



Andamios. Revista de Investigación Social

ISSN: 1870-0063

revistaandamios@uacm.edu.mx

Universidad Autónoma de la Ciudad de México
México

Delgado Parra, María Concepción

Sobre la comunidad ético-política contemporánea

Andamios. Revista de Investigación Social, vol. 11, núm. 24, enero-abril, 2014, pp. 15-33

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62832750002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

SOBRE LA COMUNIDAD ÉTICO-POLÍTICA CONTEMPORÁNEA¹

María Concepción Delgado Parra*

RESUMEN: ¿El desacuerdo entre la ley humana y la ley divina, derivado del “juicio”, imprime la continuidad a la comunidad ético-política en el tiempo? ¿La colusión entre el juicio y la culpa salvaguardan al poder en su finitud en el territorio de la vida práctica? En este sentido, ¿es el movimiento incesante de la contradicción donde se revela la insuperable paradoja de que en la perversión del encerramiento de la comunidad anida su reconfiguración? Mediante estas interrogantes, el artículo propone rastrear los límites que habitan en el discurso especulativo de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel para re-pensar la comunidad ético-política contemporánea.

PALABRAS CLAVE: Antígona, comunidad, movimiento, acción, insuperable paradoja.

Nosotros *como la misma brecha,*
trazo azaroso de una ruptura
Jean-Luc Nancy, *Ser singular plural*

* Doctora en ciencias políticas y sociales por la UNAM. Profesora investigadora en el Posgrado de Humanidades y Ciencias Sociales (UACM). Visiting Fellow en el Macmillan Center en la Universidad de Yale (2013-2014). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) Nivel 1. Correo electrónico: concepcion.delgado@uacm.edu.mx; concepcion.delgado@yale.edu

¹ Este artículo forma parte del trabajo de investigación “La comunidad por venir y su relación con la emergencia de nuevas ciudadanías en el mundo global”, desarrollado en el marco del seminario dirigido por Seyla Benhabib, Eugene Meyer Professor of Political Science and Philosophy, en la Universidad de Yale.

INTRODUCCIÓN

Es innegable que el mito de la comunidad fundado en el principio de la tierra, de los iguales, del Estado, del trabajo, de la familia, de los hermanos y de la sangre, es interpelado por un tiempo de pérdida y desencanto. Sobre el sujeto autosuficiente (egoísta) pesa el desmoronamiento del sistema único de valores al que se anclaba su ficticia seguridad. De pronto, en un instante, se descubrió en medio del juego confuso de promesas ofrecidas y anhelos insatisfechos, entre la violencia del dominio y la intolerancia lógica, entre la apariencia de la libertad y el engaño del conformismo. Los símbolos son difusos, edificamos un mundo universal, absoluto y unificado, a partir del carácter dislocado, discordante y fragmentado de la existencia. La luz que guiaba el pasado, el presente y el porvenir confundió su sentido metamorfoseando lo racional en suprrracional en su carrera por alcanzar el absoluto. En su inamovible orden lógico, no tolera ninguna forma cambiante, disuelve contenidos y se sustrae para organizarlo todo desde la frialdad de la abstracción, donde la razón pura profiere su propia disolución y se entrega al vacío juego de las convenciones intolerantes, a la que sigue considerando certeza superior.

Frente a este desolado escenario, ¿qué es lo que nos convoca a repensar la experiencia de la comunidad ético-política contemporánea? ¿Qué significa la comunidad? La experiencia del vivir *aquí* nos obliga, hoy más que nunca, a escudriñar la cuestión de la comunidad, a pensarla desde otro lugar, a sumarse a la resonancia de ciertos pensadores europeos contemporáneos² que en las últimas décadas comenzaron a plantear la pregunta sobre el silencio que se organiza alrededor del discurso de “lo común” instrumentado por la tradición de Occidente. Sin embargo, no se trata de “borrar” lo que ha sido pensado. Es preciso

² Jean-Luc Nancy inaugura este debate con el texto *La communauté désœuvrée* (2000a), seguido por la respuesta de Maurice Blanchot en *La comunidad inconfesable* (2002), al que le han continuado inquietantes reflexiones como la de Jacques Derrida (2001a; 2000; 1998); Roberto Esposito (2003); y, en alguna medida, Giorgio Agamben (2003). Vale la pena referir las resonancias de George Bataille (2001; 1961) y Emmanuel Levinas (2000; 1999; 1987) en el marco de esta reflexión.

distanciarse, sí, de la comunidad puesta en marcha en términos de tarea o proyecto político, dejar de pensarla como punto de partida o finalidad, pero también se trata de volver sin descanso al silencio donde están grabadas las primeras improntas. El acercamiento a la comunidad tendría que realizarse mediante la interrupción de una tradición que se niega a sí misma en su “inoperancia”³ y delinear los contornos de una geografía —imposible, ilícita— de la proximidad. Ciertamente, para que esto tenga lugar es necesario convocarla desde su absoluta contemporaneidad, escanciarla hasta que retorne al enigma que la sustenta, que recorra su propia traza, desde allí, pensar “lo común” con y contra la tradición filosófica de Occidente.

Este ensayo propone interrogar la idea de comunidad ético-política, en términos de “totalidad reconciliada”, a partir de la lectura de algunos pasajes de la *Fenomenología del espíritu* (1985). Aunque la figura de *Antígona* sólo se vislumbra como evocación en el discurso especulativo, Hegel regresa al lenguaje de la tragedia para dilucidar sus afirmaciones sobre la finitud, en sus esfuerzos por garantizar su vencimiento, crea un contrapunto entre el triunfo de lo absoluto y la tragedia (George, 2006). En este sentido, y partiendo del supuesto de que la experiencia de *Antígona* está estrechamente tejida al discurso fenomenológico, sugiero desarrollar la reflexión en torno a dos ejes problemáticos. El primero se refiere al incesante movimiento de *Antígona* que en su transitar *acciona* la “creación de mundos”, una creación que desconcierta y desvirtúa la problemática de la producción del argumento ontológico, toda vez que en su movimiento pone en crisis la vida ética del mundo. El segundo, derivado de esta creación-en-acto (Nancy, 2006: 32), es la experiencia en la que se precipita la “insuperable paradoja” desatada con su *acción*, cuya marca revela la imposibilidad del cierre de la reconciliación definitiva de la comunidad ético-política, toda vez que modifica la concepción especulativa de la unidad guiando la visión del espíritu humano, no sólo a alcanzar la experiencia unificada sino también al inevitable reconocimiento de sus límites.

³ Recupero el término de la traducción al español de la *La communauté desoeuvrée* de Nancy realizada por LOM Ediciones: *La comunidad inoperante* (Nancy, 2000b).

DEL MOVIMIENTO OBSESIVO A LA “CREACIÓN DE MUNDOS”

En pocos filósofos es tan clara la huella de la experiencia de la acción política concreta como en Hegel. Particularmente, en la *Fenomenología del espíritu*, cuyo propósito fundamental es la discusión de la vida ética para comprender cómo ésta se entreteje a través de las otras, y de qué manera la lucha de la conciencia en sus esfuerzos por encontrar un lugar como ser racional en el mundo político, social, histórico y de las relaciones filiales, se ve confrontada continuamente a cierta crisis que debe superar para alcanzar la verdad del Espíritu en el que se sintetiza la esencia ética real (Hegel, 1984: 260-261), lo que se muestra es la noción misma de la vida ética en su relación con la experiencia concreta de la comunidad. El enfoque especulativo le exige dilucidar las cuestiones políticas, sociales, históricas y éticas, en términos concretos. Precisamente en esto radica la dificultad para entender la representación de la vida ética en Hegel, toda vez que la asocia no sólo con una etapa importante en el desarrollo de la racionalidad consciente de sí misma, sino también con el periodo histórico de la antigua Grecia, al mismo tiempo que desarrolla una gama de temas vinculados a la experiencia política de la comunidad moderna referidos al poder del Estado, las facciones, la familia, el género y el sexo, la guerra, el cambio de época y la tradición (George, 2006: 73). Desde este trazo, la acción de *Antígona* desplegada en su obra bien podría ser considerada como un testimonio de los peligros del poder político y autoritario moderno que el hombre debe enfrentar para su realización y que, como tal, representa la expresión de una etapa crucial en la formación del mundo moderno, en el que el individuo se desprende del crisol de la lucha de la conciencia, contra el poder y la autoridad del Estado, poniendo en juego una concepción de “lo común” no “realizado”.⁴

⁴ En esta interpretación recorro a lo que Gary Madison describe en términos de una estrategia de interpretación que busca reducir el *second level*, es decir, lo intencional o explícito en el autor, y destacar el significado de las expresiones simbólicas que aparecen en una dimensión oculta, ajena a la interpretación y comprensión tradicional de la materia (Madison, 1988: 93). Ejercicio inevitable en la *Fenomenología del espíritu*, dado el tejido que Hegel lleva a cabo con la tragedia de la *Antígona* de Sófocles.

Es innegable que la huella de esta experiencia concreta de lo político en Hegel ha generado un fuerte debate en torno a la lectura de su obra. Pensadores como Weil, Marcuse, Kojève, sólo por citar algunos ejemplos, plantearon nuevamente el problema de la filosofía hegeliana en su totalidad, poniendo el acento en los escritos en los que expresó su preocupación política (Weil, 1950; Marcuse, 1954; Kojève, 1969). De esta manera, mostrar el paralelismo que había entre sus escritos políticos y la recíproca evolución de su Sistema (Habermas, 2000: 87-122). Este debate impulsó la lectura de la *Fenomenología del espíritu* que había sido desatendida a favor de sus textos más sistemáticos, particularmente la *Enciclopedia y Filosofía del derecho*, si se trataba de comprender adecuadamente su propuesta ético-política. La nueva lectura desplazó los acentos de la imagen de un Hegel totalitario y reaccionario hacia un “neohegelianismo” que cruza con el existencialismo de Sartre⁵ y, en alguna medida, toca a Merleau-Ponty (1962); al materialismo trascendental de Bloch (1983); la teoría crítica de la sociedad de Horkheimer y Adorno (2002); incluso, se muestra en el horizonte heideggeriano, particularmente en la *Carta sobre el humanismo* (Heidegger, 2008), en *Identidad y diferencia* (Heidegger, 1988) y en la *Fenomenología del espíritu de Hegel* (Heidegger, 1992); así como en Butler, Žižek y Laclau (Butler, Žižek y Laclau, 2000) para referir cierta resonancia hegeliana a la reflexión de pensadores lacanianos.

Indudablemente, todo pasa *entre* las interpretaciones de Hegel, la enunciación de esta experiencia al inicio del apartado lo advierte, de un singular a otro hay contigüidad, pero sin continuidad. Hay proximidad, pero en la medida en que lo extremo de lo próximo acusa la distancia que lo aumenta (Nancy, 2006: 21). A pesar del pensamiento central de la *Fenomenología del espíritu*, que radica en mostrar el conocimiento que el espíritu logra progresivamente de sí mismo; de asegurar que se trata de la ciencia de la experiencia de la conciencia; en cuanto tal, su finalidad es “pensar lo pensado” (Mondolfo, 1982: 12), el denominado “neohegelianismo” y las múltiples lecturas de su pensamiento no

⁵ El trabajo desarrollado por Klaus Hartmann (1989) y Fry M. Christopher (1989), constituyen dos interpretaciones muy relevantes para comprender la vinculación del *corpus* de Hegel con el “Existencialismo” de Sartre.

constituyen una homogeneidad de sentido; en el núcleo mismo de la obra se deposita su espaciamento como condición absoluta para seguir diciendo. El acontecimiento de la experiencia política en Hegel, cuya unicidad pretende objetivarse en la creación de la civilización y en esa tentativa cae en errores que la confrontan continuamente con el límite o negación de lo otro, es lo que permite seguir pensando la experiencia política de lo pensado en los intersticios donde ésta se manifiesta. De pensar frente a la realidad caótica, fragmentada y confusa, en la que hoy se constituye.

Al igual que dentro de una partitura, en la *Fenomenología del espíritu*, las indicaciones referidas a Antígona introducen la línea melódica en diálogo con la voz del Espíritu que la sostiene; la palabra filosófica captura la lógica precisa de un razonamiento que cautiva su evidencia: la presentación del triunfo del Espíritu, armonizado por la tragedia. Esta ambición especulativa, quizás arrogancia, como apunta George (2006: 3), nos obliga a mantenernos en guardia sobre la realización de la comunidad en su forma absoluta e indagar si el juego de la especulación y la tragedia extrae un sentido de espíritu y finitud. Es difícil entender la exactitud de una palabra sin apreciar la medida de su paso. Así pues, me dedicaré a seguir el movimiento de su rasgo para aprender a percibir lo casi inaudible porque “aquello a lo que no se tiene acceso por una experiencia vivida —escribe Nietzsche— no se tiene oídos para escucharlo [...]. En ese caso, no se escucha nada de lo que dice el autor y se tiene la ilusión de que allí donde no se escucha nada, tampoco hay nada” (Nietzsche, 1990: 277). Pero la nada no es nada más que la *dis-posición* del surgimiento en la que Antígona introduce la conciencia empírica de lo sensible, del que surgirá la autoconciencia, luego la razón, hasta finalmente alcanzar el Espíritu. Sin embargo, con su movimiento también pone en marcha la “creación de mundos”, donde todas las figuras anteriores vuelven insostenible el concepto de “origen” y “resolución”:

[...] la autoconciencia [Antígona] experimenta en sus actos tanto la contradicción de aquellas potencias en que la sustancia se ha desdoblado y su mutua destrucción como la contradicción de su saber acerca de la eticidad de sus

actos con lo que es ético en y para sí, y encuentra su propio declinar. Pero, de hecho, con este movimiento la sustancia ética se ha convertido en autoconciencia real, o este sí mismo se ha convertido en algo que es en y para sí; pero con ello, precisamente se ha hundido la eticidad (Hegel, 1985: 262).

El movimiento de Antígona desconcierta y desvirtúa la síntesis del espíritu que es la esencia ética real, tras su acción, después de las contradicciones que siempre preceden al retorno de la esencia real absoluta que se sostiene a sí misma, no hay camino de regreso. La experiencia de la conciencia de la vida ética será incapaz de elidir los desacuerdos.⁶ En este lugar, Antígona produce un movimiento que no posee otra consistencia más que el surgimiento de la llegada *en nada* (“en persona”), dirá Nancy, “es una distancia que tiene de golpe toda la amplitud de todo espacio-tiempo, y que de golpe también no es nada más que el intersticio de la intimidad del mundo” (Nancy, 2006: 32). No es nada previo, ni tampoco hay nada que preexista a la creación de lo que tiene lugar ahí, simplemente es el acto del surgimiento, el origen mismo en tanto que no es más que la creación *ex-nihilo*.⁷ Es la aparición singular del vestigio, es la *ex-posición* singular de lo existente, es la *existencia*. Y la existencia es creación que, por otra parte, no debe ser interpretada en términos del pensamiento antropocéntrico que sitúa al hombre en el centro de “la creación” sino que lo atraviesa en la

⁶ Theodore George señala que la dependencia de Hegel con Antígona para el desarrollo central de sus argumentos lo conducen a afirmar que cualquier acción de la conciencia puede tornarse en criminal, del mismo modo que todas las acciones de un agente racional están inextricablemente vinculadas a cierto sentimiento de culpa (George, 2006: 75). En este sentido, Hegel sostendrá que esta culpabilidad es inherente a la acción como tal y, esto, no debe interpretarse en términos de un fracaso moral o ético, sino como un momento formal del obrar en general (Hegel, 1984: 277).

⁷ En esta reflexión propongo volver a Nancy en el sentido de que si la creación es *ex nihilo*, esto no debe interpretarse en términos de que un “creador” obre a partir de nada. Esto significa más bien, que el “creador” mismo es el *nihil* y, por otra parte, que este *nihil* no es, lógicamente, algo “de donde” lo creado pudiera provenir, sino la procedencia misma, y el destino, de algo en general o de cualquier cosa. Y si la nada no es nada previo, no queda más que el *ex*, para calificar la creación-en-acto (Nancy, 2006: 32).

desmesura de su infinita singularidad original (Nancy, 2006: 33). En Antígona, la existencia es expuesta y exponente. Quizá, por ello, este personaje mítico cautiva a Hegel, toda vez que se mantiene rozando los orígenes. Constituye un terreno fértil para representar los esfuerzos de la conciencia en su reconciliación con los ineluctables y legítimos deberes derivados de la comunidad, la herencia, la familia y la ley, con un profundo conocimiento de sí misma y como un ser genuinamente racional que debe dotarse de los principios para orientar sus acciones y su vida; caracteriza el impulso de la conciencia para establecer un sentido de lo individual frente a la amenaza del poder del Estado; pero, también, interroga el significado de la conciencia que abraza una serie de compromisos políticos, sociales y éticos, al mismo tiempo que permanece fiel a sí misma (Barnett, 1988: 1). En su movimiento, la figura de Antígona “crea mundos” en los que habla de las formas de discontinuidad y de los límites que el Espíritu encuentra en el curso de su desarrollo para armonizar los compromisos divergentes: “... la comunidad sólo puede mantenerse reprimiendo este espíritu de la singularidad y, siendo este espíritu un momento esencial, la comunidad lo engendra también, y lo engendra precisamente mediante su actitud represiva frente a él, como un principio hostil” (Hegel, 1985: 281).

Si bien es cierto que para Hegel la conciencia al final triunfa sobre esta forma de vulnerabilidad de la comunidad en la medida en que su lado negativo reprime hacia dentro la singularización de los individuos a través de la superación dialéctica en el desarrollo del espíritu (Hegel, 1985: 282), la experiencia de la vida ética enseña que sólo en las más altas fases del desarrollo de la conciencia —la reflexión filosófica, la religión y el arte— es posible unificar las dificultades de la vida práctica mediante la experiencia del perdón. Las figuras de “la buena conciencia, el alma bella, el mal y su perdón” (Hegel, 1984: 368-392), representan en la Fenomenología el momento de resolución definitiva de los conflictos de la moral moderna que, después del progresivo movimiento del Espíritu, encuentra su redención. Sin embargo, en el reconocimiento de que la experiencia de la conciencia absoluta no limpia de la memoria las experiencias dolorosas del espíritu de desunión y sólo a través de la vida contemplativa deviene la redención, se rasga el territorio en el que se desarrolla la cruda acción de lo

práctico, corroborando la imposibilidad de la reconciliación definitiva de la comunidad.

Desde esta perspectiva, es posible sugerir que el tratamiento que realiza Hegel sobre ciertas formas de reflexión de la vida práctica, dirigidas a lograr la “sutura” de la comunidad frente a los aspectos más hostiles del mundo práctico, abren interrogantes fundamentales sobre cuestiones concretas de la praxis que continúan teniendo vigencia hasta nuestros días, pero en otro tenor. La introducción de la “culpa” y su reconocimiento, como figura mediante la que se expresa la dualidad superada del fin ético y el retorno a la disposición ética contemplada sólo en el derecho,⁸ anticipa la asociación entre el “juicio y la culpa”⁹ que encontrará resonancia en el movimiento de las potencias éticas de la ley, que en su lucha por conciliar la individualidad con lo universal son impelidas por la oposición irreconciliable de lo trágico, como se muestra en el desarrollo de la *Antígona* de Sófocles. Tras acompañar a su padre ciego al exilio, Antígona regresa a Tebas donde sus hermanos Polinices y Eteocles se enfrentan para obtener el trono de la ciudad encontrando ambos la muerte. Eteocles es enterrado con todos los honores, mientras que Polinices no recibe sepultura al ser considerado por Creonte un *traidor*¹⁰ de los tebanos. Bajo pena de muerte se prohíbe el entierro de Polinices, condenándolo al castigo infame que conlleva la errancia, por cuanto vagará sin sepultura. Antígona contradice la orden y da sepultura a su hermano. Tras ser descubierta, su tío la condena a morir encerrada en una cueva. En su obstinación por defender la ley civil, a pesar de ser contraria a la ley divina, Creonte provoca el suicidio de Antígona, la muerte de su hijo y la de Eurídice, su mujer (Sófocles, 2000: 84, 90-95, 106-107, 120-123, 125). En este trazo, la representación del carácter trágico de la finitud es tan poderosa que amenaza con socavar la unidad final del espíritu. Sin embargo, ahí, precisamente, tiene

⁸ Escribe Hegel, citando la *Antígona* de Sófocles: “Porque sufrimos reconocemos haber actuado mal” (Hegel, 1984: 278).

⁹ En el desarrollo del siguiente apartado retomaré con mayor detalle esta asociación.

¹⁰ El tema de la “traición” es un elemento que trasmina la perspectiva del “juicio” de la acción de los agentes racionales, revelando la confrontación entre la ley humana y la ley divina de la que se deriva la imposibilidad de la reconciliación de la comunidad, como se apunta en el siguiente apartado.

lugar la *ex-posición* de Antígona, entendida como creación-en-acto en la que la existencia está expuesta como tal. El desacato a la ley, representada por Creonte, y la condena por su acción, llevaría a la consumación del espíritu manifiesto en el que éste experimenta su supremo derecho del desafuero y con su victoria establece su propio declinar (Hegel, 1984: 280). Sin embargo, lo que Antígona *ex-pone* como tal, no es el mundo de los hombres sino lo no-humano a lo que lo humano se expone y que lo humano expone a su vez (Nancy, 2006: 34). La fuerza de ley encarnada en Creonte obedece al fin, la acción de Antígona no tiene fin ni fondo:

Frente a esta universalidad vacía tiene la sustancia la forma de plenitud y del contenido, y éste queda ahora en plena libertad y no ordenado; en efecto, ya no se halla presente el espíritu que lo sojuzgaba y lo mantenía coherente en su unidad. Por tanto, este uno vacío de la persona es, en su realidad, un ser allí contingente y un moverse y obrar sin esencia (Hegel, 1984: 284).

Simplemente es lo expuesto, no es su medio ni su representación. Por eso estas dos figuras no pueden ser complemento para la resolución de la vida ética de la comunidad. No son la ley del día y la ley de la noche disueltas en la consumación del amanecer. De nada sirve que Creonte amenace a Antígona de muerte, el acaparamiento del sentido de la conciencia que le da el valor a su poder es trastocado por la representación de un espaciamiento “que no sería representación sino inmersión en la cosa misma, existiría solo y sólo en él estaría el origen y la cosa” (Nancy, 2006: 34), no es más que la creación *ex nihilo*, como se explica líneas arriba, es el surgimiento de la llegada en nada. Es la creación que desconcierta y desvirtúa la problemática de la producción del argumento ontológico, toda vez que representa, como señala Patocka, el llamado a una esperanza ínfima que Creonte ha ocultado para nosotros: “el hecho de que el hombre no se pertenece, que su sentido no es el Sentido, que el sentido humano se acaba en cuanto se llega a la orilla de la Noche, y que la Noche no es una nada, sino que

pertenece a lo que <es> en el sentido del estricto término” (Patocka, 1973: 59).

El conflicto entre Creonte y Antígona así, y de nuevo, crea un espacio de “curiosidad” en el que la conciencia arriba a la vida ética con el aprendizaje de que la centralidad de la razón y todas las cuestiones vinculadas deben ser gobernadas por las leyes de su propio hacer. Sin embargo, no se trata de la curiosidad entendida por Heidegger en términos de buscar lo nuevo sin la preocupación de ver para comprender lo visto, aquella que sólo busca ver, saltar eso a otra cosa, curiosidad caracterizada por una típica incapacidad de quedarse en lo inmediato, sin detenerse en la contemplación (Heidegger, 2013: 172-175), sino a la manera de Nancy, una curiosidad que retira lo inconsistente, pero atiende el acceso a la apertura del existente, accede al estrato más primitivo de una curiosidad en la que estamos en primer lugar interesados por la alteridad siempre renovada del origen. “Los otros seres son curiosos para mí, porque me dan acceso al origen, me lo hacen tocar, me dejan ante él y ante su vuelta sustraída cada vez” (Nancy, 2006: 35-36). Desde esta mirada, la conciencia de la vida ética estará dedicada a la armonización del conocimiento de sí misma en términos de un ser legislativo, con la conciencia de que su vida también está guiada por los múltiples acuerdos y condiciones de los que no tiene la autoría (George, 2006: 77). De este modo, la obsesiva carrera de la conciencia por alcanzar lo absoluto, al mirarse en el espejo ético de la sustancia, será repelida por la curiosidad de una Antígona, que en su *ex-posición* a la muerte, produce la ruptura de la vida práctica de la comunidad. Con su acción, la reflexión de Hegel es desplazada hacia la idea de que la vida práctica no se constituye sobre la base potencial de la cohesión y la unidad —y en esta parte seguiré la tesis de George Theodor—, sino en la “insuperable paradoja” que nos coloca en la falla de una línea imborrable que separa nuestros vínculos con el mundo, del sentido que tenemos de nosotros mismos (Theodor, 2006: 87), dimensión que desvirtúa la producción del argumento de la tradición antigua de la dialéctica, toda vez que arroja la idea de “lo común”, a la irresoluble crisis de la universalidad de la ley, expresada en la ley humana y la ley de la singularidad, encarnada en la ley divina.

LA “INSUPERABLE PARADOJA” DE “LO COMÚN”

Hegel culmina la *Fenomenología del espíritu* afirmando que no solamente el espíritu del hombre está destinado a alcanzar una forma absoluta de la autoconciencia, sino que *también está adherido al potencial de lograr su independencia* (Hegel, 1984: 473). En su planteamiento, hay un desplazamiento de la preocupación hegeliana hacia el “desacuerdo” entre lo singular y lo universal, como característica intrínseca de la “unidad”. Con esto no quiero decir que Hegel no se haya dado cuenta del giro que da a su discurso, él sabe que su exposición no siempre alcanza la necesidad de la cosa, precisamente, por eso apela al contiguo despliegue dialéctico con el propósito de acercarse de un modo distinto (Gadamer, 2005: 19); lo que pretendo destacar es que en el desarrollo de este movimiento emerge la idea de que la unidad está atravesada, no sólo por la resolución de los contrarios, sino también por la distancia que los acerca.

Antes de continuar, es necesario incorporar un segundo elemento a la reflexión en relación con la acción-decisión¹¹ de Antígona de “dar sepultura” a Polinices, acción que pone en marcha la problemática del “juicio” y la “culpa”, expresada en la confrontación con Creonte, en la que se debate la ley humana con la ley divina. En el prefacio de la *Fenomenología del espíritu* —afirma Gadamer—, Hegel presenta la distinción entre la filosofía antigua preocupada por elaborar la dialéctica especulativa, en la que reconoce a Platón como el primero en elaborar una dialéctica que aspira a contemplar lo universal, “aquello que debe valer como determinación”, tomado puramente en sí mismo,

¹¹ Me serviré de la explicación desarrollada por Klenner a partir del estudio que realiza sobre la *Propedéutica filosófica* de Hegel para aproximar una síntesis a la noción de “acción-decisión”, a la que me refiero. En relación con la “acción” hegeliana —señala— a ésta pertenece sólo aquello que del hecho hay en la decisión o en la conciencia, y que la voluntad reconoce como propio. Y, refiriéndose al “actuar” (*handeln*), verbo correspondiente a la acción (*Handlung*), apunta que Hegel lo describe como el “tránsito de una determinación interna a la externalidad” y como “una síntesis de lo interno y lo externo”. El actuar puede implicar —continúa Klenner— tanto la negación de la inmediatez de la determinación interna, o decisión; como la negación de algo externo, ya sea inmediato o mediato (Klenner, 2000: 65-66).

lo cual significa mostrarlo en su unidad con su contrario. En este sentido, Aristóteles constituye para Hegel el verdadero adoctrinador del género humano, toda vez que es capaz de reducir las más diversas determinaciones a un solo concepto: recoge todos los momentos de una representación en la que aparecían desperdigados e inconexos, sin dejar fuera determinaciones ni establecer primero una y luego otra, sino juntándolas todas en una sola. *Inversamente*, señala Hegel, la tarea de la filosofía moderna consiste en realizar lo universal e “infundir espíritu” mediante la abolición de los pensamientos fijos y determinados. Sin embargo, de esta contraposición resulta la mera elevación a la universalidad del pensamiento, pero para Hegel aún queda la tarea de descubrir en esta universalidad, inmediatamente corroborada, la “pura certeza de sí mismo”, la autoconciencia. En esto radica, desde su perspectiva, la deficiencia de la conciencia filosófica de la antigüedad. La Fenomenología —lejos de la interpretación que afirma que se trata de una propedéutica que todavía no tiene el carácter de ciencia— es la que prepara el camino que eleva la conciencia común a conciencia filosófica, cuyo final será la figura del saber absoluto (Gadamer, 2005: 15-19). En esta trayectoria, la tragedia antigua constituye la mediación del saber puro, del pensarse-a-sí-mismo en todas las determinaciones y la filosofía moderna la ley que gobierna el movimiento de la dialéctica, que es la autoconciencia (Gadamer, 2005: 20). Por ello, la *acción-decisión* de Antígona, al adelantar *el movimiento* del espíritu, de la época de la Grecia clásica a la República de Roma, al conocimiento de la interpretación legalista romana del ser humano asumido como persona, *crea* el espacio para reflexionar sobre los límites de la conciencia para alcanzar la vida ética. Este cambio de época, considerado por Hegel uno de los más importantes para la historia del espíritu, anticipa el descubrimiento de la personalidad de la conciencia, aunque aún de manera incipiente, del individuo libre moderno (George, 2006: 88). Movimiento con el que se anuncia la insuperable paradoja en la que lo singular y lo universal permanecerán en continua confrontación.

Los dos movimientos referidos en los primeros párrafos del apartado testifican la alianza que Hegel establece con Antígona para discutir que en el mundo ético griego la acción racional en los asuntos prácticos está impregnada por la finitud, en la medida en que está adherida a

una forma peculiar de fracaso. Ahora bien, y aquí es donde se deslizan algunas preguntas y una sospecha. Si el fracaso constituye la marca inherente de la comunidad, su “insuperable paradoja”, ¿es el desacuerdo entre la ley humana y la ley divina, derivado del “juicio”, lo que permite su continuidad en el tiempo? ¿Acaso, la colusión del juicio con la culpa salvaguarda el poder en su finitud, es decir, la acción racional de recibir, escoger, seleccionar, filtrar, conceder, en el territorio de la vida práctica? En este sentido, ¿es el movimiento incesante de la contradicción el que “revela”, una vez y cada vez, las perversiones del encerramiento de la comunidad, al mismo tiempo que permite su re-configuración? Pensar lo pensado, esto es lo que propone la dialéctica. El pensar de algo en sí mismo, para sí mismo, en cuanto tal, es por necesidad pensamiento conjunto de determinaciones contradictorias, donde la unidad de las determinaciones contradictorias, en cuanto éstas son superadas en una unidad, tiene la naturaleza propia del sí mismo (Gadamer, 2005: 31). ¿En esto radica la existencia de la comunidad ético-política, en indagar la fuente de su permanente disolución?

Una de las más importantes respuestas de Hegel en relación con la estructura de la tragedia en el encuentro con la conciencia es la confrontación entre la ley humana y la ley divina, a la que interpone el cadáver del “traidor”, revelando que el “juicio” tendrá como resultado la violación de una de las dos leyes. Esta contradicción, cuya inscripción tendríamos que rastrear en el *juicio reflexivo* en la comunidad ético-política contemporánea, particularmente en el debate desarrollado por Seyla Benhabib (2004; 1996; 1992), resulta del hecho de que ambas leyes prescriben deberes legítimos y necesarios para los agentes asignados a respetar las leyes: Creonte y Antígona están obligados por la razón y la costumbre a cumplir con sus deberes. Sin embargo, en la vida práctica estas dos leyes se repelen, provocando que cada una de las partes defienda su *ex-posición* frente a la otra, en el marco de compromisos éticos que arriban en una suerte de conjetura especulativa imposible de reconciliar. Ante el cadáver del traidor, escribe George, ninguna de las partes es capaz de evitar la culpa por la acción realizada para sostener una ley sobre la desobediencia de la otra (George, 2006: 89).

Pero, ¿cuál es el propósito de Hegel al confrontar a la conciencia con el enigma de que al mundo ético le impulsa el punto de vista de que no sólo la acción racional sobre la conducta de los seres humanos está atravesada por la culpa, sino también la acción racional de la ley divina? El propósito de la ley de la universalidad, de la ley humana, es hacer cumplir el respeto de la fuerza vinculante de la ley, como tal, su tarea consiste en guiar todas las acciones de los seres humanos gobernados por leyes. Por lo tanto, el gobierno al que está adherido el deber de la ley debe permanecer “ciego” ante los reclamos hechos sobre él mismo por la ley divina. Del mismo modo que la ley divina de lo singular, que trasmina todas las arenas de la vida práctica, exige su cumplimiento en la figura de la mujer (Antígona), quien debe también, en cierto sentido, permanecer “ciega” a las exigencias de la ley humana. Hegel afirma que la culpabilidad del agente racional es similar en Creonte y Antígona, esto lo expresa en una breve cita tomada directamente de la tragedia de Sófocles que señala: “Porque sufrimos, reconocemos haber obrado mal” (Hegel, 1984: 278). Si las leyes de la universalidad y de la singularidad atraviesan toda acción del mundo ético y si estas leyes prueban ser incompatibles entre sí y antitéticas para la práctica concreta, entonces, el argumento sería que todas las acciones racionales son dirigidas por la culpa. Por lo tanto, tendríamos que preguntar si ¿el conflicto entre la ley humana y la ley divina revela a la culpa como regla general de la acción racional?

Este movimiento ex-pone un ángulo de entrada desconcertante y oblicuo para transitar por el camino de la comunidad ético-política contemporánea. En la lógica del respeto al cumplimiento de la ley y su suplemento “la culpa”, *germina* el límite del “juicio” de la acción racional de los agentes para establecer la existencia de “lo común”. El problema de la deliberación se precipita en el trayecto de la acción-decisión. Antígona es guiada por una ley racional de larga tradición, lo que conduciría a afirmar que es inocente, aunque el cumplimiento de sus fines la lleva a violar el decreto de Creonte. En la ex-posición singular de lo existente, que no es otra cosa que la existencia, Hegel interrumpe el movimiento de la especulación, para volver a la falla imborrable: ¿qué significa participar en una comunidad política, social y

ética configurada por otros individuos racionales, sin dejar de ser fiel a sí mismo como ser legislativo? Al mismo tiempo regresa para repetirnos, una y otra vez, que no solamente el espíritu del hombre está destinado a alcanzar una forma absoluta de la autoconciencia, sino que también está adherido al potencial de lograr su independencia (Hegel, 1984: 473).

A MANERA DE INTERRUPCIÓN...

En el cruce de estos dos movimientos, donde la unidad es atravesada, no sólo por la resolución de los contrarios sino también por la distancia que los acerca y la acción-decisión de Antígona, que desplaza a la conciencia al conocimiento de la interpretación legal del ser humano devenido en persona, anida la experiencia en la que se precipita la “insuperable paradoja” que revela la imposibilidad del cierre de la reconciliación definitiva de la comunidad ético-política. Sin embargo, a esto es a lo que corresponde la readmisión de la dialéctica antigua con la verdad de la filosofía moderna. En el discurso especulativo, Hegel acredita que no ha logrado aún llevar a término la tarea de integrar el legado de la tradición antigua y moderna en un proceso dialéctico unitario.¹² Precisamente, a partir de esta falla “insuperable”, en el carácter inacabado y contradictorio, se reinscribe, quizá, la *decisión de pensarnos como comunidad ético-política*, atendiendo la problemática del “juicio” y la “culpa”, expresada en la confrontación entre la ley humana y la ley divina, donde se revelan los significados más profundos de la acción de los agentes racionales en el territorio de la vida práctica. La dialéctica hegeliana —señala Gadamer—, sea que se considere a la lógica o a la fenomenología o a cualquier otra parte de la ciencia especulativa la ley que gobierna el movimiento de esta dialéctica, tiene su fundamento en la verdad de la filosofía moderna, que es la verdad de la autoconciencia, como tal, el pensamiento comienza consigo mismo, esto es, con la decisión de pensar (Gadamer, 2005: 20).

¹² Desde el punto de vista de Gadamer, la maestría dialéctica de Hegel se acredita en los detalles que le impiden alcanzar la totalidad del legado antiguo en la unidad, toda vez

FUENTES CONSULTADAS

- ADORNO, T., y HORKHEIMER, M. (2002), *Dialectic of Enlightenment*, Redwood City: Stanford University Press.
- AGAMBEN, G. (2003), *La comunidad que viene*, Valencia: Pretextos.
- BARNETT, S. (1998), "Introduction: Hegel Before Derrida", en Stuart Barnett (ed.), *Hegel After Derrida*, Nueva York: Routledge.
- BATAILLE, G. (1961), *Le coupable. Suivi de L'alleluia*, París: L'imaginaire-Gallimard.
- _____ (2001), *Lo imposible*, Madrid: Arena Libros.
- BENHABIB, S. (2004), *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona: Gedisa.
- _____ (1996), *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks: Sage.
- _____ (1992), "Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought", en *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Nueva York: Routledge.
- BLANCHOT, M. (2002), *La comunidad inconfesable*, Madrid: Arena Libros.
- BLOCH, E. (1983), *Sujeto-objeto: el pensamiento de Hegel*, México: Fondo de Cultura Económica.
- BUTLER, J., LACLAU, E. y ŽIŽEK, S. (2000), *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Londres: Verso.
- CHRISTOPHER M. F. (1989), *Sartre and Hegel: The Variations of an Enigma in "L'être et le Néant"*, Bonn: Bouvier.
- DERRIDA, J. (2001a), *Cosmopolitanism and Forgiveness*, Nueva York: Routledge.
- _____ (2001b), *Writing and Difference*, Londres: Routledge.
- _____ (2000), *La hospitalidad*, Buenos Aires: Ediciones la Flor.
- _____ (1998), *Políticas de la amistad*, Valladolid: Editorial Trotta.
- ESPOSITO, R. (2003), *Communitas: origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires: Amorrortu.

que este carácter indeterminado testimonia hasta qué punto ha sido fecundado por la dialéctica antigua (Gadamer, 2005: 20-21).

- GADAMER, H. (2005), *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid: Cátedra Teorema.
- GEORGE, T. D. (2006), *Tragedies of Spirit. Tracing Finitude in Hegel's Phenomenology*, Albany: State University of New York Press.
- HARTMANN, K. (1989), *Sartre's ontology: a study of "Being and Nothingness" in the light of Hegel's Logic*, Evanston: Northwestern University Press.
- HABERMAS, J. (2000), *Teoría y praxis. Estudios de Filosofía social*, Madrid: Tecnos.
- HEGEL, G.W.F. (1985), *Fenomenología del espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1982), *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires: Ediciones Solar.
- HEIDEGGER, M. (2013), *Ser y tiempo*. Libro en línea disponible en <http://espanol.free-ebooks.net/ebook/Ser-y-el-Tiempo/pdf?dl&preview>, Consultado el 28 de octubre de 2013.
- _____ (2008), *Basic Writings*, Nueva York: Harper Perennial Modern Thought.
- _____ (1992), *La fenomenología del espíritu de Hegel*, Madrid: Editorial Alianza.
- _____ (1988), *Identidad y Diferencia*, Barcelona: Anthropos.
- KLENNER, A. (2000), *Esbozo del concepto de libertad: filosofía del derecho de Hegel*, Santiago de Chile: LOM.
- KOJÉVE, A. (1969), *Lectures on Hegel's Phenomenology of Spirit*, Nueva York: Basic Books.
- LEVINAS, E. (2000), *Ética e infinito*, Madrid: La balsa de la medusa.
- _____ (1999), *Totalidad e infinito*, Salamanca: Sígueme.
- _____ (1998), *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme.
- MADISON, G. (1988), *Hermenéutica de la postmodernidad*, Bloomington: Indiana University Press.
- MARCUSE, H. (1954), *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, Nueva York: Humanities Press.
- MERLEAU-PONTY, M. (1962), *Phenomenology of Perception*, Nueva York: Routledge.
- MONDOLFO, R. (1982), "Prólogo" en *Ciencia de la Lógica*, de G. W. F. Hegel, Buenos Aires: Ediciones Solar.

- NANCY, J. (2006), *Ser singular plural*, Madrid: Arena Libros.
____ (2000a), *La communauté desouevrée*, Madrid: Arena Libros.
____ (2000b), *La comunidad inoperante*, Santiago de Chile: LOM Ediciones.
NIETZSCHE, F. (1990), *Ecce Hommo*, París: Gallimard.
PATOCKA, P. J. (1973), *Platon et l'Europe*, Lagrasse: Verdier.
SÓFOCLES (2000), "Antígona", en *Tragedias*, Madrid: Biblioteca Básica Gredos.
WEIL, E. (1950), *Hegel et L'Etat*, París: Vrin.

Fecha de recepción: 12 de julio de 2013

Fecha de aceptación: 11 de diciembre de 2013

