

ANTÍGONA: ¿LUGAR IMPOSIBLE DE UNA COMUNIDAD?

MIGUEL GUALDRÓN *

RESUMEN

Se pretende mostrar, en primer lugar, cuál es la reinterpretación que Hegel lleva a cabo del Espíritu Verdadero en la comunidad griega, a partir de la situación de Antígona. Luego, se expone cómo esta armonía entre las leyes divina y humana podría llevar dentro la semilla de su fracaso porque, el (lugar del) entierro y la relación entre Polinices y Antígona, se encontrarían por fuera del sistema mismo y lo destruirían, si se hiciesen efectivos. Para esto último, estaríamos frente a un “proceso autoinmune”, como lo llama Derrida, porque se trataría de poner en el núcleo y fundamento mismo de la comunidad un lugar imposible dentro de ella, un lugar para su autodestrucción. Finalmente, se pretende cuestionar tanto la posición de Hegel como la de Derrida en torno a Antígona.

Palabras clave: Hegel, Derrida, Antígona, eticidad, ley, comunidad

ANTIGONE: A COMMUNITY'S IMPOSSIBLE PLACE?

MIGUEL GUALDRÓN

ABSTRACT

We intend to show, first, what is Hegel's reinterpretation of the True Spirit in the Greek community from Antigone's situation. Then, we expose how this harmony between divine and human laws could carry within the seed of its failure, because the burial (and its place) and Polyneices and Antigone relationship, in case they were effective, would put them outside of the system and destroy it as well. Then, we would be facing "a self-immune process" as Derrida calls it, because an impossible place, a place for self-destruction, would be introduced in the very core and foundation of community. Finally, we challenge both Hegel's and Derrida's positions about Antigone.

Key words: Hegel, Derrida, Antigone, ethical order, law, community

Observación preliminar

QUIZÁ, EL TÍTULO DE ESTE ENSAYO NO SEA la mejor forma de introducir una discusión que va a centrarse casi exclusivamente en el análisis de Antígona, la tragedia de Sófocles; a partir de la interpretación que Hegel hace de ésta en la *Fenomenología del Espíritu*. Para este filósofo, la relación fundamental de reconocimiento que se da en la tragedia no es, de ninguna manera, la que se establece entre una madre y su hijo, sino la que se da entre hermana y hermano. Es más, sostiene que dentro del espíritu griego, la relación entre hermano y hermana constituye la forma de reconocimiento más puro, más inmediato y más completo posible hasta ese momento. ¿Por qué, entonces, comenzar con esta escena?

En primer lugar, quisiera sugerir que abordaremos el problema del reconocimiento dentro de este Espíritu Verdadero, la Eticidad; que no se refiere únicamente a una forma de reconocimiento entre individuos, sino que implica, también, de manera inmediata e indivisible de esta individualidad, la pregunta por un reconocimiento desde el punto de vista de la comunidad. Independientemente de cuán imposible fuera para la madre viva reconocer a su hijo, a los miembros de su familia, a las instituciones, las tradiciones, las leyes, los líderes y otros elementos de su comunidad, el nombre mismo grabado sobre la lápida hace que en la muerte y en el entierro su singularidad se reapropie y haga parte de una universalidad. La madre muerta pertenece a la comunidad y es, para siempre, reconocida por ella; también su hijo, muerto años después, terminará por ganar ese reconocimiento que le negaba su madre en los últimos años y, con ello, se sellará el vínculo eterno de la comunidad.

En segundo lugar, la escena sugiere un elemento que va a ser fundamental para mí en lo que quiero exponer a continuación, como es el hecho de que la relación que tiene la comunidad con la muerte, puede ser vista desde otra perspectiva. La tumba guarda y reapropia efectivamente a sus miembros pero, también, los aleja de sí para siempre; los guarda y sella en un lugar del que nunca pueden regresar. ¿Se logra en la tumba que nos muestra la imagen¹, la consumación del reconocimiento que las palabras que

¹ El autor, en su intervención durante el Simposio, se refirió a la escena desarrollada entre los minutos 44:07 a 46:10 de la película “Derrida” (2002) dirigida por Kirby Dick and Amy

escuchamos extrañan tanto? Como espero mostrar, siguiendo la perspectiva del filósofo francés Jacques Derrida, en el análisis que Hegel hace de *Antígona* en la *Fenomenología* sería verosímil encontrar una estructura paradójica que sugiere que aquello que constituye la condición de posibilidad de esta comunidad es, a su vez, lo que encierra su fracaso y su imposibilidad.

Me propongo, entonces, volver a leer los pasajes de Hegel indagando, en primer lugar, por la validez de esta interpretación para, luego, tratar de responder a la pregunta de si esta posible estructura paradójica derridiana estaría a la base de *toda* comunidad, o únicamente a la base de una comunidad como la de la Eticidad, es decir, una que se sostenga sobre una conciencia automática de sí y sobre una identificación inmediata e ingenua del individuo con el mundo. En últimas, quisiera preguntarme si esta estructura paradójica podría sustraerse de una comunidad que no tenga pretensiones de postular eso común, y si el destino de Antígona puede ser tomado como un destino general, necesario a toda comunidad, incluso para las nuestras, tan radicalmente alejadas de la Grecia antigua.

1. La eticidad griega

QUISIERA COMENZAR HACIENDO UN MUY RÁPIDO ANÁLISIS de la interpretación que Hegel ofrece de esta comunidad griega, que él llama el Espíritu Verdadero o la Eticidad, pero quisiera también que no se olvidaran del video que presentó estas palabras. Siento que este análisis que voy a hacer va a dejar de lado una angustiada gran parte de la riqueza y complejidad del texto, pero permitirá sentar algunas de las bases de la relación armónica y trágica de los dos personajes vivos más importantes de *Antígona*. Además, permitirá nivelar el terreno para que pueda traerse luego a la discusión la interpretación que tiene Derrida en algunos pasajes de su libro *Glas* de estos textos de Hegel.

El punto de partida de Hegel es el hecho de que la verdad del pueblo griego surge de una voluntad común y ya no de una individual (como sucedía en momentos anteriores de la *Fenomenología del Espíritu*), y que no se trata de una creación o invención particular por parte de una conciencia individual; por supuesto, tampoco de una ley externa a la comunidad misma

Ziering Kofman, la cual se referencia en el presente artículo.

Véase: <http://www.youtube.com/watch?v=CtcpwJCC6Co>

que se imponga sobre la conciencia y le dicte una acción o comportamiento particular. Se trata, pues, de una armonía simple capaz de incluir las diferencias, los distintos espíritus inocentes. La interpretación de Hegel hace énfasis en que tales diferencias no constituyen oposiciones o contrarios en el sentido fuerte de la palabra, al menos, no en la conciencia que tiene tal Espíritu de sí mismo. El individuo no se opone al Espíritu común; las diferentes conciencias no se oponen entre sí de manera fuerte, y esto puede verse en la manera como conviven las múltiples dicotomías griegas: hombre y mujer, singularidad y universalidad, familia y Estado, el ámbito público y el privado, y, si ustedes quieren, Antígona y Creonte.

¿Cómo puede pensarse la convivencia de estas diferencias, que se mantienen como distintas pero que no se oponen, realmente? ¿Qué tipo de unidad puede ponerse por encima de ellas sin borrarlas, de manera inmediata? Como se mostrará a continuación, *Antígona* se tomará como el referente más importante del texto de Hegel, pues en su desarrollo deja ver explícitamente la precariedad de la armonía sobre la que se edifica este primer momento del movimiento del Espíritu que lleva consigo ya su destino trágico. Siguiendo la Tragedia, se distinguen dos potencias representadas por lo que él llama la Ley Humana y la Ley Divina. La compenetración y dependencia de todos estos aspectos, dicho sea de paso, es ignorada por la conciencia del Espíritu mismo y, precisamente, esto será lo que está detrás de su destino trágico: el Espíritu está destinado a llegar al extremo enfrentamiento de esas dos potencias constitutivas que convivían en un equilibrio inmediato, enfrentamiento que, por la manera que la comunidad tiene de interpretarse a sí misma, llevará a un *reconocimiento incompleto* entre ellas, tanto en la vida como en la muerte.

La primera ley, la ley humana, se concentra sobre todo en el lado de la sustancia ética que se ve realizada en la comunidad, en el Estado o el gobierno. En este sentido, es consciente de sí misma como ley, pues su presencia como pilar de la comunidad es patente para todos: es el conjunto de leyes y maneras de organización explícitas que rigen la vida pública del ciudadano griego, producto del aspecto reflexivo y lúcido de esa vida de la comunidad. Si quisiéramos resumir o ejemplificar su accionar, sería precisamente el lado de la ley de la comunidad que Creonte defiende hasta sus últimas consecuencias durante la tragedia; es decir, la prohibición absoluta de enterrar el cuerpo inerte de Polinices y de prestarle cualquier ritual y honor funerario como consecuencia de haber sido un traidor y un enemigo de la ciudad. Esta ley

humana, si bien, cuenta con un énfasis inicial que está del lado de lo singular, dado que se habla de la *realización y encarnación* del Espíritu en prácticas particulares (de las que la prohibición de Creonte es apenas un ejemplo), la ley humana termina por representar también la posibilidad de lo universal, pues sólo a partir de su instauración puede hablarse de lo público y de la comunidad, de aquello que reúne los distintos individuos y les permite la vida con los demás.

Hegel va a concentrarse mucho más en el análisis de la ley divina porque, en su inconsciencia, en su carácter “subterráneo”, lo que puede decirse de ella se hace mucho menos patente y claro. Frente al obrar consciente de sí mismo, escrito y publicado; frente a la realización explícita en la comunidad que se deja ver en la ley humana, es posible sentir también, dentro del espíritu griego, una “*simple e inmediata esencia* de la eticidad” que representaría el otro lado de la comunidad que se habría dejado de lado en la abierta realización; como la comunidad con lo otro no puede ser en relación con el Estado, se representa entonces en la Familia. Como guardiana de lo privado, la familia griega se sustrae a la comunidad y presenta sus propias leyes, su propia manera de ver la vida espiritual y la relación con lo otro; carece, sin embargo, del momento de la conciencia de sí y yace oculta bajo la vida pública. Sin embargo, y esto va a ser fundamental más adelante, es el fundamento de esta vida pública, y busca reclamar siempre tal derecho para sí.

En principio, como momento diferente de aquél que hace énfasis en la realización y conciencia de sí del Espíritu, la familia debe centrarse sobre todo en lo singular; mientras que lo público se refiere a la vida común de los ciudadanos; lo privado permite la referencia más directa y simple al *individuo* que es miembro de la familia, a las relaciones entre parientes y al fortalecimiento de esa individualidad. La interpretación que tiene Hegel de la familia como potencia ética, sin embargo, rehúsa la posibilidad de quedarse únicamente en esto que es puramente individual: Hegel quiere que la ley divina, en su manifestación, sea inmediatamente parte de la eticidad griega; que sea, en sí, *ética*. Por supuesto, en caso de que sólo se pudiera mostrar el lado singular de las relaciones entre los miembros de esta agrupación, en caso de que dichas relaciones no representaran un momento común o general que pudiera reconocerse en distintas instanciaciones de la mismas relaciones familiares, la familia sería una manera apenas contingente o

solamente natural de representar ciertos vínculos sin ningún fundamento común; una relación con lo otro que podría significar y hacer manifiesta una infinidad de contactos y conexiones, con lo cual, evidentemente, se negaría toda posibilidad de hablar de eticidad aquí. Hegel quiere que la familia sea, inmediatamente, una institución ética, y no una simple manera instintiva o contingente que tienen ciertos individuos de relacionarse con los más naturalmente próximos.

Pero, además, tal y como queda claro en *Antígona*, la ley divina representada en la relación pura entre Antígona y Polinice, y en el deber fundamental hacia el muerto, tiene no sólo una legitimidad absoluta, sino una obligación que no puede ser eludida en virtud de atender otro deber; la potencia ética que se representa de esta manera vive en el Espíritu con la misma fuerza que su contraparte, reclama y exige con el mismo poder, y castiga con igual severidad si no es suficientemente atendida. Así, para otorgar este carácter no natural (no instintivo, sino ético) a la familia, Hegel afirma que sus relaciones no pueden estar basadas en elementos como la sensación o el amor, por considerarlos susceptibles de ser relaciones basadas en lo puramente contingente e instintivo, y que se establecen desde un punto de vista únicamente individual.

La manera como la ley divina supera, finalmente, esta amenaza de la naturaleza de interferir con lo ético de su actuar, está mediada para Hegel, por el especial papel que juega la muerte dentro de la familia. Ésta, por sí sola, es algo solamente natural, un acontecimiento necesario a todo ser vivo. Sin embargo, si se la ha de utilizar como medio para mostrar la manera como la familia alcanza su más elevada condición como potencia ética, y se muestra de este modo como constitutiva fundamental del espíritu griego, es necesario eliminar de su acontecimiento cualquier aspecto que le dé la apariencia de ser algo solamente natural y hacer énfasis en aquello que la pondría también del lado de la acción humana, de la eticidad, de la influencia de una conciencia. Todos estos elementos son interpretados por Hegel en el mandato de practicar rituales funerarios que existía al interior del espíritu griego (y, por supuesto, no únicamente allí), y que era siempre labor de la familia del muerto. La necesidad de este deber puede apreciarse perfectamente en *Antígona* y, es precisamente esta necesidad ineludible, así como su enfrentamiento ingenuo con el mandato también ineludible de la ciudad de no enterrar a Polinice, aquello en lo que consiste el conflicto trágico.

Este mandato no es, sin embargo, el único aspecto fundamental dentro de la dinámica de la familia griega que Hegel rescata en su análisis. Como espero mostrar, tras el más elevado reconocimiento del que es posible el Espíritu en este primer estadio, la relación entre hermana y hermano esconde ya el destino trágico de un proceso que sólo puede unificar las diferencias de manera primaria, ingenua y que, por ello, no constituye una forma completa de reconocimiento completo. Para Hegel, la más primaria y pura relación de la que es capaz esta comunidad es la relación entre *hermano y hermana*, porque aquí se da la unidad más pura, inmediata, y completa de todas. Esta relación expresa por completo el ideal, por decirlo así, de la unidad entre las dos potencias éticas, las dos leyes de las que he estado hablando, que están expresadas en cada género; se alcanza con ello un equilibrio perfecto:

[...] el hermano es para la hermana la esencia igual y quieta en general, su reconocimiento en él es puro y sin mezcla de relación natural; **la indiferencia de la singularidad y de la contingencia ética de ésta no se dan, por tanto, en esta relación; sino que el momento del sí mismo singular que reconoce y es reconocido puede afirmar aquí su derecho**, pues se halla vinculado al equilibrio de la sangre y la relación exenta de apetencia. (Hegel, 2008: 269; resaltado mío)

Los hermanos superan la vida meramente biológica y natural en su relación, porque ya no son, entre sí, presa de una apetencia instintiva al no existir deseo. Esto la hace superar una relación familiar fundamental, aunque impura, por su dependencia de la naturaleza, como es la que tienen esposo y esposa. En la relación entre hermano y hermana, no se puede hablar tampoco de un retorno a sí mismo desde algo exterior a la relación misma que existe entre ellos, porque no hay nada externo a esa relación. Además, en tercer lugar, no se llega a una indiferencia en la relación con el otro, o de una superación absoluta del mismo, porque en la pureza de esta relación ambos términos se mantienen uno al otro. Precisamente, por eso, Hegel afirma que “la pérdida del hermano es irreparable para la hermana” (Hegel, 2008: 269), a diferencia de la pérdida de los padres o los hijos, por ejemplo: perder a Polinices, porque en la primera pérdida Antígona se pierde, también, a sí misma. A partir de esto, se va configurando el núcleo de la tragedia que está ya prefigurado en estos dos elementos reseñados, el deber de enterrar al muerto y la relación entre hermano y hermana.

2. La posición derridiana

PARA MOSTRAR LA PREFIGURACIÓN DE LA TRAGEDIA, propongo ahora dirigir nuestra atención a algunos pasajes de *Glas*, el texto de Derrida que he venido prometiendo desde el principio. En ellos, Derrida defiende la idea de que el desplome de la armonía y el equilibrio aparentemente perfecto de la Eticidad no puede verse como un suceso desafortunado ni fortuito, ni como el resultado inesperado de una relación entre potencias éticas que, por alguna razón, salió mal. Quisiera recordar aquí que la pregunta que motiva este texto es, en últimas, si es posible encontrar este resultado también en una comunidad distinta de la griega, un intento de comunidad contemporánea, por ejemplo, de tal manera que el destino trágico no fuera únicamente culpa de un capricho inexplicable de Antígona y Creonte sino, tal vez, algo que subyace a toda búsqueda de comunidad.

Pero, vamos despacio todavía. Veamos esto con cuidado. El énfasis especial que tiene lo singular en la vida y el actuar de la familia tiene, como se ha discutido ya, su punto más elevado en el culto y cuidado de la muerte que deben llevar a cabo los familiares. Es este proceso el que permite el paso de la más pura singularidad a una universalidad, aquello que lo arrebató de un ámbito puramente natural y lo inserta en la Eticidad y en el movimiento del pueblo, del Espíritu. Derrida hace énfasis en el hecho de que Hegel no interpreta este procedimiento como una simple sustracción de lo singular al proceso natural de descomposición (es decir, no se trata de salvar la materia misma del cuerpo que será consumida por la naturaleza en la muerte, la piel, las pupilas, las articulaciones, los dientes...); se trata de la protección de eso singular en contra de un deseo inconsciente que amenaza la supervivencia del muerto y al que Hegel le da precisamente ese nombre en virtud de su indeterminabilidad².

² Derrida aventura conjeturas que identifican estos deseos inconscientes con lo inconsciente, subterráneo y escondido que está del lado de la ley divina, de la mujer. Ésta, como guardiana de la labor de la familia, debe sobrevivir al muerto, y sus deseos podrían entonces sucumbir a su subterranidad: Derrida habla de una posible violencia caníbal de la sobreviviente que se volcaría contra el cuerpo del muerto si éste no es propiamente resguardado de ello (Cf. Derrida: 146). Creo que la discusión no es trivial: Derrida está llamando la atención sobre la evidente necesidad de Hegel de excluir el papel de lo natural en la construcción (o destrucción) de lo ético y de la comunidad, una obsesión que lo llevará, por ejemplo, a privilegiar la relación entre hermano y hermana por encima de otras relaciones familiares aparentemente más constitutivas e importantes, como podría pensarse que es la relación

*This operation prevents the corpse from returning to nature. In embalming it, in shrouding it, in enclosing it in **bands of material, of language, and of writing**, in putting up the stele, this operation raises the corpse to the universality of spirit. The spirit extricates itself from the corpse's decomposition, sets itself free from that decomposition, and rises, thanks to burial. Spirit is the relieving repetition.* (Derrida, 1986: 144; resaltado mío).

Tiene lugar, efectivamente, una operación sumamente complicada: la ley divina manda a resguardar al muerto de los peligros que lo acechan y a elaborar una construcción en torno a él que lo inserte en la universalidad del espíritu. Derrida interpreta esta construcción como el (lugar del) entierro, una elaboración de “*bands of material, of language, and of writing*”, de inscripciones y escrituras en una lápida que modifiquen la condición de ese cuerpo y lo conviertan en un muerto de la comunidad, en un miembro de ésta, en algo más allá de la familia misma. Para Derrida, Hegel está inscribiendo inmediatamente en la más pura acción ética, en la más fundamental y primaria, una modificación originaria, y (al menos desde el punto de vista de la ley divina) absolutamente necesaria. Es interesante cómo Derrida caracteriza esta acción en relación directa con una forma de escritura: una modificación necesaria en lo puramente singular que lo modifica para siempre, que le impone (¿violentemente?) dicha modificación y de la cual no puede escapar jamás. La comunidad escribe, reinscribe y violenta por definición, como su más pura acción ética, la singularidad del muerto.

El (lugar de) entierro resguarda al muerto de la ley divina, como se ha dicho, de todo lo subterráneo e inconsciente pero, también, lo resguarda de la ley humana; lo resguarda de ella y, al mismo tiempo, lo entrega a ella, lo ofrece. Derrida hace un énfasis especial en la situación conflictiva y “de guerra” en la que se encuentran dentro de la comunidad ambas leyes; no hay que olvidar, sin embargo, que es al mismo tiempo una relación de la más inmediata y pura armonía, en el sentido de que el individuo no se detiene a sopesar y

entre esposo y esposa. Esta aversión por el papel que podría jugar la naturaleza en la comunidad es cuestionada por Derrida en algunos momentos del texto (Cf. por ejemplo, 147-8) al considerar que lleva a un tipo específico de comunidad arbitrariamente elegida, por parte de Hegel, para sacar conclusiones que pueden exceder sus condiciones particulares en torno al concepto de Eticidad. La crítica no es trivial, como digo, si ayuda a sugerir la pregunta (que voy a abordar después) de por qué elige Hegel este tipo de familia y de comunidad en particular para su análisis, y qué tanto puede extraerse de ello con respecto a la comunidad en general.

a elegir cuál de las dos leyes justifica su actuar. En este sentido, no se ven conscientemente como leyes en conflicto, aunque lo están de manera efectiva. Aquí comienza a configurarse la relación especial en la que se encuentran la ley humana, la ley divina y la comunidad: ésta surge a partir de la relación dialéctica entre ambas leyes (Cf. Derrida, 1986: 147). Cada ley guarda una relación de organización y, al mismo tiempo, de amenaza con respecto a la comunidad; pero, de la misma manera, cada ley guarda la misma relación extraña con respecto a la otra: el gobierno, para evitar que la familia se apodere de la comunidad por completo, debe unir a los ciudadanos alrededor de un sentimiento común por medio de la guerra con otras comunidades; la familia debe oponerse con todas sus fuerzas a esta guerra exterior y debe terminar por pararla, pues, de lo contrario, terminaría por consumir la comunidad misma. La comunidad no puede sobrevivir sin la coexistencia de ambas leyes, y para ello éstas deben oponerse entre sí; cada una de ellas, sin embargo, amenaza la existencia de la comunidad y tiene el poder de destruirla. Son, cada una, condición de posibilidad e imposibilidad de la comunidad.

Creo que sería un error pensar que esta caracterización de la vida de la comunidad basta para mostrar una condición paradójica en la interpretación de la comunidad griega por parte de Hegel. En efecto, la amenaza de enfrentamiento entre ambas leyes puede ser controlada, es posible y explicable dentro del sistema, y debería poder mantenerse así eternamente. Toda diferencia es reapropiada y el espíritu griego vive en armonía efectiva. Por eso, no basta con la inclusión de la discusión sobre el papel del muerto y del rito funerario, sino que es necesario incluir la relación más pura que la que constituye la familia, a saber, la relación entre hermano y hermana. Hegel llama a esta relación hermano - hermana un “límite” (Hegel, 2008: 270). Ahora bien, si es correcto lo que he mostrado con respecto al (lugar de) entierro, a partir del análisis de Derrida, no es éste por sí mismo lo que constituiría el “límite”, porque siempre puede ser normalizado, en general, dentro de la comunidad. En el caso de Antígona, sin embargo, su pérdida es irreparable, y sólo podría superarse y “normalizarse” en el (lugar de) entierro. Lo que habría de ser normalizado para poder continuar con la bella vida ética es el entierro de Polinices, cosa que parece de lo más normal. Sin embargo, no lo es, y no porque en este caso particular la ley humana mande explícitamente no enterrarlo (esto debía suceder constantemente). Se trata, en realidad, de la relación misma entre Antígona y Polinices, una relación que Derrida encuentra por completo marginal, límite, dentro del sistema de la Eticidad:

Unique example in the system: a recognition that is not natural and yet that passes through no conflict, no injury, no rape: absolute uniqueness, yet universal and without natural singularity, without immediacy; symmetrical relation that needs no reconciliation to appease itself, that does not know the horizon of war; the infinite wound, contradiction, negativity. (Derrida, 1986: 150a; resaltado mío)

Derrida describe esta relación, justamente, como lo contrario de lo que se había dicho que era la relación entre géneros, entre leyes: se da un reconocimiento inmediato y no violento, por fuera del deseo y de la naturaleza, entre dos potencias que no podrían encontrar este reconocimiento, pues se oponen.³ A esto se puede sumar el hecho de que resulta por completo una relación contingente, una serie de condiciones de la situación particular que la hacen aún más extraña.⁴ Es decir, no sólo parece una relación contradictoria, sino contingente. Y, sin embargo, es el núcleo mismo del análisis que hace Hegel de la Eticidad, del cual se extraen todas las consecuencias relevantes para el surgimiento vida y disolución de esta figura de la conciencia. Se constituye paradójicamente como una relación absolutamente ética, en la que se excluye por completo lo natural, tal y como lo exige Hegel para hablar de lo ético; más aun, es la relación que representa el presentimiento ético más elevado del que es capaz este estadio de la conciencia.

*The effect of focusing on a text around an impossible place. Fascination by a figure inadmissible in the system. Vertiginous insistence on an unclassable. And what if **what cannot be assimilated**, the absolute indigestible, **played a fundamental role in the system**, an abyssal role rather; the abyss playing an almost tran-[...]scendental role and allowing to be formed above it, as a kind of effluvium, a dream of appeasement? Isn't there always an element excluded from the system that assures the system's place of possibility?* (Derrida, 1986: 151a- 162a; resaltado mío)

³ De hecho, mientras que las leyes humana y divina no son en sí ni para sí (Cf. Hegel, 2008: 267s), el hermano y hermana en su relación sí lo son (Cf. Hegel, 2008: 268s): logran lo impensable.

⁴ “*So the brother is irreplaceable—not the mother, the only family member naturally subtracted from every substitution. But the brother is irreplaceable only in a very determined empirical situation, determined by the factual death of Antigone’s parents. Will one say that Hegel has transformed into structural and paradigmatic legality en empiric situation described in a particular text of the history of tragedies? And that for the needs of a cause—or of a sister—that is obscure?*” (Derrida, 1986: 165a)

Es precisamente esto lo que sucede en el caso de Antígona y Polinices. Se constituye, en la lectura de Derrida, precisamente como la condición de posibilidad de la comunidad (en la medida en la que sólo ella permite el paso verdadero de lo singular a lo universal), como su presentimiento más elevado; pero, al mismo tiempo, se muestra como completamente marginal, excluida incluso de la comunidad misma, contingente, proscrita. El (lugar de) entierro del cuerpo de Polinices, es decir, el proceso de convertir su cuerpo en un objeto que pueda recibir la comunidad, es la condición trascendental (de posibilidad) de ésta, en la medida en que es capaz de reapropiar una serie de relaciones entre géneros menos puros; al mismo tiempo, resulta algo imposible dentro de la comunidad misma, pues la explotaría en la medida en que fuera llevado a cabo efectivamente. Este sería propiamente el gesto derridiano de Hegel y, podría entenderlo, por ejemplo, como una instancia de lo que Derrida llama en otro lugar, un “proceso autoinmune”: un “extraño comportamiento del ser vivo que, de manera casi *suicida*, se aplica a destruir “él mismo” sus propias protecciones, a inmunizarse contra su “propia” inmunidad” (Borradori, 2003: 142).

3. Hegel y Derrida en cuestión

VOY A INTENTAR RECAPITULAR LO QUE HE HECHO HASTA AHORA. En primer lugar, he mostrado cuál es la reinterpretación que Hegel lleva a cabo del Espíritu Verdadero a partir de su análisis de la comunidad griega, tal y como se sigue de la situación de *Antígona*. Esta reinterpretación parte de la base de que podemos encontrar allí una relación extraña entre dos potencias éticas fundamentales que conviven en armonía en virtud de la acción inmediata e inocente de sus miembros. Pero, en segundo lugar, he mostrado cómo esta armonía podría llevar en sí misma la semilla de su fracaso en la medida en que los dos elementos fundamentales, el (lugar del) entierro y la relación entre Polinices y Antígona, se encontrarían por fuera del sistema mismo y lo destruirían, de llegar a ser efectivos. Para esto último, presenté la interpretación de Derrida en *Glas*, según la cual estamos frente a un tipo de comportamiento que él llama en otro lugar un “proceso autoinmune”, porque se trataría de poner en el núcleo y fundamento mismo de la comunidad un lugar imposible dentro de ella, un lugar que ésta misma se dedicaría a destruir. Quisiera ahora presentar tres cuestiones que considero relevantes para lo que he dicho, y que podrían llevarnos a cuestionar tanto la posición de Hegel, como la de Derrida.

a) *La estructura del límite*

¿PUEDE ACEPTARSE ESTA LECTURA DERRIDIANA DEL TEXTO DE HEGEL? ¿Es posible ver los dos elementos reseñados de otra manera? Considero que puede ponerse en duda el hecho de que el (lugar del) entierro dentro del contexto de la relación entre Antígona y Polinices sea un elemento marginal, extraño, exterior, el “vómito del sistema”, que es la primera condición de la lectura derridiana que he presentado. Voy a intentar, entonces, ofrecer una versión distinta de lo que Derrida llama “el lugar imposible” que permitiría hacerlo posible, y poner en cuestión, entonces, la versión derridiana:

El reino ético es, así, en su subsistir, un mundo immaculado que no es manchado por ninguna escisión. Y así mismo, su movimiento es un devenir quieto de una de las potencias de él en otra, de tal manera que **cada una de ellas mantiene y produce por sí misma la otra**. Las vemos, ciertamente, dividirse en dos esencias y en su realidad; pero **su oposición es más bien la confirmación de la una por la otra**, y allí donde entran en contacto de un modo inmediato como esencias reales, **su término medio y su elemento es la compenetración inmediata de ellas**. (Hegel, 2008: 272; resaltado mío)

En efecto, esta es la mejor manera de caracterizar la relación de reconocimiento que se presenta entre estas dos potencias, y la manifestación de la comunidad que se da a partir de tal reconocimiento. Las diferencias que viven en su interior son superadas de una manera inmediata, porque su ponerse frente a la otra implica ya la aceptación de lo otro, el reconocimiento sin mediación de *ser* lo mismo, lo que Hegel, refiriéndose al vínculo entre hermanos, llama “la misma sangre”. La sangre que corre por los dos es el Espíritu Verdadero, y este Espíritu es la pura inmediatez del individuo que se identifica sin crítica con su pueblo. La única relación de la que son capaces las potencias éticas en este momento debe ser, entonces, un reconocerse de manera ingenua, en el sentido de que su diferencia se toma como tal, pero se supera de manera inmediata, como “la misma sangre”.

Pues bien, esto es precisamente lo que sucede en la relación entre hermanos, y por ello no constituirían una excepción (como quiere Derrida) sino, por el contrario, el mejor y más evidente ejemplo de la Eticidad. Hegel estaría haciendo énfasis en este estadio del Espíritu, en la inmediatez con la que el individuo se identifica con el pueblo y con la que actúa sin que sea

un comportamiento natural; esa inmediatez no natural sería perfectamente señalada por la relación que más puramente presenta el presentimiento de lo que es lo ético en este estadio. Así, la estructura autoinmune no estaría necesariamente presente. Esto no significa que no haya contradicciones al interior de espíritu; de hecho, esto es precisamente lo que muestra Hegel en el texto. Estas contradicciones que se viven dentro del espíritu sólo se hacen conscientes con la experiencia misma de la conciencia, al punto de que se hace insostenible esta figura. ¿Exagera Derrida al incluir aquí una estructura como la de lo autoinmune?

b) Singularidad y alteridad

MÁS ALLÁ DE QUE PUEDA APLICARSE POR COMPLETO O NO, me parece que lo que se encuentra en juego para Derrida es el fundamento mismo de toda comunidad y la manera en que la universalidad sea capaz de reapropiar lo singular y convivir con él. El mantenimiento y reapropiación de la alteridad se ve innegablemente en la muerte de Polinices y de Antígona; pero, esa alteridad *debería* poder verse también en otras instancias de lo ético como las que se han expuesto aquí: lo que constituye el límite, el “vómito del sistema”, no es propiamente Polinices muerto, sino todo lo que se teje alrededor de este cuerpo, el (lugar del) entierro, el deber de Antígona, la vida misma de ésta, su muerte, su familia, Edipo, etc. Encuentro en la lectura de Derrida un especial compromiso con el punto de vista de Antígona, sobre todo, de tal manera que su singularidad (y en ello se encuentra la relación inmediata con su hermano, pero, también, el [lugar del] entierro) no puede ser respetada por la ley de la ciudad al punto de que se la lleva a la muerte, a la negación total. Paradójicamente, y esta paradoja tiene que ver con la estructura misma de la relación expuesta, es justamente en la muerte en donde esta singularidad alcanza todo su poder: la comunidad se mantiene y se construye a sí misma a partir de la muerte de los dos hermanos, pero no puede decirse que con ello se vea vencida una de las leyes, la divina. Lo subterráneo se ve herido, pero no vencido, y busca una venganza. El poder masculino tiene un límite efectivo en la mujer, en su ironía y su risa; Derrida dedica gran parte del texto (1986: 175a-178a) a mostrar este poder creciente, irónico, vengativo, de la mujer y las leyes de la familia. Incluso, muriendo ella misma no se destruye; su muerte, su supresión por parte de la comunidad es, de hecho, lo que desarrolla todo su poder destructivo en la comunidad misma, tal y como puede apreciarse en la tragedia.

Simon Chritchley, comentando la lectura de Hegel que hace Derrida, afirma que para éste, la contradicción que se expresa en la relación entre hermano y hermana debería llevar a hacer un alto al sistema:

Nothing should be able to survive Antigone's death. Plus nothing more should follow, go out of her, after her. The announcement of her death should sound the absolute end of history. A glaze(d), virgin, sterile transparency. Without desire and without labor (Derrida, 1986: 166).

Muy por el contrario, para Hegel, se toma como un momento más, como algo a ser superado en momentos subsecuentes del camino de la conciencia (Cf. Chritchley, 1998: 210s); mientras Derrida, estaría mostrando con ello un gesto ético que se distingue claramente de la aproximación que supone la teoría del reconocimiento hegeliano, así como de su concepción de la alteridad: para Derrida, lo ético no se debe basar en el re-conocimiento del otro, sino precisamente en la afirmación de la imposibilidad de su reconocimiento, en su siempre ser inaprehensible, externo, extraño, marginal, límite, etc. Chritchley llama a ésta una “ética de lo singular”, cuya estructura sería la del duelo [*mourning*] (Cf. 1998: 211). Esta singularidad se vería, entonces, vengada por la ironía y la risa de lo femenino, de lo singular, que es lo que Derrida trata de enfatizar y retomar al final del pasaje de *Glas* que nos concierne, como he tratado de mostrar. Hegel, no sobra decirlo, estaría por completo en desacuerdo con esta idea: la estructura del reconocimiento que se presenta como la estructura del movimiento de la autoconciencia y, por lo tanto, del espíritu, permitiría reapropiar y reintegrar todo aquello que se queda por fuera en cada uno de los momentos; aunque lo singular quede aquí como residuo (Hegel estaría de acuerdo con eso, creo), va a ser necesariamente reapropiado en el reconocimiento mutuo que se va a ir desplegando.

Conclusiones

¿DE QUÉ COMUNIDAD ESTAMOS HABLANDO? Quisiera terminar, entonces, proponiendo dos nociones distintas de comunidad que estarían aquí en juego, en los comentarios que he hecho. Comencemos con Hegel: Si le preguntáramos por el tipo de comunidad sobre el que estamos discutiendo, Hegel respondería que es muy importante leer este pasaje de su *Fenomenología*, pero de ninguna manera resultaría suficiente, porque no se puede hallar aquí su “respuesta” en torno a la construcción de lo ético y de la comunidad; sería necesario leer el texto en su totalidad para entender en qué consiste el proceso, de dónde viene y a dónde lleva. Consideraría

más o menos arbitrario elegir en su individualidad este momento o cualquier otro, porque hay una construcción de la comunidad en todos los momentos, todo el tiempo, y sólo se puede entender como un proceso completo. Para Hegel, la conclusión de este momento particular sería que la relación entre la singularidad y universalidad no puede tomarse desde un punto de vista ingenuo (como lo hacen los griegos), y la construcción de comunidad debe pasar siempre, según la estructura del reconocimiento, por un momento de separación y violencia absoluta. La violencia es condición radical del desarrollo de la comunidad, de la búsqueda de un reconocimiento mutuo completo, aunque no cualquier violencia; no la violencia ingenua y automática de Creonte, que niega la ley divina porque no sabe que está a la base de su propia ley, sino la violencia consciente que niega precisamente lo que conoce, lo que sabe como opuesto, y con el mismo derecho y validez. Pero, este estadio de violencia podría ser superado, en desarrollos posteriores del reconocimiento que le permitan a la comunidad darse cuenta de que la negación de la alteridad acaba con ella misma para así poder entender que debe luchar por mantener la pretensión de la alteridad, por incluirla en una unidad superior que entienda y mantenga las diferencias, y que no busque destruirlas. Llevar a cabo este reconocimiento de sí y de lo otro no sería – eso lo mostraría la estructura del movimiento del Espíritu– un movimiento paradójico, ni el lugar de lo posible/imposible, ni un proceso autoinmune, sino un movimiento dialéctico de superación [*Aufhebung*]. La comunidad no es un lugar imposible, no tiene como condición de posibilidad algo que excede la condición misma del sistema, un residuo, sino que es un lugar absoluto y, evidentemente, posible que tiene como condición un desarrollo menor de la conciencia que en este caso tiene que ver con la ingenuidad e inmediatez en la que se encuentra la conciencia en este punto. La contradicción puede ser *aufgehoben*; la cripta en la que yace el cuerpo de Antígona, puede ser reapropiada y superada.

Derrida estaría buscando hacer un análisis por completo contrario. Si se acepta la sugerencia de Chritchley en torno a la ética de lo singular, la comunidad para Derrida sí tendría entonces la estructura de lo posible/imposible en la medida en que se entienda lo ético como una dilación eterna de la alteridad. Antígona no puede ser superada, es insuperable en su dilación infinita; su historia es, tal vez, la mejor forma de mostrar el carácter paradójico y límite de la comunidad, de toda comunidad y, por eso, valdría la pena detenerse aquí sin pasar necesariamente a un nuevo estadio del desarrollo histórico, a un nuevo ejemplo. Le debemos a la relación entre

Antígona y Polinices un duelo eterno, y ese duelo que no le hacemos como comunidad, que tal vez nadie le ha hecho jamás, se puede oír todavía en la risa y la venganza con la que las potencias divinas y subterráneas terminan, si no por sobreponerse, sí al menos por destruir la ingenua armonía que nos fundamenta. En tanto estamos inmersos en un intento de comunidad que busca precisamente esto común, una universalidad de las leyes que la fundan, tendríamos también este destino trágico, independientemente de que pertenezcamos a un tiempo completamente distinto al de la Tragedia griega Antigua.

Si me lo permiten, me gustaría ver en este gesto un movimiento parecido al que se ve en el video que introducía estas palabras que les estoy leyendo, porque la reapropiación que la comunidad hace de la madre de Derrida en una tumba, incluso una tumba familiar, no podría dar cuenta jamás de un reconocimiento que ya estaba perdido desde antes de su muerte, o que constituía su muerte misma. La comunidad graba profundo en la piedra el nombre de una mujer que era madre, esposa y hermana, y con este grabar intenta sellar el vínculo eterno de ésta con el resto de nosotros pero, también, con su hijo que había dejado de ser su hijo desde antes de su muerte. ¿Se cierra efectivamente este sello? ¿Se puede nombrar a quien no recuerda siquiera su nombre y no puede nombrarse ya a sí mismo?

Referencias

- BORRADORI, G. (2003). *La filosofía en una época del terror* (Entrevista con Jacques Derrida). (Trad. Juan José Botero). Bogotá: Editorial Taurus.
- CRITCHLEY, S. (1998). A Commentary upon Derrida's Reading of Hegel. *Glas*. S. Barnett (ed.) *Hegel after Derrida*. London/ New York: Routledge.
- DERRIDA, J. (1986). *Glas*. (Trad. J.P. Leavey & R. Rand). Nebraska: University of Nebraska Press.
- HEGEL, G.W.F. (2008). *Fenomenología del Espíritu*. (Trad. Wenceslao Roces). México: FCE.