problema surge cuando nos situamos al interior de la ciudad política, que dispone ya de un marco legal más complejo, donde no se trata del mal que se causan dos comunidades distintas enfrentadas naturalmente, sino dos facciones al interior de la misma comunidad política⁴. A estas alturas en que Atenas se contempla a sí misma en el teatro, la ciudad es algo muy distinto de la *mera* comunidad

Pero el fenómeno, en todo caso, no sólo corresponde a Atenas. Como se relata en la *Carta VII*, todas las ciudades sin excepción tienen un mal régimen político, están enfermas de *stásis* (Cfr. Platón, *Carta II*, 326 a); que es otra forma de decir que todas están vueltas contra sí mismas (Cfr. Platón, 1999: 626a-b), vale decir, que tienen un gobierno injusto). Si las decisiones son tomadas a viva voz por la gran mayoría, por quienes han roto el orden que habían fundado de manera justa los aristócratas. El filósofo explica que el nacimiento de las *phílias* (no así las facciones) es causada por un temor “natural” a los hechos que confunden el orden de la *pólis*. Como destaca Pontier, Platón elabora la historia de la corrupción de la *pólis*, una degeneración que termina con la reflexión de su propio tiempo: hasta las guerras médicas, la historia se presenta como una seguidilla de vicisitudes (*pathemata*) que a partir de cierto momento devienen enfermedad, *nosemata*, falta de nous (*anoia*) (Cfr. Pontier, 2006: 108). En ese contexto, en primer lugar, los griegos –los aristócratas, mejor dicho– sólo encuentran refugio en estos grupos que son la base de una asociación y cooperación suprafamiliar y que por ello constan de un sumo valor, mucho mayor que el de la *areté* democrática (Cfr. Platón, 1999:646e-647a).

³ *Mênis* significa la cólera durable que está justificada por un deseo de venganza legítimo, derivado de un “primer don”(Cfr. Chantraine, 1968-1980: 696)

⁴ La relación de la memoria y el olvido es ambigua y se instala al centro del propio discurso histórico y político pues la justificación de la buena memoria es la misma que la del olvido necesario: cuidar la hermandad ciudadana. A partir de esta imagen al mismo tiempo se representa la unidad como una forma primordial que se asienta en la hermandad y como una forma derivada, como una reconciliación de una división primera. Entonces, ¿qué hay al comienzo, la unidad o la división?

exclusiva de los aristócratas. La violencia “natural” que las Erinias suponen parece algo que es necesario *ahora* dejar a un lado de la ciudad, una vez que ésta supera la justicia arcaica de la compensación, cuando de una vez la escisión se introduce como parte de la comunidad, cuando un vacío esencial para el derecho y la política rechaza el vínculo esencial de don y contradon. En otras palabras, en una comunidad cerrada, el derecho no tiene cabida, pues éste surge sólo donde se presenta la escisión, la interrupción del don que sostenía la comunidad natural de la familia, la tribu o la fratría. En el contexto de la circularidad del don, la legalidad externa, que significa el derecho, carece de total validez, pues para la concordia entre los hombres que brota de la interioridad de la comunidad, en inmediata correspondencia con la vida, toda exterioridad le es ajena⁵.

En la tragedia de Esquilo, Atenea, que se encontraba tomando posesión de terrenos extranjeros, al escuchar los “gritos de llamada” de Orestes, acude a su encuentro. El hecho es que Orestes ha desafiado las temidas Furias, guardianas del orden establecido, por lo tanto Atenea no puede entrometerse sin más en el camino de las diosas pues de esa manera haría gran daño a la imagen de la justicia. El desafío de la guardiana de la ciudad es contener aquella diferencia introducida por el enojo de las *Furias*, esa violencia natural, la cual no puede, ni debe, sin embargo, ser sojuzgada completamente, pues casi adelantándose dos mil años, Atenea sostendrá una afirmación propia de Hobbes:

“Aconsejo a los ciudadanos que respeten con reverencia lo que no constituya ni anarquía ni despotismo y que no expulsen de la ciudad del todo el temor, pues, ¿qué mortal es justo si no ha temido a nada? En cambio, si con temor sentís, como es justo ese respeto, en ello tendréis un baluarte que vendrá a ser la salvación del país y de la ciudad, como ningún otro pueblo puede tenerlo.” (Esquilo, 2000: vv. 697-704, p. 255)

⁵ Siendo, justamente por esta inmediatez, el valor que le otorga Hegel al mundo ético griego, pues dentro de su universo nada le es externo, pues incluso estas leyes son autopuestas por su propio ethos, tal como lo señala tempranamente en sus *Escritos de juventud*: “En cuanto hombres libres, obedecían a leyes que ellos mismos se habían dado, obedecían a hombres que ellos mismos habían designado para el mando, conducían guerras que ellos mismos habían decidido, ofrecían sus bienes, sus pasiones, sacrificaban mil vidas por una causa que era la suya. No enseñaban ni aprendían máximas morales, sino que las ejercían por acciones que podían considerar como exclusivamente propias. Tanto en el mundo público como en el privado, cada uno era hombre libre y vivía de acuerdo a leyes propias. La idea de su patria, de su Estado, era la realidad invisible y superior, por lo cual trabajaba y que le movía al esfuerzo; ella era para él el fin último del mundo o el fin último de su mundo. Este fin lo encontraba representado en la realidad o colaboraba a su representación y conservación.” (Hegel, 1978: 150-151)

Los griegos supieron poner en el centro de la *polis* el culto al héroe fundador, como recuerdo de esa violencia que, una vez fundada la ciudad, pretende amenazarla solamente desde un afuera. Pero, tal inauguración simbólica requiere de una contraparte que vemos reflejada en la obra de Esquilo, pues pareciera que el culto público no basta para mantener unida la comunidad en un respeto mutuo perdurable, haciéndose necesario introducir la amenaza virtual de la violencia en la forma de su recuerdo siempre latente, monumento que va marcando el ritmo cotidiano de la ciudad en forma de temor. En términos hegelianos, esto implica poner la diferencia al interior de la ciudad, o como se decía hace un momento, la naturaleza ética se opone una naturaleza inorgánica.

Varios años después de sus menciones sobre *Antígona* Hegel sostendrá en sus lecciones sobre *Filosofía del arte*: “[En la tragedia], lo ético es la base, y se desarrolla hasta llegar a una escisión.” (Hegel, 2006: 533) La obra trágica describe el desarrollo de los personajes que van poco a poco interiorizando el destino que se les opone, hasta el desvelamiento total (momento que, por ejemplo, en las tragedias *Antígona* y *Edipo Rey* de Sófocles, acontece con la participación del adivino Tiresias en la obra), cuando la interiorización de su destino se hace máxima. Ese es el momento ético de la obra, cuando las posiciones contrapuestas son asumidas por los protagonistas y obran desde ellas como un saber. Antes de éste son inocentes, pues desconocen la culpa que contenían sus acciones al encontrarse bajo un manto de inconsciencia. De hecho, en este sentido, Hegel, con un tono bastante ácido, le enmienda la plana al Cristo, cuando éste rogaba “«Padre, perdónalos, [porque] no saben lo que hacen». –Un ruego superfluo, si son inocentes. Los caracteres heroicos consideran lo que han hecho por culpa suya.” (Hegel, 2006: 537)⁶

En efecto, Hegel sostiene en las mismas lecciones sobre *Filosofía del arte* que dos son las oposiciones que se ven enfrentadas en la tragedia, la primera –y que ya pasaremos a revisar a continuación–, es la que se da entre familia y Estado; en tanto que la segunda, es

⁶ Aunque las palabras del Cristo contengan otro sentido, que sólo podrán entenderse cuando se alcance el momento de interiorización justamente introducido por la religión por él fundada, el sentido de la culpa se encuentra en el obrar mismo, el cual, al ser una acción hecha por una conciencia, ya contiene un desdoblarse de ésta y, por ello, un aferrarse a uno de los momentos que participan en la acción y no comprender a ésta dentro de una totalidad. La idea de que toda acción contiene un grado de culpa se encuentra en la *Fenomenología*: “sólo es inocente el no obrar, como el ser de una piedra, pero no lo es ni siquiera el ser de un niño.” (Hegel, 1966: 276)

entre conciencia e inconsciencia. Las acciones y los personajes de la tragedia actúan unilateralmente, cerrados dentro de su parcial seguridad, quedando velados a sus ojos la posición del otro, cuya acción siempre será inconcebible: “aquella que pertenece a la ley divina sólo contempla en el otro lado un lado de fuerza humano y contingente; y, por su parte, la que corresponde a la ley humana ve en el otro la tozudez y la *desobediencia*.” (Hegel, 1966: 274) En este sentido, cada una de las partes que se presentan en la tragedia, se encuentran condenadas por la misma culpa: son inconscientes de lo otro de sí, se mantienen firmes en su sustancia ética, como conciencia inmediata de una ley que asumen y de la cual no pueden zafarse. Hegel en las lecciones de estética hace referencia al “inocente” Edipo quien, sabio descifrador de enigma, desconoce su propio destino, pero que al serle desvelado, se mantiene firme en su unilateralidad, como culpa propia y se enfurece consigo mismo. La conciencia de la culpa heroica, sin embargo, es la toma de conciencia frente el hecho irrevocable al que se enfrenta el sujeto trágico, como una voluntad inexorable. Para que exista la libertad, tiene que salir a la luz la absoluta oposición, como momento esencial del desarrollo ético. De hecho, la bella eticidad griega, de la cual en esta época del joven idealismo se exalta su armonía⁷, se encuentra radicalmente escindida: “La sustancia se escinde, pues, en una sustancia ética diferenciada, en una ley humana y otra divina.” (Hegel, 1966: 262) Tal es lo que acontece en el análisis que hace Hegel de *Antígona*, obra trágica que describe el problema radical de la “eticidad”, en el texto de 1807, como en la madura *Filosofía del derecho* de 1820.

Para comprender más profundamente el planteamiento hegeliano tenemos que en la *Fenomenología del espíritu* lo que caracteriza al primer momento del aparecer del *espíritu* en el mundo es su presencia *desdoblada*, dado que el espíritu en esta obra continúa siendo parte del devenir de la conciencia, y no será sino hasta el *saber absoluto* en que ésta se encontrará en identidad consigo misma, y donde las

⁷ De hecho, el adjetivo de “bella” que utiliza Hegel para hablar de esta eticidad en particular, hace referencia a la unidad absoluta que se da entre la “voluntad objetiva” del Estado con la “voluntad subjetiva” de los ciudadanos, lo que hace de la vida política una expresión de “lo divino en lo sensible”, al igual que en la obra de arte. “Esta constitución griega, esta forma de la eticidad, es así la constitución *bella*, en la cual lo bueno y lo justo existen como costumbre y hábito, según el modo de la naturaleza, según el modo de una necesidad.” (Hegel, 2004: 453)

contradicciones que constituyen la historia alcanzarán –dicho con Kojève– su satisfacción. Al contener tal movimiento interno, el espíritu se encuentra atravesado, como toda la obra, por una escisión que posibilita el desarrollo histórico, a la vez que en todo momento lo va desfondando. En este momento la presentación que hará Hegel de esta escisión, es la que describe el movimiento que caracterizará todo el desarrollo del espíritu: “La sustancia, como esencia universal y como fin, se enfrenta consigo misma como la realidad singularizada.” (Hegel, 1966: 261)

La sustancia en este momento es considerada “la *vida ética (sittliche Leben)* de un *pueblo*” (Hegel, 1966: 261), pero presentada en su inmediatez. De manera que la escisión aparecerá cuando al interior de esta inmediatez surja la realidad singularizada, que son “las leyes y costumbres de un pueblo particular” (Valls Plana, 1971: 215). Éstas moverán al espíritu para que no descanse en la forma primera con que se presenta, sino que, hundiéndose en su escisión, alcance una conciencia de sí hasta lograr esa misma unidad que aparece en la bella vida ética, pero en forma de *espíritu cierto de sí mismo*.

Frente a la idealidad romántica que en esos años se encontraba en boga –de la cual él mismo bebió– Hegel no presenta la añoranza de perpetuarse en aquel estado idílico de vida, y no simplemente porque aquel momento ya se ha perdido y no habría vuelta atrás posible, sino que bajo cualquier respecto era necesario salir de él, porque éste ya entraña la mencionada escisión radical de la que habla en la *Fenomenología*. Con esta escisión en su interior, la idílica armonía griega se encuentra resquebrajada, cuestión que es expresada elocuentemente en la tragedia. Pero precisamente lo que caracteriza y distingue al mundo griego del moderno, es que aquella escisión es una escisión ética. No es que se enfrenten –como acontecerían el derecho moderno– lo particular –en forma de fines egoístas e individuales– con lo universal –fines estatales generales–, sino que se encuentran enfrentadas dos sustancias éticas, validas en sí mismas y, por ello, ambas guardan la forma de ley. En verdad, tal y como lo entiende Hegel, ambas leyes no se encuentran enfrentadas. La disputa que se produce no es en cuanto tales, sino sólo para las conciencias que son absorbidas y conservadas por ella separadas dentro de su unilateralidad, algo que se mantiene por encima de

las oposiciones. Algo semejante a lo que ocurre en el célebre verso 450 de Antígona⁸ donde tal momento anterior y superior a ambas leyes se encuentran expresadas en Sófocles al referirse a las *ágrapta nómina*, las leyes no escritas, aquellas que incluso se encontraban antes que las olímpicas, rigiéndolos, y, claro, antes que las leyes humanas, las que no pudiendo escribirse, son la condición para que éstas puedan ser expresadas, escritas. En Hegel, esto que reúne lo que se encuentra radicalmente escindido, conservando su escisión, también es parte de la tarea del pensar, y así como fue el objeto más importante del Idealismo alemán, también lo es para Hegel, y no en vano es uno de los momentos más altos de todo su pensamiento, el Geist, el espíritu. No es casualidad que su primera obra se llame *Phänomenologie des Geistes*, y de la exposición completa del sistema en la *Enciclopedia*, la última y más alta parte reciba el nombre de *Die Philosophie des Geistes*.

Y es precisamente en el capítulo sexto de la *Fenomenología del espíritu*, que lleva por nombre *El espíritu*, donde aparece, como su primer momento, la eticidad, y que es el aparecer inmediato del espíritu, contrastando, con ello, con las presentaciones maduras que se exponen en la *Enciclopedia* como en la *Filosofía del derecho*, donde la eticidad corresponde al último y más alto momento del espíritu objetivo. Sin embargo, tanto en el texto de 1807 como en las posteriores exposiciones, las figuras que la componen son en gran parte las mismas, como es la familia y el Estado, diferenciándose,

⁸ El fragmento en cuestión es el siguiente:

“ANTÍGONA. No era Zeus quien me la había decretado, ni Dike, compañera de los dioses subterráneos, perfiló nunca entre los hombres leyes de este tipo. Y no creía yo que tus decretos tuvieran tanta fuerza como para permitir que solo un hombre pueda saltar por encima de las **leyes no escritas**, inmutables, de los dioses: su vigencia no es de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe cuándo fue que aparecieron.”

El problema que se presenta al traductor-interprete puede ser reducida a la interpretación que hace Hegel de Antígona, presentando la oposición entre leyes humanas y leyes divinas, o entre leyes del Estado y leyes de la familia, o, dicho de manera griega, entre *nomos* y *physis*. Pero el fragmento dice, primero, que no fue ni Zeus ni Dike, los que decretaron semejantes leyes, sin embargo, inmediatamente aclara que estas leyes no escritas son las leyes *de los dioses*. A qué corresponde, entonces, ese genitivo; quién es el indicado o lo indicado con él. Al respecto el filósofo español Felipe Martínez Marzoa hace un interesante análisis:

“*ágrapta nomima*, esto es, ciertamente algo así como «leyes no escritas», pero entendiendo por «no escrito» lo esencialmente no escrito, es decir, aquello que por su mismo carácter no se puede escribir, y, entonces, lo que está excluido por el adjetivo *ágrapton* no es el hecho de la escritura, son aquel modo de tener lugar la cosas que permite que ellas puedan ser y quedar escritas, a saber, la fijación, la tematización; lo *ágrapton*, por lo tanto, es lo no tematizable, aquello cuyo tener lugar, cuyo manifestarse, es su mismo sustraerse.” (Martínez Marzoa, 1992: 120)

con todo, en el modo de presentación. En efecto, lo que caracteriza la *Fenomenología del espíritu* (y la diferencia con las obras que son posteriores y representan el pensamiento maduro de Hegel, tras el descubrimiento del carácter especulativo del silogismo, y con ello del lugar de la lógica como verdadero motor del sistema) es el modo de presentación de las figuras del espíritu tal como han ido apareciendo en la historia. Por ello la eticidad, que corresponde a la presentación de la vida ética de un pueblo, tiene su manifestación en el alma griega, pues es en ésta donde acontece lo ético de modo inmediato, en perfecta relación entre las leyes y las costumbres de un pueblo, donde las primeras no son impuestas desde una institución ajena a la cotidiana vida de una comunidad. La familia en el mundo griego es, también, un momento del todo orgánico que es la *pólis*, y aún se encontraba separada de ésta, conformando una institución dentro de la otra, como instancias aisladas, según como acontece en el mundo moderno. De hecho, el modo de tratarse la eticidad en las obras maduras se diferencia del mundo griego, en cuanto incorpora la forma moderna, tal como se entienden ya estas figuras del espíritu fenomenológico: a la familia y al Estado, para completar el silogismo de la eticidad, se les incorpora la *sociedad civil*. Cada una de ellas ahora son comprendidas como *Instituciones* (Cfr. Hegel, 2004: 157) objetivas, que contienen de manera interna su unidad en razón al silogismo inmanente que las atraviesa y las ponen en un movimiento común y comunitario a unas con las otras. La familia en el mundo ético griego es un miembro de la comunidad, pues es ella a la vez una comunidad ética que contiene sus propias leyes, frente la comunidad política, subsistente por sí misma, que a su vez contiene las suyas, pero ambas leyes provienen de una misma sustancia ética, la que se escinde *para* la conciencia, la cual “consiste en diferenciarse en sí misma como un mundo estructurado en sus masas.” (Hegel, 1966: 262) La oposición que surge en la conciencia se personifica cuando ésta asume una de aquellas masas (familia / Estado) con las que ha separado la realidad, y se posesiona en una de ellas, de este modo, “se escinde en la ignorancia de lo que obra y en el saber de ello, es, por eso, un saber engañoso.” (Hegel, 1966: 262)

Ya fue dicho, para Hegel lo ético en la tragedia sale a la luz a través de las oposiciones, primero presente en las “potencias éticas” de familia y Estado, donde la primera es “la eticidad natural, en donde la eticidad se da como amor familiar.” (Hegel, 2006: 535) En tanto

que el Estado es “lo ético consciente, leyes [que] se realizan efectivamente en la existencia.” (Hegel, 2006: 535) Al enfrentarse irreduciblemente ambas “surge la oposición extrema” (Hegel, 2006: 535) que es la tragedia.

La segunda oposición es la que se da entre la conciencia y la inconsciencia, que acabamos de describir, y que será parte del drama revolucionario moderno: al asumir parte en una posición unilateral, ineluctablemente se escinde la realidad en secciones, por tal motivo, al actuar, lo que se hace es cristalizar una de ellas, marginando y marginándose del todo, elevando esa pequeña parte que se asume en y para sí como el todo. Tal es lo que acontece en la acción de los dos protagonistas de la obra de Sófocles, Antígona y Creonte, siendo por esto que esta tragedia representa de manera tan viva la interpretación de Hegel, pues “la tragedia no puede tener a Antígona como único protagonista, sino que es preciso el equilibrio Antígona-Creonte, porque la distancia o la contraposición ha de ser recorrida en las dos direcciones, el camino a la unidad” (Martínez Marzoa, 1992: 121)

En Antígona dos son los momentos en que este camino de ida y vuelta de las contradicciones se hacen patentes. Una, la destaca el propio Hegel, cuando cita las palabras de la protagonista: “*Porque sufrimos, reconocemos haber obrado mal.*” (Hegel, 1966: 278)⁹ Lo que seduce, según Hegel, en los versos de Antígona es la toma de conciencia que se tiene del actuar, asumiendo así la culpa por la acción cometida (pues sin conciencia no puede haber culpabilidad). “Este reconocimiento –dice Hegel– expresa la dualidad superada del fin ético y de la realidad, expresa el retorno a la disposición ética, que sabe que sólo rige el derecho.” (Hegel, 1966: 278) Sin embargo, el proceso inverso también se produce cuando Creonte, reconociendo la validez del discurso profético de Tiresias, quien le vaticina que, de no liberar a la prisionera, tendría un terrible destino, de inmediato intenta resarcir la orden de muerte dada contra Antígona:

⁹ El pasaje es particularmente dramático: “¿Qué derecho de los dioses he transgredido? ¿Por qué tengo yo, desventurada, que dirigir mi mirada ya hacia los dioses? ¿A quién de los aliados me es posible apelar? Porque con mi piedad he adquirido fama de impía. Pues bien, si esto es lo que está bien entre los dioses, después de sufrir, reconoceré que estoy equivocada.” (Sófocles, 2006: vv. 920-926). Además de ello, la frase es interesante, pues tal toma de conciencia es lo que acontecerá en la *Filosofía del derecho*, en el paso del *Derecho abstracto* a la *Moralidad*, en la conciencia del obrar mal y en el sufrimiento producido por esta acción, es que el sujeto interioriza la ley, volviéndose sujeto moral.

He cambiado mi decisión a este respecto, igual que encarcelé, del mismo modo estaré presente para liberarla. Temo que lo mejor sea cumplir las leyes establecidas por los dioses mientras dure la vida. (Sófocles, 2006: 178-9)

Pero esta toma de conciencia no se da como en Antígona, quien, si bien no duda de su actuar, sí pone en tela de juicio la validez de su acción particular, dejando entrever dudas de si lo que ella hace sea lo correcto; en cambio Creonte no es por una interiorización de su actuar que duda, sino porque la voz del vidente le vaticina calamidades. Lo que diferencia a Antígona de Creonte es que éste representa la ley humana, la cual es la que rige la comunidad ética, en la forma de las costumbres y de las leyes, y alcanza su manifestación en la forma individual bajo la forma estatal, que cobra vida mediante un gobierno. Frente a ésta, se encuentra la ley divina que subyuga a los ciudadanos, como una fuerza subterránea. A diferencia de la humana, la ley divina se impone sin mediación, por ello Antígona, por más que se cuestione, no puede dejar de actuar. Es la ley encarnada en la figura de la mujer, que representa así la comunidad ética más inmediata y natural: la familia.¹⁰

Entre Estado y familia acontece la experiencia de la tragedia: la comunidad, como un singular¹¹ se enfrenta a la fuerza universal de la familia, ya que sólo ve en ésta una fuerza oscura que se opone a los intereses de aquella. Ésta, en tanto, “sólo subsiste mediante el quebrantamiento de la dicha familiar y la disolución de la autoconciencia en autoconciencia universal, se crea su enemigo interior en lo que oprime y que es, al mismo tiempo, esencial para ella, en la femineidad en general.” (Hegel, 1966: 281) La familia, en respuesta,

¹⁰ Pero por inmediata y natural, la familia –que es la primera comunidad ética– se encuentra orientada a la vida en comunidad y sólo tienen realidad los miembros de ella que se ordenan hacia una actividad social no quedando encerrado en esa primera unidad. La máxima acción que realiza esta primera comunidad es la que se obstina en llevar a cabo Antígona: el entierro de los muertos. Con esta acción se *justifica* la singularidad de los individuos, y se les salva de desaparecer como una mera “sombra *irreal* que se borra”. (Hegel, 1966: 265)

¹¹ Hegel la describe como el “ser allí universal” del Estado (Hegel, 1966: 281), ya que, en efecto, las leyes humanas tienen valor de universal, pero en este momento inmediato que es la eticidad, son universales *para* un pueblo, son sus costumbres y leyes propias y, por ello, no valen para los pueblos que se encuentran allende los muros de la *polis*. Aún la universalidad estatal no se da como una racionalidad en y para sí objetiva y, por tanto, no puede pretenderse un tipo de universalidad política más allá de la idea de *polis*, como, por ejemplo, inmediatamente se alcanzará en el mundo romano, pero no sobre la base de racionalidad, sino del entendimiento, que harán del sujeto ético una mera abstracción, en la forma de *persona* de derecho.

crea la dispersión desde adentro de la comunidad, actuando como un “enemigo interno” que no alcanza un grado de objetivación, como las *Erinias* de Esquilo, sino que permanecen corroyendo como lo otro no asumido. De esta manera, pronto se desencadenará lo vaticinado por Tiresias contra Creonte, rey de Tebas:

“las destructoras y vengadoras Erinias del Hades y de los dioses te accharán para prenderte [...] Pues se harán manifiestos, sin que pase mucho tiempo, lamentos de hombres y mujeres en tu casa.” (Sófocles, 2006: vv. 1075-1080, p. 177)

La comunidad ética griega encuentra su punto de *disolución* en la persistencia de estas dos posiciones unilaterales que, engeguedidas por el carácter inconsciente de su actuar, se destruyen mutuamente, dando paso, tras esta disolución, al vaciamiento de toda la rica presencia de la diferencia en la comunidad. Las dos leyes que sujetaban al hombre, como partícipe de una familia o como ciudadano de un Estado, ahora desembocará en un desmantelamiento de todo ese contenido, para transformarse así en una persona que, por el hecho de serlo, es sujeto de derecho. El momento político entonces corresponde a la disolución de la democracia, al decaimiento del orden griego y la incursión en la historia del Imperio romano, que si bien se encuentra en el interior de la eticidad en la *Fenomenología*, al perder el contenido que caracterizaba al mundo político griego, no es sino el derrumbe de vida ética y un sumergirse en la sociedad regida por leyes separadas del conflicto interno del contenido ético. Es por ello que Hegel tiende un puente entre el mundo griego y su tiempo: el mundo romano romperá con aquella hermosa armonía griega que ponía por encima de las particularidades, el universal, como unidad vinculante de la comunidad, intentando buscar en ésta su figura estatal a desarrollar, pero, claro está, asumiendo la escisión introducida por Roma en el terreno del derecho, y por el cristianismo en el de la moral.

Tal desarrollo histórico que se produce, a través y por la escisión que se da en el quiebre con el elemento ético, será propiamente el desarrollo del espíritu, el cual es, de hecho, uno de los elementos más importancias del libro juvenil de 1802, *Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho natural*, en relación al posterior desarrollo del pensamiento de Hegel, donde comienza a establecer una ruptura

con la filosofía de Schelling y con el pensamiento de la Indiferencia entre Inteligencia y Naturaleza, al sostener que: “el espíritu está por encima de la naturaleza” (Hegel, 1979: 84). Como destaca Félix Duque (Cfr. Duque, 1998: 416-417), tal ensalzamiento del espíritu, como saber autoconsciente de sí, se manifiesta en el final de *Las Euménides*, donde no son las fuerzas inconscientes ni la divina las que logran establecer una unidad más alta a las oposiciones que se encuentran en lucha, sino el espíritu que se señorea sobre el destino al ser sometido al tribunal civil. Es cierto que la necesidad actúa en la tragedia y su presencia es la que determina el total desarrollo de la obra, pero al aparecer el elemento cívico como determinante de su realización, se interpone la actividad autoconsciente como mediación que posibilita el despliegue de la necesidad.

La eticidad inmediata que supone el mundo griego cede ante el aparecer del derecho, ya no como un destino ciego que arrastra a los hombres, sino que, incluso arrastrados, éste no acontece ciegamente, en una intuición de la unidad que se logra gracias a la lucha de las oposiciones. Esta unidad no sólo es captada, sino que es vivida plenamente por la comunidad, ya que se da en ella como espíritu.

La vida ética es más alta que el destino: con ello se desecha definitivamente todo intento de recuperar el mundo griego y sus mitos para explicar la sociedad burguesa y la constitución moderna del Estado. (Duque, 1998: 417)

Esto que es en sí misma una tragedia, pues describe el derrumbe del mundo griego, inserta nuevas determinaciones en el análisis de la sociedad de las que carecía la tragedia griega, y son imprescindibles para el mundo moderno, como es esa infinita escisión que se desarrolla en el derecho una vez que se ha perdido la unidad griega y que irá perpetuando la lucha de las oposiciones (entre lo universal y lo particular, esto es, en términos políticos clásicos, entre lo público y lo privado) como dos unilateralidades enfrentadas, cada una en sus dominios que son, en teoría, infranqueables y cuyo punto de encuentro más que ser un límite articulador de ambos revela la infinita escisión que entremedio de ellos se impone, extendiendo una separación, que después de la caída del universo cultural griego, sólo será sobrepasada a través de la violencia. La vuelta al mundo griego realizada por Hegel impone la necesidad filosófica de poner un tercer

elemento que supere esta dualidad (la sociedad civil), necesidad que ha impuesto y que ha surgido de la propia época moderna y que a la vez romperá con las oposiciones, como también establecerá la escisión dentro de la esfera de la eticidad y que, como el destino trágico griego, producirá un quiebre, a la vez que posibilitará la unión más alta de las esferas que se mantienen irreductiblemente separadas.

Conclusión

La incorporación del universo cultural griego y de su comprensión de vida ética que realiza Hegel desde sus tempranos escritos, cumple un rol fundacional dentro de lo que será su concepción del Derecho, pues es a través de la original comprensión que realiza en el texto de 1802 acá trabajado, con la cual asumirá el legado iusnaturalista moderno, para incorporar los elementos conflictivos que se mantienen al margen de la comunidad política, como un momento necesario de su desarrollo.

De esta manera Hegel alcanza algo que en el mundo griego era su condición de vida comunitaria: la integración política de los elementos divergentes. Tal integración, sin embargo, en el mundo moderno será el comienzo de su propia tragedia, pues al interior de la comunidad ética se abre su propio abismo, tal como se encontraba abierto al comienzo de la comunidad política: el conflicto externo se torna escisión interna, y ese comienzo presentará una perpetua amenaza que dará vida al orden del Estado.

La distancia que existe entre los griegos y los modernos, sin embargo, Hegel no la interpreta como una falta o carencia de ellos, por el contrario, en su inmediatez ética los griegos alcanzaron “su *belleza y verdad* ideales” (Hegel, 2004: 185), que les fue arrebatada una vez que aparecieran los primeros signos de subjetividad en la forma de conciencia moral, de la cual Sócrates es tal vez el representante más destacado y con el que comienza la decadencia del pueblo y la cultura trágica¹². Frente esta incorporación, los griegos

¹² “La conciencia ética no conoce este dualismo. El dios no cesa de existir en los individuos hasta que la voluntad en sí se ha retirado al santuario del saber y de la conciencia moral y ha empezado la separación infinita de los subjetivo y lo objetivo. Este recogimiento del hombre dentro de sí, la reflexión, aparece en la democracia griega con Sócrates; y con él viene la moralidad, por la cual aquella democracia es destruida.” (Hegel, 2004a: 456)

no podían resistir su escisión ni la infinita reflexión de la autoconciencia sobre sí. Sucumbían por lo tanto a esta reflexión en cuanto empezaba a surgir, primero en el sentimiento y después en la realidad, porque a su principio todavía simple le faltaba la fuerza verdaderamente infinita que sólo reside en aquella unidad que deja que la *contraposición* de la razón se separe en toda su fuerza para luego subyugarla, con lo que se mantiene en ella y al mismo tiempo la conserva en sí intacta. (Hegel, 2004: 185)

Sin embargo, como se ha dicho, aquella escisión lejos se encuentra de ser la muerte de la comunidad sino, por el contrario, constituye su vida más intensa, su posibilidad de desarrollo y del establecimiento, por medio de mediaciones, de aquella primera bella universalidad, como era la griega, esta vez alcanzada a través del devenir del espíritu¹³. En este punto el desarrollo histórico y social y político se abre y encamina hacia esa tragedia, ahí donde la idea de la unidad se pierde, y surge la necesidad de que no sea ella, sino la distinción, la que sea pensada como la base para lograr la paz interior del Estado. Pero para tal cosa, necesario era cambiar el paradigma de pensamiento, asumiendo los factores que conducirán a ello. Es así como al interior del pensamiento político hegeliano, aparece una de las formas más complejas que ha dado la modernidad (al reunir los elementos que le son propios a su época) y que es asumida por Hegel en aquella instancia de la comunidad incorporada dentro de su sistema, como es la *Sociedad civil*, la cual contiene en su seno esta deriva hacia una nueva comprensión de la comunidad, la que es una apertura clara a la conformación política propia de su tiempo y que la diferencia del mundo antiguo, pues en éste quedaba por fuera del orden público: la necesidad privada y los elementos que la caracterizan, ahora se tornan un momento que constituirán desde su centro a la sociedad ■

¹³ “Se podría decir que una articulación orgánica existía ya en la bella democracia de Atenas, pero inmediatamente observamos que los griegos tomaban sus decisiones últimas de fenómenos totalmente exteriores –de los oráculos, de las vísceras de los animales de sacrificio, del vuelo de los pájaros–, y que se comportaban frente a la naturaleza como frente a un poder que les vaticinaba que era bueno para los hombres. La autoconciencia no había aún alcanzado en esa época la abstracción de la subjetividad.” (Hegel, 2004: 264)

Bibliografía

- Bloch, Ernest (1949). *El pensamiento de Hegel*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Chantraine, Pierre (1968-1980). *Dictionnaire étimologique de la langue Grecque. Histoire des mots* (IV Tome). París, Klincksieck.
- D'Hondt, Jacques (1971). *Hegel, filósofo de la historia viviente*. Buenos Aires: Amorrortu.
- D'Hondt, Jacques (1977). *Hegel y el pensamiento moderno*. México: Siglo Veintiuno editores.
- Díaz, Carlos (1987). *El sueño hegeliano del estado ético*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Duque, Félix (1998). *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Madrid: Akal.
- Esquilo (2000). *Tragedias*. Madrid: Gredos.
- Garaudy, Roger (1965). *Dios ha muerto. Un estudio sobre Hegel*. Buenos Aires: Platina.
- Glitz, Gustave (1953). *Lacitè grecque*. París: Albin Michel.
- Hartmann, Nicolai (1960). *La filosofía del idealismo alemán*. Tomo I y II. Buenos Aires: Sudamericana.
- Hegel, Georg W.F. (1966). *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, Georg W.F. (1978). *Escritos de juventud*. Trad. José María Ripalda. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, Georg W.F. (1979). *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*. Trad. Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Aguilar.
- Hegel, Georg W.F. (2004). *Principios de la filosofía del derecho*. Trad. Juan Luis Verma. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Hegel, Georg W.F. (2004a). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza editorial.
- Hegel, Georg W.F. (2006). *Filosofía del arte o estética* (verano de 1826). Trad. Domingo Hernández. Madrid: Abada.
- Hegel, Georg W.F. (2006). *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, Georg W.F. (2008). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial.
- Henrich, Dieter (1987). *Hegel en su contexto*. Caracas: Monte Avila.
- Hyppolite, Jean (1970). *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*. Buenos Aires: Calden.

- Hyppolite, Jean (1998). *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel*. Ediciones Península, Barcelona.
- Iriarte, Ana - González, Marta (2008). *Entre Ares y Afrodita. Violencia del erotismo y erótica de la violencia en la Grecia antigua*. Madrid: Abada.
- Jaeschke, Walter (1998). *Hegel. La conciencia de la modernidad*. Madrid: Akal.
- Kojève, Alexander (1985). *La antropología y el ateísmo en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Kojève, Alexander (2006). *La dialéctica del amo y del esclavo*. Buenos Aires: Leviatán.
- Kroner, Richard (1948). *El desarrollo filosófico de Hegel*. Buenos Aires: Leviatán.
- Labarriere, Pierre-Jean (1985). *La Fenomenología del espíritu de Hegel*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lorau, Nicole (2008). *La guerra civil en Atenas: la política entre la sombra y la utopía*. Madrid, Akal.
- Lorau, Nicole (2008a). *La ciudad dividida, el olvido en la memoria de Atenas*. Madrid: Katz.
- Lukács, Georg (1963). *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. México: Grijalbo.
- Marcuse, Herbert (1970). *Ontología de Hegel*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.
- Marcuse, Herbert (2003). *Razón y revolución*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marzoa Martínez, Felipe (1992) *De Kant a Hölderlin*. Madrid: La balsa de Medusa.
- Másmela, Carlos (2001). *Hegel: la desgraciada reconciliación del espíritu*. Madrid: Trotta.
- Palmier, Jean-Michel (2006). *Hegel*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Papaioannou, Kostas (1975). *Hegel*. Madrid: Edaf.
- Platón (1999). *Las leyes*. Madrid: Centro de estudios Políticos y Constitucionales.
- Plebe, Armando (1976). *Hegel*. Madrid: Doncel.
- Pontier, Pierre (2006). *Trouble et Ordre chez Platon et Xenophon*. París: Vrin.
- Sófocles (2006). *Tragedias*. Barcelona: Gredos.
- Taylor, Charles (2010). *Hegel*. Barcelona: Anthropos.
- Terry, Pinkard (2002). *Hegel. Una biografía*. Madrid: Acento.
- Trias, Eugenio (1981) *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*. Barcelona: Anagrama.
- Valls Plana, Ramón (1971) *Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: Editorial Estela.