

ANTÍGONA Y LAS FUENTES DEL CONFLICTO MORAL SEGÚN HEGEL Y RICOEUR

Ana Escribar W.
Universidad de Chile

Yo no creo que tus decretos tuvieran la fuerza suficiente
como para que tú, mortal, pudieras ignorar
las leyes no escritas e inmutables de los dioses.
(Sófocles, *Antígona*, v. 452-455)

I.

RE En la primera parte del capítulo VI de su *Fenomenología del Espíritu*, Hegel —tomando como punto de referencia la *Antígona* de Sófocles— pone de manifiesto los resortes de la inevitable tragedia de la existencia humana y cree descubrir los roles que corresponden a cada uno de los sexos al interior de una cultura.

El contenido aún no desarrollado del mundo espiritual que Hegel llama “substancia” se divide internamente en dos; por una parte, la “ley humana” que abarca el pueblo, las costumbres de la ciudad, el gobierno, la guerra y se encarna en un carácter, el del hombre; por otra, la “ley divina” que incluye la familia y el culto de los muertos y se encarna en otro carácter, el de la mujer. Una y otro pertenecen, pues, inmediatamente, vale decir, naturalmente a una de estas leyes. En consecuencia, la diferencia de los sexos sobrepasa su condición puramente natural para constituirse en diferencia ética entre la ley humana y la ley divina.

La ley humana, la ley de la ciudad es pública, puesto que es conocida por todos y, como tal, se opone al misterio de la ley divina que es la ley de la familia. Esta última, mediante el culto de los muertos, se constituye en una asociación más de tipo religioso que natural. Aporéticamente, el fin de la familia está dado por su propia negación, puesto que tiende a la formación del ciudadano que, en cuanto tal, abandona su ámbito para entregarse a la ciudad.

La familia lo recupera sólo con la muerte y es por eso que el deber esencial de la familia es asegurar su sepultura.

Por consiguiente, el auténtico fin de la familia sería el individuo como universal.

vale decir, el alma o individuo negado por la muerte como este individuo contingente. En esta forma, la muerte, a la que la comunidad expone al individuo, principalmente con la guerra, representaría el punto de encuentro de estas dos leyes, puesto que la esencia de la ley divina estaría dada por el culto de los muertos. Con la muerte, por otra parte, el individuo abandona su vida en la universalidad de lo público para retornar a la particularidad familiar.

En esta forma, la familia se completa en la comunidad y ésta en la familia, dando expresión a la armonía ética. Pero este orden se rompe al enfrentarse la una a la otra en la contraposición de dos derechos diferentes. Este enfrentamiento es el que se expresa en la tragedia cuyo resultado será la desaparición de los personajes que encarnan una y otra ley.

El individuo —la “conciencia de sí”, lo llama Hegel— que pertenece a una de estas leyes, ve a la otra no como ley, sino como simple realidad que se opone al derecho; ignora, pues, la potencia ética que viola con su acción y no ve en aquélla más que una violencia humana contingente. En esta forma, la conciencia de sí es culpable —a pesar de su ignorancia— por cuanto viola una ley.

Ahora bien, en la obra de Sófocles, Creón, el rey, exhibiría el rol masculino, la preocupación por preservar la integridad de la ciudad, por imponer el respeto a las leyes que representan el patrimonio común de los ciudadanos. En función de ello no titubea en entregar al príncipe Polynicio, su sobrino e hijo de Edipo, al más horrible de los destinos: ordena que su cadáver sea abandonado insepulto en las afueras de Tebas sin recibir honores fúnebres, para que las aves de rapiña y los animales carroñeros se hartan con sus despojos. El príncipe ha traicionado a Tebas y ha sufrido la muerte a manos de su hermano Eteocles, quien —muerto al mismo tiempo, pero fiel a la ciudad— recibirá los honores que corresponden al héroe.

La suerte impuesta a Polynicio es horrible, porque una vez muerto y con mayor razón si muere heroicamente, el griego —con la mediación de los correspondientes ritos funerarios— es recibido nuevamente por los lares, se reincorpora al hogar, a la particularidad que abandonara para entregarse a la universalidad racional de lo político. Si esos ritos se omiten —el ciudadano, desprovisto ya de su calidad de tal— en alguna forma cae en la nada, queda perdido.

Antígona, por otra parte, hija de Edipo y hermana de los dos príncipes trágicamente muertos en su enfrentamiento fratricida, actuaría el rol femenino hasta sus últimas consecuencias. Ella, afirma, nació para participar del amor y no del odio; su misión consiste en entregarse a la piedad filial exigida por las “leyes no escritas”, por las leyes divinas, eternas e inmutables, que obligan por sobre las humanas. Ella no puede, pues, permitir la profanación del cadáver de su hermano, tiene que rendirle los honores rituales prescritos por los dioses de “allá abajo”.

Se produce, así, el enfrentamiento entre Creón, el hombre, en quien prima la

racionalidad en su adhesión a la universalidad de la ley positiva y Antígona, la mujer, que —guiada por el sentimiento— está dispuesta a entregar la vida para conducir al hermano muerto de regreso a la particularidad familiar.

Antígona, fiel a lo que para ella es su función irrenunciable, desobedece la prohibición real, es sorprendida en el acto de rendir honras fúnebres a su hermano y su audacia es delatada.

Creón la condena a ser sepultada viva en una caverna y la tragedia se desata a pesar del vano intento del rey por evitarla, consciente tardíamente de su error, después de escuchar las palabras condenatorias del vidente Tiresias. Antígona se quita la vida, al igual que Hemón, su prometido e hijo de Creón, cuya apasionada defensa ante su padre no logró salvarla, y al igual que la reina, Eurydice, al recibir la noticia de la muerte de su hijo.

El poeta mostraría que la conciencia de sí está escindida entre la universalidad racional representada por Creón y la particularidad del sentimiento encarnada en Antígona, particularidad que sólo es universalizada por la muerte. Uno y otra son prototipos de la representatividad ética que corresponde a sus respectivos sexos. Esta escisión produce tarde o temprano el enfrentamiento inevitable y por eso la tragedia se constituye en destino.

II

Resulta interesante constatar que Raphael Dreyfus, en la traducción francesa de las tragedias de Esquilo y Sófocles (Editions Gallimard, 1967) critica —en su introducción a Antígona— la interpretación Hegeliana. Creón —dice— no representa los intereses del Estado; todas sus actitudes y parlamentos pondrían de manifiesto la personalidad del tirano, marcada por la arbitrariedad y la preocupación casi enfermiza frente a posibles desacatos a su poder absoluto.

En Creón se expresaría, pues, no la universalidad racional, sino la *hybris*, la desmesura que los dioses no perdonan y que siempre arrastra consigo la tragedia.

Antígona, por su parte, no sería del todo ajena a esa desmesura en los momentos de su enfrentamiento con el rey; pero ella, sin embargo, una vez cumplido su acto de piedad filial, vuelve a ser la niña que lamenta su matrimonio perdido, que llora por la luz del sol que ya no la alumbrará.

Así, Creón y Antígona no serían dos héroes comparables en su dignidad, representantes ambos de valores contrapuestos que, en términos nietzscheanos, pudiéramos considerar como apolíneos y dionisiacos, respectivamente. Antígona —mucho mejor que Creón respecto de las leyes de la ciudad— parece ser portavoz de las “leyes no escritas”, a las que ella remite su deber de piedad filial y que se encarnarían en

costumbres y tradiciones ancestrales, en principios de justicia elementales, indudables, cuya evidencia misma haría innecesaria su codificación sistemática.

Creón, lejos de ser el campeón de las leyes de la ciudad, al perseguir al traidor y llevar su venganza más allá de la muerte, contradiría el espíritu civilizado y la filantropía que llegarán a representar parte substancial del ideal ateniense. Sófocles, a través del personaje de Antígona y de su defensa del amor frente al odio, pareciera buscar la superación de una concepción moral y social en la que cada uno se constituye en juez de su propio derecho, sin recurso a arbitraje alguno, ni a ninguna norma que trascienda la propia arbitrariedad. Las leyes no escritas —quizás— representarían ese fundamento último que las leyes positivas no deberían transgredir jamás. Toda la línea de pensamiento filosófico que se inicia con Aristóteles y desemboca en la conceptualización tomista de la ley natural parece hundir aquí sus raíces.

En esta forma, y aunque esto último no lo plantea Dreyfus explícitamente, pareciera que lo universal se encarnaría más bien en Antígona, la mujer; su horizonte ético —a primera vista estrecho, puesto que no abarca otros valores que los de la piedad filial— trascendería, mediante su reconocimiento de las leyes no escritas, el mezquino egocentrismo disfrazado de preocupación cívica de Creón, el hombre. Quedaría, así, invertida la perspectiva hegeliana en lo que respecta al rol adjudicado a los sexos y al significado atribuido a la razón y al sentimiento, sin que haya variación aparente en cuanto a lo que se muestra como resorte que desencadena la tragedia: el conflicto insalvable generado por la unilateralidad de los caracteres.

III

Paul Ricoeur, en **Soi-même comme un autre**, neuvième étude, hace un análisis de la Antígona de Sófocles en el que destaca las posibilidades que la tragedia ofrece como tema para la reflexión ética.

Estas consideraciones del filósofo francés en relación a la tragedia revisten hoy especial interés para el debate filosófico porque explicitan con mucha nitidez lo que él presenta como el necesario recurso de la moral a la ética; dicho recurso completa el recorrido de una dialéctica que podríamos llamar “abierta”, que es característica del pensamiento ricoeuriano y cuyo rasgo central más adelante especificaremos.

Ricoeur propone reservar la denominación de “ética” para la “intención de una vida buena, con y para otros, dentro de instituciones justas”; dicha intención precedería a la ley y representaría —contradiciendo el planteamiento kantiano— el verdadero punto de partida de la ética.

La moral se iniciaría en un segundo momento, precisamente con la formulación de la ley, cuya función sería la de someter la intención ética al criterio de universalización para poner a prueba la autenticidad de su meta; esta última supone —de

acuerdo a su enunciado— no sólo la autoestima implícita en la búsqueda de una vida buena, sino la solicitud, vale decir, el reconocimiento del otro que se expresa en instituciones que posibiliten la coexistencia de las libertades del yo, del tú y de todos los otros cuya ausencia o lejanía impiden que aparezcan ante el yo como un rostro.

En este momento de universalización es cuando se hace evidente la presencia del conflicto.

Por su misma universalidad, la ley tiende a ejercer violencia sobre la situación concreta que —por definición— se contrapone con su particularidad al carácter abstracto de lo universal.

Se impone, entonces, el necesario recurso a la intención ética, el buen deliberar aristotélico que conduce desde la universalidad de la regla hasta el juicio moral en situación; se resuelve, así, el caso particular contradiciendo lo menos posible la ley, pero —a la vez— concretando la solicitud, vale decir, haciendo efectivo el reconocimiento del otro al atender sus miserias, al considerar sus valores y al respetar su autonomía.

Sería, pues, en el terreno del juicio moral en situación donde se juega —una y otra vez— la dialéctica entre ética y moral, entendidas en el sentido en que Ricoeur las define. Se trataría de una dialéctica que —a diferencia de la hegeliana— podríamos calificar como “abierta”, porque si bien conoce innumerables mediaciones, jamás desemboca en la totalización.

En lo que respecta a Antígona, ella nos conmueve aún —dice Ricoeur— porque el conflicto que desencadena la tragedia mantiene hasta ahora su vigencia, a pesar de que el transcurso mítico sobre el que se entretiene la acción resulta hoy casi incomprensible.

Esta obra nos instruye vigorosamente en lo que respecta a una de las principales fuentes del sufrimiento humano: la estrechez del horizonte que subyace a gran parte de los compromisos conducentes a enfrentamientos insolubles entre hombre y mujer, jóvenes y viejos, sociedad e individuos.

Si Creón no cumple efectivamente su supuesto rol de defensor de los deberes ciudadanos es porque la comprensión que tiene de ellos reduce su complejidad y variedad a una simplicidad unilateral. El rey tiene “una visión empobrecida y simplificada de su propia ciudad que lo lleva a su perdición”. Sólo es bueno lo que conviene a Tebas y sólo es malo lo que la perjudica; sólo el buen ciudadano es justo y la justicia misma sólo es posible en el ámbito del arte de gobernar; la piedad carece de valor contrastada con las obligaciones cívicas, los dioses mismos sólo pueden honrar a quienes dan la vida por su ciudad.

El horizonte que funda el compromiso filial de Antígona es igualmente estrecho. Para ella lo único que vale son los lazos familiares centrados en el de fraternidad y reducido éste al deber hacia el hermano muerto. Las leyes de la ciudad no la obligan

incondicionalmente, porque no tienen a los dioses por fundamento de sus prohibiciones y mandatos, como esas otras leyes inmutables y eternas que determinan su fidelidad a los muertos y que, finalmente, la excluirán a ella misma de la vida.

La unilateralidad, miseria compartida por los dos protagonistas, los marca a ambos con el rasgo de la inhumanidad.

Antígona, sin embargo, nos atrae, mientras Creón suscita nuestro rechazo. Ricoeur lo atribuye al hecho de que ella, al exigir el ritual de sepultura para su hermano—incluso a costa de su propia vida— da testimonio de un lazo entre vivos y muertos que pone de manifiesto los límites de lo político o, mejor dicho, del poder tiránico al que el rey parece haberlo reducido. La heroína, nos dice el filósofo francés, si bien reduce las “leyes no escritas” a sus exigencias fúnebres, al recurrir a ellas como fundamento de lo que considera su deber inexorable, reconoce algo que sobrepasa al individuo y a la polis; en consecuencia, esboza el límite que pone de manifiesto el carácter “humano, demasiado humano de toda institución”.

En este sobrepasamiento de la pretensión absolutista del poder se centra la grandeza de Antígona y su superioridad humana frente a Creón.

Esta denuncia de la unilateralidad como factor desencadenante de la tragedia representa un primer momento de la profunda enseñanza que la ética puede extraer de ella. Ricoeur selecciona párrafos de la obra de Sófocles tendientes a explicitar esta intuición del poeta: la oda al sol (v. 100-109), celebrado como ojo del día destellante, cuya posición misma le abre un horizonte menos estrecho que el de los mortales; luego la oda al hombre (v. 332-333), que lo describe como lo más maravilloso entre todas las maravillas de la naturaleza. En relación a ello, Ricoeur propone entender “deinon” no como “maravilla”, sino en el sentido que el término “formidable” posee en el idioma francés; esto es, como algo que oscila entre “lo admirable y lo monstruoso”. Esta oscilación sería propia del hombre, para quien ningún camino está cerrado, ante quien el porvenir se abre (v. 357-358) y al que, sin embargo, esa misma potencialidad inagotable le permite avanzar hacia el bien o hacia el mal, según si respeta las leyes de la ciudad y los divinos juramentos, o si se alza impíamente contra ellos (v. 366-370). Las palabras pronunciadas por Hemón en defensa de Antígona son especialmente sugerentes en este sentido cuando trata de hacer comprender al rey que hay todo un aspecto de la situación que él, desde el aislamiento propio de su posición de poder, simplemente no percibe. (v. 683-699). El coro, por su parte, después del parlamento de Hemón, aconseja a éste y al rey que se escuchen el uno al otro con atención, pues ambos han hablado bien. (v. 724-725).

Viene, entonces el segundo momento de la enseñanza ética que la filosofía puede recoger de la tragedia: el llamado a ser prudentes, a deliberar sabiamente, implícito ya en todo el intercambio entre Hemón y el rey (v. 726-757) y melancólicamente explicitado en la última intervención del coro: ¡Hasta qué punto la sabiduría es la

fuelle de la felicidad! No se debe jamás ser impío hacia los dioses. Los grandes dichos de los orgullosos les acarrear grandes desgracias. Pero sólo con la edad aprenden la sabiduría (v. 1048-1053). El conflicto no encuentra solución en la tragedia donde los protagonistas deben pagar con sus vidas, o por lo menos con el naufragio de su propia existencia, la posibilidad de que las fuerzas éticas por ellos encarnadas lleguen a coexistir más allá del enfrentamiento.

Lo esencial de la enseñanza ética que puede extraerse de la tragedia residiría, pues, en la meditación que ella suscita en relación “al lugar inevitable del conflicto en la vida moral”.

Llegado a este punto de su análisis, Ricoeur se ocupa detenidamente de la interpretación hegeliana de Antígona. Considera que dicha interpretación no impone —como suele pensarse— una superación teórica del conflicto trágico mediante una de sus “síntesis”. La reconciliación sólo se alcanzaría —dice— al finalizar el capítulo VI de la Fenomenología del Espíritu, al término del enfrentamiento entre la conciencia que juzga y el hombre que actúa; surge a partir del renunciamento de cada una de las partes a su respectiva unilateralidad, produciéndose —así— el auténtico reconocimiento del otro. Nada de esto puede darse en la tragedia donde los héroes son, a la vez, víctimas que no llegan a beneficiarse con los resultados del recorrido formador en el que la conciencia de sí está comprometida. “La unilateralidad de cada uno de los caracteres, incluido el de Antígona, excluye tal reconocimiento mutuo”. La superación del conflicto sería, pues, exterior a la tragedia y no alteraría el sentido de la interpretación que Hegel ofrece de ella.

Sin embargo, Ricoeur se distancia de Hegel en otro aspecto. Éste, dice, no reconoce las contradicciones internas de la encarnación distorsionadora de cada una de las fuerzas éticas en los protagonistas que las expresan sólo parcialmente. Debido a ello, la unilateralidad de los caracteres, derivada de la escisión de la conciencia de sí entre ley humana y ley divina, se muestra como la única fuente de lo trágico; por lo tanto, éste aparece como algo propio de los inicios de la vida ética, a ser superado por el momento del reconocimiento mutuo. Para el filósofo francés, en cambio, la unilateralidad se da también en los principios morales mismos y ello se pone en evidencia cuando éstos enfrentan la complejidad de la vida que exige pasar de la universalidad de la regla al juicio moral en situación. Ello determina la inevitabilidad de la presencia del conflicto moral en la existencia humana.

La sabiduría práctica, el buen deliberar, instruido por el saber trágico logrado siempre cuando ya es demasiado tarde, es la única instancia que puede solucionar cada nuevo conflicto, mediando entre la unilateralidad de toda pretensión totalizante y la arbitrariedad que amenaza con convertirse en totalización a través de la legítima aspiración de lo particular a ser reconocido.

Así, para Ricoeur, las fuentes de lo trágico, que son las fuentes del conflicto

moral, no quedarían jamás superadas. No habría mediación definitiva y el reconocimiento del otro no alcanzaría jamás la plenitud. La totalización hegeliana en el momento del saber absoluto y la tentación totalizante que da vida a las recurrentes unilateralidades del hombre y que subyace a cada una de las grandes tragedias acaecidas a la humanidad a lo largo de su historia, representarían —en alguna medida— el “mal radical”. Podría, quizás, afirmarse que ello constituye uno de los rostros más terribles de esa misteriosa no libertad de la libertad que el filósofo francés denomina el “mal ya allí”.

Desde la perspectiva de esta “dialéctica abierta”, la reconciliación definitiva no puede representar más que un mero horizonte de esperanza; éste, como todo horizonte, retrocede ante cada paso dado en su dirección; sin embargo, esa esperanza es suficiente para otorgar sentido al deseo de ser y al esfuerzo por existir constitutivos de la verdadera esencia de la ética.

NOTAS

Para el presente trabajo se manejó la traducción francesa de *Antígona* de Jean Grosjean, publicada por Editions Gallimard, 1967, Ricoeur, en cambio, utiliza la traducción francesa de P. Mazon, Les Belles Lettres, 1934. Las citas corresponden a traducciones de la autora a partir de la versión de Grosjean, aun cuando todas ellas son manejadas por Ricoeur de acuerdo a la versión, ligeramente diferente en la forma, de Mazon.

En lo que respecta a la *Fenomenología del Espíritu de Hegel*, se manejó la traducción francesa de Jean Hyppolite, publicada por Aubier, Editions Montaigne, Paris.

Los planteamientos referentes a la ética de Ricoeur se remiten a sus conferencias *On Selfhood, the Question of Personal Identity*, dictadas en la Universidad de Edimburgo, en 1986, a partir de las cuales surge la colección de estudios publicados por Editions du Seuil, 1990, bajo el título de *Soi-même comme un autre*, texto que sirve de base para la exposición.