



## Figuras del *Gran Hombre* en el Hegel de Jena

Valerio Rocco Lozano

Universidad Autónoma de Madrid

**Resumen:** El objetivo de este artículo es analizar el papel jugado por algunas figuras conceptuales de Gran Hombre, en particular Orestes y Teseo, en tres obras hegelianas de la época jenense. En el marco del intento general de hallar respuestas a la compleja situación política de Alemania, Hegel cree en la necesidad de un individuo universal que, uniendo los principios del derecho y de la violencia, así como las tradiciones de Roma y Grecia, pueda sentar las bases de la fundación de un Estado moderno unificado. El artículo avanza la hipótesis de que el individuo en quien Hegel piensa, al menos en esta época, es Napoleón.

**Palabras clave:** Historia, derecho, violencia, fundación, héroe, Roma, Grecia.

**Abstract:** The aim of this paper is to analyze the role played by some conceptual figures of Great Man, particularly Orestes and Theseus, in three Hegelian works of the Jena period. Within the general purpose of finding answers to the difficult political situation of Germany, Hegel believes in the necessity of a universal individual which, combining the principles of law and violence as well as the

Roman and Greek traditions, would set the conditions for the foundation of a modern unified State. The paper suggests the hypothesis that Napoleon is, at least in this period, the individual Hegel is thinking of.

**Keywords:** History, law, violence, foundation, hero, Rome, Greece.

En tres de las obras principales del período de Jena –*La Constitución de Alemania*, el escrito *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, más conocido como *Naturrechtsaufsatz*, y la *Filosofía del Espíritu* de 1805-1806– encontramos un elemento de la teoría política hegeliana que podríamos definir como *inquietante*: la figura de un Gran Hombre que, mediante la violencia, instaure el nuevo Estado, un nuevo régimen, acabando con las formas políticas anteriores. Esta figura de un legislador-caudillo fundador de Estados reaparecerá en las *Lecciones de Estética* en la sección de la Edad de los héroes, fundamental para la comprensión hegeliana de Grecia<sup>1</sup>. Ahora, en el período de formación de Jena, este fundador de Estados es denominado en el primero y en el tercero de los escritos de la misma manera, Teseo, mientras que en el segundo es identificado con Orestes. Como veremos, desde el punto de vista conceptual, estos dos héroes griegos pueden considerarse como dos caras de la misma moneda; además, detrás de ambos puede vislumbrarse la silueta de un general corso que, en el arco de tiempo desde 1801 hasta 1806, se ha convertido en el Señor del mundo y, con ello, ha dado además por fin a Alemania la posibilidad de convertirse en un Estado moderno.

---

<sup>1</sup> Cfr. Hegel, G. W. F. (1989), *Lecciones sobre la estética*, Madrid, Akal, pp. 722 y ss.



## 1) El (no tan) misterioso Teseo

En las últimas páginas de *La Constitución de Alemania*, Hegel introduce una consideración sobre los medios a través de los cuales debería alcanzarse el fin de los particularismos y la conversión de Alemania, desde simple nación, a la condición de Estado moderno unificado: “si todas las partes llegaran a conseguir que Alemania sea un Estado, tal acontecimiento no sería fruto de la reflexión, sino de la fuerza, aun cuando tuviese que ver con la ilustración [*Bildung*] en general y se sintiera profundamente su necesidad. La masa común del pueblo alemán, juntamente con sus asambleas provinciales, que nada saben en absoluto, de manera concreta, salvo de la separación de las naciones alemanas, y a las que la unidad [nacional] resulta ser algo completamente extraño, deben reunirse en una sola masa mediante el poder de un conquistador; tienen que ser impelidas a considerarse como pertenecientes a Alemania”<sup>2</sup>. De momento, antes de proseguir en la lectura del texto hegeliano, es preciso hacer dos comentarios: por una parte, Hegel señala que la unidad alemana debe lograrse *a pesar de* la obstinación por parte de la masa y las asambleas alemanas en evitar la unidad nacional. Es por esto que la unidad debe provenir *de fuera*. Esta expresión, “de fuera”, puede tener dos lecturas. Por un lado, se puede interpretar que la solución violenta, basada en la fuerza, no puede provenir de las condiciones existentes, y que debe irrumpir por lo tanto súbitamente, como un *deus ex machina*<sup>3</sup>, tal y como Hegel había propuesto en un texto decisivo de su juventud:

---

<sup>2</sup> Hegel, G. W. F. (1972), *La Constitución de Alemania*, Madrid, Aguilar, pp. 152-153.

<sup>3</sup> Cfr. Duque, Félix (1998), *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal, p. 410: “[la fuerza] no viene apoyada por razón alguna (no surge de la contradicción interna del sentido antitético de la ‘libertad teutona’): más bien es introducida como un *deus ex machina* que cortara el ‘nudo gordiano’ de un tajo”.

el *Ältestes Systemprogramm*<sup>4</sup>, en que se reivindicaba la actuación de un espíritu superior, “enviado del cielo”, para llevar a cabo “la última y más grande obra de la humanidad”. Por otra parte, empero, el término “conquistador” empleado por Hegel en el pasaje citado de la *Constitución de Alemania*, nos debe hacer pensar en un “de fuera” geográfico y político: para ser “salvada”, Alemania debe ser sometida por un caudillo *extranjero*. Sobre esta posibilidad volveremos enseguida. Por ahora, es importante destacar que Hegel señala que esta fuerza que provoca la unidad de Alemania, aun no proviniendo de la reflexión, está de acuerdo con la “ilustración en general” y es un producto casi necesario de esta. En efecto, esta fuerza combate la “locura (*Wahnsinn*)”<sup>5</sup> de la segregación y del individualismo alemanes. Se trata de un elemento más que puede ayudarnos en la identificación del individuo concreto (si es que lo hay) en el que está pensando Hegel para llevar a cabo esta ardua tarea.

El párrafo clave para la comprensión de esta referencia es indudablemente

---

<sup>4</sup> Cfr. Hegel, G. W. F. (1998), *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 220: “un espíritu superior enviado del cielo tiene que instaurar esta nueva religión entre nosotros; ella será la última, la más grande obra de la humanidad”. Nótese que Hegel había citado a Teseo en los *Fragmentso histórico-políticos* de Berna, en los que era comparado con los Emperadores romanos en el sentido de que éstos fueron divinizados en vida, mientras que el vencedor del Minotauro, igual que otros héroes griegos, lo fueron solo después de muertos. Cfr. Hegel, G. W. F. (1998), *Escritos de juventud*, ob. cit., p. 171.

<sup>5</sup> Cfr. Hegel, G. W. F. (1972), *La Constitución de Alemania*, ob. cit., p. 153: “pues la locura [*Wahnsinn*] no consiste en otra cosa que en la completa segregación del individuo de su especie; por tanto, aunque la nación alemana no sea capaz de aumentar su obstinación en el particularismo hasta la sinrazón de la nación judía, la cual no tolera la asociación y la comunidad con otros, si bien [la nación alemana] no puede llegar a consumir esa locura de la segregación para asesinar y dejarse asesinar hasta que se conmueva el Estado, sin embargo, la singularidad, el privilegio y la preferencia resultan tan entrañablemente personales que la concepción y la comprensión de la necesidad se debilitaron en exceso, como para poder llegar a sí mismos alguna efectividad en la acción”. Se ve por lo tanto cómo el conquistador casi debe actuar de “psiquiatra”, curando *contra su voluntad* (como leeremos dentro de poco en un pasaje de 1805-1806), violentamente, a una Alemania “loca” de particularismo e individualismo.



el que comienza, y es importante recalcarlo, con un determinante demostrativo: “ese Teseo debe poseer la generosidad para otorgar al pueblo que él haya creado con pueblecitos dispersos una participación en lo que se refiere al todo, porque una constitución democrática, semejante a la que Teseo dio a su pueblo, constituye en sí misma, en nuestra época y en los grandes Estados, una contradicción y, por lo mismo, esa participación debería estar organizada”<sup>6</sup>. De estas palabras fundamentales se puede comprender que Hegel no piensa en *un* Teseo, sino en “ese” Teseo<sup>7</sup>, en un individuo en concreto con algunas cualidades<sup>8</sup> explícitamente mencionadas: en primer lugar, debe otorgar “generosamente” una constitución al pueblo. Además, debe unificar ese pueblo, literalmente: “crearlo”. En tercer lugar, no debe dar una constitución democrática, contra Rousseau y contra la experiencia griega, dado que la vuelta a ese tipo de experiencias políticas queda vedada, a partir de este momento, para Hegel: en lugar de ello debe proponer una constitución “organizada”, esto es, estructurada de manera estamental. En cuarto lugar, si proseguimos en la lectura del texto<sup>9</sup>, el nuevo Teseo debe prepararse a ser recibido con odio y con ingratitud, igual que le ocurrió a otros grandes personajes que lucharon contra los intereses individuales,

<sup>6</sup> Hegel, G. W. F. (1972), *La Constitución de Alemania*, ob. cit., p. 153.

<sup>7</sup> Del mismo modo que Dante, en los célebres versos 101-111 del Canto I del *Infierno*, no piensa en *un* “veltro”, sino en “il veltro”, esto es, en un individuo concreto, sea este Arrigo, Cangrande o cualquiera de las muchas opciones propuestas. Para un excelente repaso de todas las interpretaciones sobre este tema, cfr. Mastrobuono, Antonio C. (1979), “Analogical contemporaneity in the prologue scene” y “From Vespers to Dawn”, ambos en Id., *Essays on Dante's philosophy of history*, Firenze, Leo Olschki, pp. 41-80 y 81-189 respectivamente.

<sup>8</sup> Félix Duque (en su *Historia de la filosofía moderna...*, ob. cit., p. 409, nota 862), ha mostrado de manera muy convincente, yuxtaponiendo los dos textos, que la fuente a partir de la cual Hegel pudo esbozar este “retrato” de Teseo habría sido el *Classical Dictionary* de John Lemprière, de 1788. Esta presentación del legislador ateniense resalta el hecho de que, a pesar de haber dado una constitución democrática a los atenienses, Teseo “reservaba para él solo el mando de los ejércitos”.

<sup>9</sup> Cfr. Hegel, G. W. F. (1972), *La Constitución de Alemania*, ob. cit., p. 153.

entre los cuales Hegel cita uno solo, y que quizás pueda parecer sorprendente: el cardenal Richelieu.

Estos elementos empiezan a dibujar una figura que no resulta de ninguna manera vaga o imprecisa, a pesar de que los intérpretes hayan discutido sobre la identidad de “este” Teseo<sup>10</sup>. De todas las opiniones propuestas, la más plausible es que Hegel se esté refiriendo a Napoleón, que en la época de redacción de este escrito ya ha cobrado una relevancia política y militar tal que puede hacerle acreedor de las esperanzas hegelianas. Asimismo, puede justificar el temor de Hegel a mencionar explícitamente su nombre<sup>11</sup>. En efecto, aunque *La Constitución de Alemania* permaneció inédita, el cuidado en la redacción y en la presentación del manuscrito hace pensar en la voluntad de Hegel de publicarlo. Que al final no lo hiciera no se debería tanto a la decepción hacia el comportamiento napoleónico en la paz de Rastatt, sino probablemente a las propias insuficiencias internas de la obra hegeliana.

Las razones para esta identificación entre Teseo y Napoleón son múltiples: en primer lugar, el hecho de que se hable de un *conquistador*, como hemos adelantado, hace pensar en un *extranjero*<sup>12</sup>. Es interesante notar, como ha hecho

---

<sup>10</sup> Fundamentalmente se han propuesto tres interpretaciones, que recoge Duque, Félix (1998), *Historia de la filosofía moderna...*, ob. cit., pp. 409-410, nota 863: “Dilthey y Knox (el traductor inglés de la obra) piensan que se trata de Napoleón; Franz Rosenzweig (en su influyente *Hegel und der Staat*, de 1922) apunta al Archiduque Carlos de Austria (que efectivamente arengaría –sin éxito– a los príncipes alemanes en 1809 para establecer una gran coalición contra Napoleón); Dalmacio Negro [...] se inclina más bien hacia el Archiduque, aunque acaba aceptando, junto con Shlomo Avineri (*Hegel's theory of the Modern State*, 1972), que ‘la elección del nombre de Teseo, un griego, parece excluir toda acepción de personas concretas’ [...]”. Resumiendo, las opciones en liza son: Napoleón, el Archiduque Carlos o que Hegel no se esté refiriendo a nadie en especial.

<sup>11</sup> Sobre este punto cfr. Duque, Félix (1998), *Historia de la filosofía moderna...*, ob. cit., p. 410.

<sup>12</sup> Ello frente a la tesis de Dalmacio Negro, que en sus notas a la edición española cit. (p. 238), además de considerar que “Napoleón, en la época de redacción del manuscrito, era solo



Félix Duque, que esta condición no se aplica solo de manera evidente a las relaciones de Napoleón con una nación extranjera como Alemania (a la que, a pesar de todo, Bonaparte estimaba sinceramente), sino a la propia Francia, dado que desde el punto de vista biográfico y cultural el general *corso*—también en virtud de la trayectoria ideológica de su padre<sup>13</sup>—sentía a esa Francia que llegó a dominar como un país igualmente extranjero<sup>14</sup>. Esta *doble* extranjería de

---

un general ambicioso y afortunado que había llegado a primer cónsul”, sostiene que “además era extranjero, en el sentido de que tenía ya un Estado de que ocuparse”. Precisamente su naturaleza doblemente extranjera es lo que le vuelve el mejor candidato para ser identificado con Teseo (y también, como veremos, con el Orestes del *Naturrechtsaufsatz*). No hay que olvidar, además, que también Teseo, sin ser un extranjero, debe “llegar” a Atenas para hacerse conocer como hijo de rey, superando mil obstáculos no solo en su viaje hacia la ciudad, sino en la propia corte ateniense, donde debe sortear las dificultades planteadas por su propio padre y por Medea. Teseo, por lo tanto, llega como extranjero a su propia ciudad. También por este motivo la postura de Negro es difícilmente aceptable.

<sup>13</sup> Sobre el compromiso nacionalista corso de Carlo Maria Buonaparte cfr. Moreno Alonso, Manuel (2005), *Napoleón: de ciudadano a Emperador*, Madrid, Sílex ediciones, p. 24 y ss. El inicial fuerte compromiso del padre con el nacionalista Paoli se fue debilitando, hasta aceptar la dominación francesa y llegar a afrancesar su nombre e incluso, antes de su temprana muerte, a hacerse elegir diputado en París; todo ello “ante la incompreensión de su hijo Napoleón” (p. 25).

<sup>14</sup> Cfr. Duque, Félix (1999), *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*, Madrid, Akal, pp. 13-14: “Por lo que sabemos de la opinión que Hegel tenía de Napoleón, no sería en efecto descabellado que aquel sueño —al menos por un tiempo— con el Corso como auténtico unificador de la ‘Nación dividida’, de esa torturada Alemania en la que el Sacro Imperio Romano-Germánico era ya a principios del XIX un fantasma ridículo [...] En un importante escrito político que permanecería inédito: *La Constitución de Alemania*, había postulado Hegel para su pueblo la aparición de un nuevo ‘Teseo’, de un *extranjero* capaz de cortar el nudo gordiano de las infinitas diferencias y discordias internas, tan principescas como pueblerinas [...] De hecho, eso es lo que el propio Napoleón (o quien redacta el *Memorial de Santa Elena*) pensaba del pueblo alemán, como si al Corso (al cabo, un ‘extranjero’; Córcega había sido anexionada muy recientemente a Francia) no solo le hubiera dado igual sobre qué pueblo mandar, con tal de hacerlo, sino que hubiera deseado realmente ser el Emperador de los alemanes (convirtiéndose así en el sucesor de Carlomagno, como prueba también su coronación en Roma a manos —es un decir— del Papa)”. El pequeño *lapsus* de Duque al escribir que la ceremonia de coronación tuvo lugar en Roma es muy fecundo conceptualmente: en efecto si contemplamos por ejemplo el cuadro de David “La coronación de Napoleón”, en ese fatídico 2 de diciembre de 1804, París, donde tuvo lugar el evento, era una *nueva Roma*, y la Catedral de Notre-Dame, más que una nueva San Pedro, un nuevo Foro

Napoleón será fundamental, como veremos, a la hora de identificarle también con la otra figura mítica presente en los años de Jena, el tebano Orestes.

Un segundo motivo para ver tras la figura de Teseo la sombra de Napoleón proviene de la doble naturaleza, militar y legisladora, de ambos personajes. En efecto, Teseo acaba violentamente con el Minotauro y posteriormente otorga las leyes a Atenas, del mismo modo que Napoleón promulga su Código Civil después de haber vencido en muchas batallas. Si se tiene presente la necesidad de una *destrucción* previa a la implantación de un Estado, hecho en el que Hegel insiste en otros pasajes de *La Constitución de Alemania*, se puede interpretar que, así como Teseo erigió el sistema de las leyes civiles atenienses solo *después de* haber destruido la amenaza monstruosa que, por una antigua costumbre, amenazaba a la ciudad privándola de sus doncellas y sus jóvenes, del mismo modo Napoleón irrumpe con furia destructora en Alemania, oponiéndose al orden feudal y a la legislación vigente “desde hace más de un milenio”, implantando una nueva legislación. En efecto, la famosa contestación de Napoleón a los diputados de Erfurt, “je ne suis pas votre prince, je suis votre maître”<sup>15</sup>, y que tanto impresionó al propio Hegel, habría de ser interpretada justamente como una declaración de destrucción del orden feudal. De hecho, el nuevo Emperador no mantiene esas relaciones orgánicas, positivas<sup>16</sup> y feudales con los nobles alemanes

---

o Panteón romano.

<sup>15</sup> Citado más adelante por el propio Hegel en los *Principios de filosofía del derecho*. Cfr. Hegel, G. W. F. (1999), *Principios de filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, p. 434 (agregado al § 281).

<sup>16</sup> En ese sentido de positividad con el que será descrito, por ejemplo, el particularismo jurídico inglés en el escrito sobre el *Reformbill* de 1831. Cfr. Hegel, G. W. F. (2005), *Sobre el proyecto de reforma inglés*, Barcelona, Marcial Pons, p. 60: “privilegios meramente positivos, intereses privados tradicionales [...]. Inglaterra ha permanecido tan llamativamente tras los demás Estados civilizados de Europa en instituciones de verdadero derecho por la sencilla razón de que el poder gubernativo está en manos de quienes se hallan en posesión de tantos





de la Dieta de Erfurt, sino que los somete abstracta y violentamente para acabar con esa “locura” particularista que asola a Alemania. Napoleón es el gran destructor del orden establecido y el constructor de una nueva legislación civil fundada en los principios de la Ilustración.

## 2) Teseo y la Revolución

La vinculación de “ese” Teseo con Francia se vuelve aún más clara si acudimos a otros lugares de la producción jenense. En efecto, mientras que en el texto de *La Constitución de Alemania* que hemos citado, Hegel compara a Teseo con Richelieu<sup>17</sup>, en la *Filosofía del Espíritu* de 1805-1806, la violencia del *fundador de Estados* es puesta en relación con la que se dio en la Revolución francesa: “así es como se han fundado todos los Estados, por el noble poderío de grandes hombres, no por la fuerza física, pues muchos juntos son más fuertes físicamente que uno. Algo en los rasgos del gran hombre hace que los otros le llamen espontáneamente su señor; le obedecen contra su voluntad, contra su

---

privilegios en contradicción con un derecho del Estado racional y [una] constitución verdadera”.

<sup>17</sup> La referencia a Richelieu en este contexto tiene una explicación en virtud de la lucha de la “eminencia roja” contra los particularismos de una Francia que con él pasó definitivamente de una organización feudal a una articulación centralista plenamente moderna. En efecto, su decisión de destruir las fortalezas interiores y la supresión del cargo de Condestable de Francia irritaron notablemente a la nobleza en contra de él. Sin embargo, no deja de sorprender que, en un opúsculo en el que las preferencias de Hegel son claramente hacia Austria, se alabe a un político que combatió duramente a los Haubsburgo y que, en la Guerra de los Treinta Años, se alió contra esos “pueblos del norte”–fundamentalmente Suecia– que Hegel poco antes había comparado con los bárbaros. Sin embargo, este último hecho es perfectamente válido si recordamos lo que acabamos de decir: Hegel ve necesaria una destrucción del sistema legislativo alemán para lograr después “implantar” un Estado. En este sentido, Richelieu se identificaría como un precursor de este nuevo Teseo –Napoleón– que desmantela el Sacro Imperio Romano-Germánico para después imponer una nueva legislación.

voluntad la voluntad de él es la de ellos; la voluntad *inmediatamente* pura de ellos coincide con la voluntad de él, pero no así su voluntad consciente; el gran hombre tiene aquella de su parte y no *pueden menos* de cumplirla aunque no lo quieran. La ventaja del gran hombre es precisamente que sabe y expresa la voluntad absoluta; alrededor de su bandera se congregan todos, en él tienen su dios. Así fundó Teseo la ciudad de Atenas, así en la Revolución francesa una terrible violencia mantuvo el estado, el descarnado todo”<sup>18</sup>.

Hay que advertir, en primer lugar, que la fundación de Estados a manos del gran hombre, un tema que volverá después, como hemos recordado ya, y no sin cierta dosis de nostalgia, en las *Lecciones de Estética* berlinesas<sup>19</sup>, no se refiere únicamente al *origen* primordial del Estado, sino a cualquier *nueva* instauración<sup>20</sup>; y no se olvide que Hegel sostiene que en Alemania debe ser *implantado* un Estado<sup>21</sup>. No se trata de reformas, sino de un *nuevo comienzo*. Además, en esta segunda referencia a la figura de Teseo, se insiste en el carácter *carismático*, más que

---

<sup>18</sup> Hegel, G. W. F. (2000), *Filosofía real*, México-Madrid, Fondo de Cultura Económica, p. 211.

<sup>19</sup> Cfr. Hegel, G. W. F. (1989), *Lecciones sobre la estética*, ob. cit., p. 143: “así, pues, en general, en nuestra actual circunstancia del mundo el sujeto puede ciertamente actuar por sí mismo en esta o aquella vertiente, pero todo singular, venga o vaya donde quiera, pertenece a un orden social subsistente y no aparece como la figura, autónoma, total y al mismo tiempo individualmente viva de esta sociedad misma, sino solo como miembro limitado de la misma. [...] El singular ya no es ahora, como en la edad heroica, el portador y la exclusiva realidad efectiva de estos poderes”.

<sup>20</sup> Es preciso mencionar que el gran precedente de este tema en Hegel es el “genio político” del que habla Kant en su *Antropología*. Sobre esta relación, cfr. Duque, Félix, (1997), *La estrella errante. Estudios sobre la apoteosis romántica de la historia*, Madrid, Akal, p. 32 y ss.

<sup>21</sup> Cfr. Duque, Félix (1998), *Historia de la filosofía moderna...*, ob. cit., p. 483, nota 1068: “el cual [origen] no ha de ser necesariamente un ‘origen absoluto’: la primera fundación del estado (cosa por demás que Hegel deja gustosamente en las brumas del pasado mítico). En sus propias días conoce Hegel esta gesta del ‘nacimiento de una Nación’, tanto en Estados Unidos como en Francia (de hecho, cita como ejemplo a Robespierre [...], al igual que luego hablará de Napoleón)”.



violento, del fundador de Estados, a la hora de agrupar a su alrededor a su pueblo. En cambio, para la Revolución, se insiste en la caracterización de una violencia “terrible”, sobre la que Hegel anota, al margen de la página del manuscrito, que aún se conserva: “después de Solón fue el tirano Pisístrato quien hizo que los ciudadanos asimilaran las leyes de aquel”<sup>22</sup>. Esta referencia al tirano se ve completada, en el propio cuerpo del texto del manuscrito, con la explicación de que “esta violencia [de Teseo y de la Revolución] no es despotismo *sino tiranía*, horrible dominación a secas; pero es *necesaria y justa, en tanto en cuanto constituye y mantiene* el Estado como este individuo real”<sup>23</sup>. La tiranía de Teseo, del legislador “ejecutivo”<sup>24</sup>, distinguida oportunamente del despotismo gracias al factor discriminante de la *ley*<sup>25</sup>, es presentada de nuevo, como en *La Constitución de Alemania*, como una necesidad, porque preserva la unidad del

<sup>22</sup> Hegel, G. W. F. (2000), *Filosofía real*, ob. cit., p. 211.

<sup>23</sup>Ibídem.

<sup>24</sup> La aclaración sobre la diferenciación entre Solón y Pisístrato pretende mostrar la necesidad de que el legislador no sea meramente un sabio que aporta las leyes al Estado (como en Aristóteles o en Rousseau), sino que debe gobernar, implantar él mismo con violencia la legislación que ha creado.

<sup>25</sup> En efecto, el tirano otorga al pueblo unas leyes (que luego debe seguir él mismo, o bien marcharse de la comunidad política por él fundada), mientras que el déspota actúa arbitrariamente, fuera de la ley. Sobre este punto cfr. Anzalone, Mariafilomena (2008), *Volontà e soggettività nel giovane Hegel*, Napoli, Luciano editore, pp. 244-245: “di fronte ai limiti della teoria contrattualista, Hegel sostiene che la fondazione dello Stato avviene grazie al potere superiore di grandi uomini, i tiranni, la cui volontà incarna immediatamente la volontà dei singoli. La tirannide, a differenza del dispotismo, si configura come una *Bildung zum Gehorsam*, attraverso la quale gli individui, alienando le loro volontà singole, rinconoscono il potere della legge non più come un potere estraneo e imposto dalla violenza del tiranno, ma come incarnazione di una volontà riconosciuta e saputa da tutti. Proprio tale *Bildung* rende, col tempo, la tirannia superflua e destinata a cadere, se non per volontà del tiranno, certamente per mano del popolo. Si instaura così *die Herrschaft des Gesetzes*, in cui la volontà singola, che ha imparato a partecipare alla vita della comunità grazie all’esperienza della tirannide, non è più alienata ma trova se stessa e si riconosce in quella universale”. Acerca de esta distinción entre tiranía y despotismo, así como sobre la influencia que sobre ella haya podido tener Condorcet, cfr. Duque, Félix (1998), *Historia de la filosofía moderna...*, ob. cit., p. 483, nota 1069.

Estado.

En el pasaje hegeliano que acabamos de citar llama mucho la atención que, tras una larga exposición del carisma del Gran Hombre que congrega a su alrededor, inconscientemente, a un pueblo que incluso le obedece *contra su voluntad*, se cite además de un ejemplo individual (Teseo), un momento histórico, una *Begebenheit*, como fue la Revolución francesa. Evidentemente en este punto, de manera elíptica, Hegel está pensando en el individuo excepcional que reúne a su alrededor las energías de una Revolución hasta entonces fragmentada en terribles luchas de partido: Napoleón es el heredero de la Revolución que, al igual que Teseo en Atenas, somete abstracta y violentamente a los ciudadanos, eliminando las divisiones internas al pueblo mediante una legislación inspirada en una racionalidad abstracta. Es posible que, mediante la distinción entre Solón y Pisístrato, entre el legislador y el tirano, Hegel estuviera intentando separar cuidadosamente los inspiradores teóricos de los acontecimientos iniciados en 1789 (fundamentalmente Rousseau y Montesquieu) de las aplicaciones violentas de esas teorías y de esos proyectos legislativos. En cualquier caso, esta dominación abstracta es, como hemos visto, necesaria y justa.

Tras la comparación entre estos dos pasajes de la época jenense que vinculan Teseo y Napoleón surgen dos dudas, una de menor calado, que responderemos enseguida, y otra más problemática, que abordaremos después. En primer lugar, es llamativo que en el primer texto Hegel se refiera a la ingratitud y al odio que puede generar el conquistador, mientras que en la segunda describa la espontánea adhesión de la multitud al carisma del nuevo Teseo, en el que el pueblo tiene “su bandera” y “su dios”. Para comprender esta discrepancia, hay que señalar que estos dos textos se encuentran respectivamente al principio y al final de la fase jenense, y que entre ambos se habían producido



acontecimientos tan decisivos como la declaración del carácter vitalicio del consulado en 1802, seguida por la proclamación del Imperio en 1804, así como numerosas batallas (casi todas victoriosas) que provocaron la expansión de Francia en grandes regiones europeas y americanas. En otras palabras, en estos años Napoleón ha mostrado ya plenamente, *ad extra*, la voluntad expansionista y belicista del Imperio francés, así como, *ad intra*, su propósito de eliminar violentamente toda oposición a su dominio, con amplias purgas en todos los círculos políticos franceses. ¿Cómo se explica, por lo tanto, que el primer texto, de 1801, haga referencia al odio al nuevo Teseo, mientras que el segundo aluda al seguimiento entusiasta del pueblo hacia el carismático Gran Hombre?

Esta discrepancia se debe a la diferencia de *ámbitos* en los que es considerado Napoleón: el texto de 1801 es visto desde la perspectiva de Alemania, y de la reacción que las eventuales reformas napoleónicas podrían provocar –y provocarán efectivamente– entre los nobles alemanes. En este texto, por lo tanto, Napoleón es contemplado como conquistador, como *difusor* “necesario” de esas ideas ilustradas de las que es expresión. El odio que genera se da entre los defensores de las tradiciones particularistas y disgregadoras. En cambio, en el texto de 1805-1806, Napoleón aparece como culminación y representante carismático de la Revolución y por lo tanto es visto desde la perspectiva interna de dominación de un pueblo, con el que el Gran Hombre conecta inmediatamente, de manera inconsciente (por cierto, tanto por la parte del pueblo como por la del líder, *ambos* instrumentos en manos de la astucia de la razón<sup>26</sup>). Por lo tanto, una vez más, tenemos la doble cara de Napoleón,

---

<sup>26</sup> Cfr. Duque, Félix (1998), *Historia de la filosofía moderna...*, ob. cit., p. 482: “con términos weberianos, podríamos decir que [la violencia del Gran Hombre] se debe al *carisma* del fundador: contra la voluntad consciente y los intereses inmediatos de los singulares se alza, irresistible, esta voluntad. Irresistible, porque en el *fondo*, *en sí*, esa voluntad es ya la

eficazmente expresada por la figura de Teseo: *ad extra* (en Alemania, en Creta) es el combatiente vencedor, destructor de las costumbres tradicionales. En casa (en Francia, en Atenas) es el legislador que construye la unidad del pueblo.

Sin embargo, tras esta primera objeción tenemos que enfrentarnos a otra, mucho más relevante, relacionada con la *helenidad* de Teseo. En efecto, el hecho de que Napoleón sea identificado con una figura procedente de la mitología griega supone un grave problema para la tesis, defendida en otras investigaciones<sup>27</sup>, según la cual Hegel piensa los acontecimientos políticos de la Francia de su tiempo en estrecha conexión con una serie de categorías extraídas de la historia *romana*, y por otra parte interpreta la historia de Roma siempre con un ojo puesto en el devenir de la política francesa desde la Revolución hasta la Restauración. Para esta hipótesis de trabajo la comparación de Napoleón con figuras míticas griegas resulta aún más problemática si se repara en la profunda conexión que el propio Napoleón, siguiendo la retórica iniciada por los revolucionarios, quiso establecer en todo ámbito (desde la denominación de los cargos públicos hasta los detalles simbólicos de su coronación en París, *la nueva Roma*) entre Francia y el mundo romano. ¿Por qué el Emperador de los franceses<sup>28</sup> es comparado en estos escritos de Jena precisamente con Teseo (y

---

voluntad de todos (la única que en efecto puede arracimarlos como Pueblo), aunque ni el Dominador ni los dominados tengan conciencia clara de ello (he aquí un ejemplo, más alto, de *astucia de la razón*)”.

<sup>27</sup> Cfr. Rocco Lozano, Valerio (2011), *La vieja Roma en el joven Hegel*, Madrid, Abada, pássim.

<sup>28</sup> Napoleón había rechazado los títulos “Augusto y Germánico” que el Institut de France le quería otorgar, despreciando el mérito guerrero del fundador del *Principatus* con la siguiente frase: “Augusto solo tiene Actium”. En su respuesta al Institut, Napoleón confiesa además que admirar más que nadie a César, pero su nombre había sido usado ya como título por lo que denomina “un sinfín de emperadores de poca monta”. También expresa su admiración hacia Trajano (tal y como se puede ver en la columna Vendôme, que tiene su ejemplo en la columna trajana), y aunque no expresa ninguna objeción contra él, se puede adivinar que su



también, como veremos, con Orestes)? ¿No habría sido más fácil, y más adecuado al clima ideológico y a las referencias simbólicas de esos años, presentar a Napoleón como el nuevo Pompeyo, o Augusto, o César (presentado por cierto como ejemplo de Gran Hombre en varios pasajes hegelianos)? Esta dificultad supone en efecto un reto para la comprensión del papel conceptual jugado por Grecia y por Roma en la filosofía de Hegel.

Para contestar a esta pregunta es preciso señalar, brevemente, el proyecto filosófico-político que marca todos los escritos hegelianos de estos años, un proyecto que puede ser definido como “mediación sin nostalgia”. Para Hegel, el Estado debe ser entendido como un “individuo real”<sup>29</sup> que debe ser instaurado y mantenido por el Gran Hombre, por Teseo. Pues bien, este “individuo” –que es el Estado– domina sobre los individuos-ciudadanos, súbditos, pero al mismo tiempo está *compuesto* por ellos, ellos lo forman. Dicho de otra manera, la *Verfassung* fundada filosóficamente que Hegel propone en los años de Jena da lugar a un Estado concebido como un individuo colectivo, un “Yo que es un Nosotros”<sup>30</sup>. De este modo, se consigue superar el problema de la dialéctica individuo-totalidad que es central en toda la época jenenense: el Pueblo constituye el elemento de mediación entre estos dos extremos. En este esquema “el Pueblo es en *esencia* esa unidad tensa entre lo universal (el Estado) y lo singular (la Familia). Pero su *existencia* está constituida por individuos, internamente escindidos en extremos: uno tiene como fin la salvaguarda de la integridad (el

---

procedencia hispana no le hiciera el mejor candidato para adoptar su nombre. Por último, cita positivamente también a Diocleciano, que reorganizó administrativamente el Imperio; sin embargo, para Napoleón, este Emperador tenía el defecto de ser “demasiado sangriento”. Por ello, concluye Napoleón, su título debe ser solo el de “Emperador de los Franceses”. Sobre la reconstrucción de esta interesante cuestión, cfr. Giardina, Andrea, Vauchez, André (2000), *Il Mito di Roma da Carlo Magno a Mussolini*, Roma-Bari, Laterza.

<sup>29</sup> Hegel, G. W. F. (2000), *Filosofía real*, ob. cit., p. 211.

<sup>30</sup> Duque, Félix (1998), *Historia de la filosofía moderna...*, ob. cit., p. 482.

Gobierno), el otro la preservación y el fomento de lo singular, disperso”<sup>31</sup>. Pues bien, cada uno de estos extremos, en cada nivel (el esencial y el existencial) pertenece, como puede verse en todos los escritos del período de Jena, a una tradición y a una época diferentes<sup>32</sup>: el polo del Estado y de la inmersión del hombre con su comunidad política provienen de la antigua Grecia, de esa inmediata conexión del ciudadano con su *polis*. En cambio, el polo familiar y de protección de los propios intereses singulares se inaugura, tal y como será evidente en el capítulo VI de la *Fenomenología*, con la fragmentación de la eticidad griega en el *Rechtszustand* del Imperio romano, en esa “eticidad relativa” que desde la crisis de la *libera respublica Romanorum* llega hasta el triunfo de la burguesía moderna.

En este sentido, la totalidad griega y la singularidad romana, la unidad del ciudadano y la disgregación del burgués son *asumidos* dialécticamente en esa idea de Pueblo instaurado por el nuevo Teseo. Solo él puede recomponer, desde la fragmentación, la unidad estatal; sin embargo, al tratarse de una unidad que *ya conoce* el dolor de la ruptura, de la disgregación y del predominio del individuo, no puede ser ya la inmediata conexión ética griega. Es una unidad hecha de diferencias, compuesta de individualidades, existente en los sujetos; el elemento griego y el romano se funden, formando un concepto híbrido de pueblo, pero también de individuo. De hecho, así, en este contexto de mediación entre totalidad ética griega e individualidad romana y moderna, debe entenderse un famoso pasaje de la *Filosofía del Espíritu* de 1805-1806 en que Hegel dice que el individuo del nuevo Estado debe ser tanto “bourgeois” como “citoyen”,

---

<sup>31</sup> Cfr. Duque, Félix (1998), *Historia de la filosofía moderna...*, ob. cit., p. 484.

<sup>32</sup> Cfr. Anzalone, Mariafilomena (2008), ob. cit., p. 241; “questo processo è delineato da Hegel mediante una ricostruzione, allo stesso tempo storica e filosofica, delle forme che ha assunto e può assumere il rapporto tra volontà singola e volontà universale”.





diferenciando así en idioma francés los dos significados que *Bürger* tiene en alemán: “esta unidad entre *la individualidad y lo universal* existe en forma de dos extremos: *lo general que es por sí mismo individualidad, el gobierno* – no es una abstracción del Estado sino como *individualidad* cuyo fin es lo universal como tal–, y en el otro extremo, cuyo fin es lo singular. Ambas individualidades se presentan como una sola: el mismo que cuida de sí y su familia, trabaja, hace contratos, etc., a la vez trabaja también para lo general, teniéndolo *por fin* suyo; en el primer aspecto se llama ‘bourgeois’, en el segundo ‘citoyen’”<sup>33</sup>.

Pues bien, el fundador de este nuevo Estado (que Hegel desea, no lo olvidemos, para la situación política de Alemania) debe combinar *también* estos dos polos de la nueva realidad ética que instaura: debe ser un *individuo universal*. En general, todo Gran Hombre conecta su propia individualidad con la del pueblo, y es más, con los designios de la Razón histórica de la que es instrumento inconsciente, y es por lo tanto un individuo universal.

Desde un punto de vista de mediación de las tradiciones históricas, Teseo, como Gran Hombre *griego*, funde en sí el elemento *helénico* de la conexión con la totalidad junto con ese principio de radical individualidad que será implantado por *Roma*. Teseo es griego y romano (*ante litteram*) a la vez, es el símbolo (en su máxima expresión) de la conciliación de virtudes políticas (las del ciudadano, las de Grecia) y de esa astucia y defensa de los propios bienes (actitud burguesa y propia del derecho privado de Roma). Este segundo polo se puede ver, por ejemplo, en el caso del enfrentamiento con el futuro amigo y aliado de Teseo, Pirítoo, que nace justamente porque este último roba parte del ganado de Teseo, quien decide perseguirle y combatirlo para recuperar sus propiedades.

Por este motivo Napoleón –si es que es él quien se esconde tras la

---

<sup>33</sup> Cfr. Hegel, G. W. F. (2000), *Filosofía real*, ob. cit., p. 213.

expresión “ese Teseo”–, dado que constituye para Hegel la esperanza de la implantación de un nuevo Estado que consiga esta mediación entre individualidad y universalidad, no podía ser comparado con un Gran Hombre romano, como César o Pompeyo, que solo habría representado el polo atomista-burgués; al mismo tiempo, tampoco podía ser identificado con un político o un militar griegos cualesquiera, dado que en ellos el elemento ético de conexión inmediata con la universalidad habría sido preponderante. Solo un *Gran Hombre griego*, una individualidad prodigiosa pero insertada en el mundo helénico, podía representar esa mediación.

Teseo, además, como hemos visto, tiene la virtud de conciliar en sí las virtudes de *destructor* y *legislador*. Es por estas razones, suponemos, que –sin ignorar la importante conexión que existe entre Roma y Napoleón, la Revolución y Francia– Hegel necesita, en este punto de su argumentación, en esta fase propositiva y abierta al futuro, comparar al primer cónsul (luego Emperador) con Teseo. Además de con este último, en los importantes pasajes del *Naturrechtsaufsatz* conocidos como “la tragedia en lo ético”, Hegel también habla de Napoleón en relación con otro individuo universal griego. El elegido es Orestes, que además de reunir las cualidades “mediadoras” propias de todo Gran Hombre griego, simboliza otra fundamental *Vermittlung*.

### 3) La mediación de Orestes, otro Napoleón

En primer lugar, hay que señalar que las alusiones de Hegel al mito de Orestes en el *Naturrechtsaufsatz* se enmarcan en el contexto de las consideraciones acerca de la “vida privada” que nacería en Roma gracias a la preponderancia de una concepción jurídica del hombre y de la sociedad, y que culminaría en la



expansión del poder de la burguesía en el mundo moderno. En estos pasajes Hegel expone cómo el burgués aprecia como sumo valor la *seguridad*, lo que implica la pérdida de ese valor, de esa *Muth* pública propia de la eticidad griega, en la que el individuo ponía en riesgo su propia vida en beneficio del todo. Pues bien, esta pérdida de *valor* iniciada en Roma y que perdura hasta los propios días de Hegel tiene graves consecuencias desde el punto de vista especulativo, dado que impide esa conciliación de lo orgánico y lo inorgánico que solo puede lograrse con el sacrificio de lo natural en el hombre, con la exposición a la muerte violenta. Este sacrificio es el que logra –por decirlo en términos todavía schellingianos– un punto de indiferencia entre los dos ámbitos (el inorgánico y el viviente-divino).

La nueva clase dirigente puesta por Hegel en la cúspide de su *Verfassung*, la nueva nobleza del *valor*, debe estar abierta a ese sacrificio en la guerra, que destruye constantemente lo natural en el hombre (dejando siempre abierta la posibilidad de una muerte violenta), pero de este modo erigiendo sobre las cenizas de esta primera naturaleza una segunda naturaleza, la viviente, la divina, la ética<sup>34</sup>: es ella la que *expresa* la indiferencia entre lo viviente y lo inorgánico<sup>35</sup>, otorgando una clara primacía al primer polo<sup>36</sup>, lo que constituye una separación con

---

<sup>34</sup> Cfr. Hegel, G. W. F. (1979), *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, Madrid, Aguilar, pp. 74-75: “no se trata de otra cosa que de la representación en lo ético de la tragedia que eternamente juega el absoluto consigo mismo –puesto que se produce eternamente en la objetividad–, entregándose, en consecuencia, en esta figura suya, al padecer y a la muerte: pero de sus cenizas se eleva a la majestad [*Herrlichkeit*]”.

<sup>35</sup> Para una correcta comprensión de este término, “inorgánico”, cfr. Anzalone, Mariafilomena (2000), *ob. cit.*, p. 185: “inorganico perché nel diritto e nell’economia si realizzano relazioni intersoggettive che, come Hegel ha affermato nella critica allo Stato fichtiano, sono prive di vita e fondate solo sulla limitazione e sulla coercizione”.

<sup>36</sup> Hegel, G. W. F. (1979), *Sobre las maneras...*, *ob. cit.*, p. 75: “lo divino tiene una naturaleza directamente doble en su figura y objetividad, pero su vida constituye el ser uno absoluto de

respecto a la absoluta indiferencia entre los dos ámbitos sostenida por Schelling.

La voluntad de contraposición de Hegel con respecto a su amigo y joven protector en la Universidad de Jena sería la que explicaría que esta “tragedia en lo ético”, esta necesidad del sacrificio de lo natural para erigir el dominio del espíritu, se lleve a cabo mediante el ejemplo del desenlace de *Las Euménides* de Esquilo, la tercera tragedia del ciclo de la *Oresteia*. Es importante recordar que en el semestre de invierno de 1802, en contemporánea con la redacción del *Naturrechtsaufsatz*<sup>37</sup>, Schelling estaba dictando sus cursos de *Filosofía del arte*, en los que trataba precisamente la conclusión de la misma tragedia, aunque con una interpretación muy diferente<sup>38</sup> a la que Hegel propone en su texto, publicado en

---

estas naturalezas. El movimiento, empero, del conflicto de estas dos naturalezas, se expone en la divina, la cual, concibiéndose en ello, se presenta como el valor con que, conflictivamente, se libera de la muerte de la otra [naturaleza]; por medio de esta liberación da, sin embargo, su propia vida, pues esta consiste solamente en el estar-vinculado con esa otra; mas, precisamente a partir de ella, resurge como absoluta, pues en esta muerte, en cuanto desprendimiento de la segunda naturaleza, se reprime la muerte”.

<sup>37</sup> Es muy probable que Hegel hubiera terminado el *Naturrechtsaufsatz* en noviembre de 1802. Sobre este punto cfr. Cantillo, Giuseppe (1996), *Le forme dell'umano*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, p. 111.

<sup>38</sup> La concepción de la tragedia en Schelling es un tema extremadamente complejo, que a su vez no puede comprenderse sin la influencia anterior de Schiller (sobre todo de su obra *Über die tragische Kunst*, de 1792). La influencia de Schiller en la determinación de lo trágico en Schelling ha sido estudiada magníficamente por Szondi, Peter (1978), “Versuch über das Tragische”, en Id., *Schriften*, Vol. I., Frankfurt a. M., Suhrkamp, y más recientemente y en castellano por Pinna, Giovanna (2006), “De lo sublime a lo trágico”, en Oncina, Faustino, Ramos, Maciel (eds.), *Ilustración y modernidad en Friedrich Schiller en el bicentenario de su muerte*, Valencia, PUV, pp. 97-116. Por otra parte, para el estudio de la relevancia y el rol conceptual de la tragedia en los primeros años de Schelling, así como para la influencia en la concepción hegeliana de lo trágico, sigue siendo indispensable el largo y detallado estudio de Moiso, Francesco (1987), “Il tragico nel primo Schelling”, *Annuario filosofico*, III, pp. 101-165. La evolución de la posición del joven Schelling sobre la tragedia es, de manera muy esquemática, la siguiente: en las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, de 1797 (concretamente en la *Carta 10*, sección 1ª), Schelling sostiene que lo trágico refleja un conflicto entre la necesidad objetiva de la naturaleza y la libertad subjetiva, humana. Lo decisivo de la tragedia residiría en mostrar una división que debe ser superada. Por esta razón, posteriormente, en el *Sistema del Idealismo trascendental* de 1800, hará del



el *Kritisches Journal* en febrero de 1803. Para Schelling, la salvación de Orestes por parte de Atenea constituye una anomalía para el conjunto de su teoría, donde la absoluta indiferencia entre el respecto objetivo y el subjetivo, entre necesidad y libertad, –el auténtico contenido *trágico* de la tragedia– debe saldarse con la *muerte* del individuo<sup>39</sup> –lo que constituye su contenido *sublime*<sup>40</sup>–. En cambio, para

---

arte la cúspide del sistema filosófico, precisamente por su capacidad de reconciliar lo subjetivo y lo objetivo (cfr. Schelling, F. W. J. (1998), *Sistema del Idealismo trascendental*, Barcelona, Anthropos, p. 160: “el verdadero modo para comprender este modo de filosofía es, por tanto, el *estético*, y, precisamente por eso, la filosofía del arte es el verdadero *órganon* de la filosofía”). Esta concepción culmina en la *Filosofía del arte* de 1802/1803, en la que la tragedia es la potencia *particular* de lo absoluto, es decir, lo absoluto en su integridad: en esta obra, lo trágico representa el momento de la armonía entre libertad y necesidad, entre las que no hay una vencedora o una vencida, sino que se puede decir que ambas vencen a costa de un “sacrificio” del héroe, de la individualidad (Cfr. Schelling, F. W. J. (1999), *Filosofía del arte*, Madrid, Tecnos, pp. 445 y ss.). Es interesante notar cómo en esta obra la comedia es presentada como *inversión* de la tragedia, no como su degeneración: simplemente, en ella el polo objetivo pasa al sujeto, y viceversa (Ibídem, pp. 461 y ss.). Esta concepción permanecerá en el capítulo VII de la *Fenomenología* hegeliana, en la que la conciencia cómica resulta ser el *reverso* de la trágica. Sin embargo, el notable acento de Hegel, desde sus primerísimas obras, en la *degeneración* que supone la comedia –fundamentalmente romana– frente a la tragicidad griega, no es de inspiración schellingiana, sino que se explica en virtud de una condena más general de Roma y de su arte que se registra desde la época de Stuttgart. Sobre este punto, véase (2011), *La vieja Roma en el joven Hegel*, ob. cit., pp. 19-55.

<sup>39</sup> Cfr. Moiso, Francesco (1987), ob. cit., p. 155. Sobre este punto vid. Duque, Félix (1998), *Historia de la filosofía moderna...*, ob. cit., p. 416: “la verdad es que Schelling no sabe muy bien qué hacer con este caso excepcional: su doctrina del Punto de Indiferencia (perfecta identidad entre Naturaleza e Inteligencia) implica la necesaria muerte del individuo, voluntariamente querida por él, a fin de reconciliar ‘homeostáticamente’ a las potencias en conflicto. Solo en esa muerte se halla la libertad [...] De modo que la decisión de Atenea de salvar a Orestes no puede tener para Schelling más significado que el de un *deus ex machina*: un perdón gracioso que no debiera alterar la indiferencia, en la Vida absoluta, de las dos potencias conciliadas”.

<sup>40</sup> Cfr. Schelling, F. W. J. (1999), *Filosofía del arte*, ob. cit., pp. 445-446: “*semejante* equilibrio de la justicia y la humanidad, de la necesidad y la libertad, era lo que buscaban los griegos en sus tragedias y sin él no podían satisfacer su sentido ético, pues en este equilibrio se ha expresado la máxima moralidad. Precisamente este equilibrio es el tema principal de la tragedia. Que se castigue un crimen premeditado y libre no es trágico. Que un inocente sea inevitablemente culpable por designio es, como se dijo, la mayor desgracia que se pueda pensar. Pero que este culpable sin culpa acepte voluntariamente el castigo, esto constituye lo *sublime* en la tragedia, con lo cual la libertad se transfigura en la máxima identidad con la

Hegel, este episodio constituye el mejor ejemplo de la conciliación entre lo orgánico y lo inorgánico que se está proponiendo en el *Naturrechtsaufsatz*, así como un instrumento más para atacar al iusnaturalismo y para declarar la imposibilidad de una nostálgica vuelta a Grecia.

Para comprender el papel que la figura de Orestes juega en el escrito hegeliano, es conveniente citar en su globalidad el pasaje en el que se expone este caso privilegiado de la “tragedia que eternamente juega el absoluto consigo mismo”, tal y como la define el propio autor: “la imagen de esta tragedia (*Trauerspiels*), más exactamente determinada por lo que hace a lo ético, constituye el desenlace de aquel litigio entre las Euménides –la potencia (*Macht*) del derecho, el cual está en la diferencia– y Apolo –el dios de la luz indiferente– sobre Orestes: un proceso realizado ante la organización ética, el pueblo de Atenas; este, a la manera humana, en cuanto Areópago de Atenas, depositó en la urna de ambas potencias el mismo número de votos, reconociendo así la coexistencia de ambos; solo que así no se dirimió la disputa ni determinó ninguna respectividad (*Beziehung*) ni relación entre ellas; pero a la manera divina, [ese mismo pueblo] como la Atenea de Atenas, restituyó plenamente a aquel [a Orestes] que había sido llevado por el propio Dios a implicarse en la diferencia, y con la separación de las potencias que habían tenido parte en el criminal, se emprendió también la reconciliación, de manera que las Euménides fueran honradas por ese pueblo como potencias divinas y que tuvieran entonces su sede en la ciudad, de suerte que, desde el altar erigido a ellas en la parte baja de la ciudad, gozara su salvaje naturaleza de la intuición de Atenea, entronizada en lo alto de la ciudadela [la Acrópolis] frente a ese altar, y se calmara por este

---

necesidad”.



medio”<sup>41</sup>.

Lo que interesa a Hegel del complejo drama esquiéico no son ni la figura de Orestes ni sus peripecias individuales. En esta tragedia se estaría registrando un cambio epocal en la historia misma del Absoluto, en la configuración de las relaciones entre naturaleza inorgánica y vida (en términos *propriadmente hegelianos*: entre naturaleza y espíritu), en el campo de batalla del derecho. En el Tribunal improvisado por Atenea para dirimir el conflicto entre las Erinias (defensoras del ancestral carácter sagrado del vínculo de sangre y por ello vengadoras –según una antiquísima Ley del Talió– del matricidio obrado por Orestes) y Apolo (defensor del vengador de la muerte del padre Agamenón, y enfrentado a las Erinias por la profanación de su santuario en Delfos) se decide algo mucho más grave que la suerte de Orestes. No se trata simplemente de la disputa entre divinidades ctónicas y dioses olímpicos, sino de la relación entre el derecho natural, fundado en la costumbre y en la sangre, y la ley de la ciudad, basada en una justicia racional administrada por el pueblo<sup>42</sup>. La ley natural, con su pretensión de validez indiscriminada (nótese que las Erinias persiguen a Orestes sin tener en cuenta la diferencia de legislaciones entre Argos y Atenas, e igualmente sin respetar recintos sagrados como el santuario de Delfos), es transformada en derecho *constituido*, en el derecho que brota de una determinada comunidad: en este caso, la ateniense.

Los dos elementos principales en los que se muestra este tránsito, esta

---

<sup>41</sup> Hegel, G. W. F. (1979), *Sobre las maneras...*, ob. cit., pp. 75-76 [traducción de Félix Duque en su *Historia de la filosofía moderna*, ob. cit., pp. 415-416].

<sup>42</sup> Cfr. Duque, Félix (1998), *Historia de la filosofía moderna...*, ob. cit., pp. 416: “el ‘caso’ Orestes pone en efecto a la vista la transformación de la ‘potencia’ del derecho –las Furias, representantes de la naturaleza, con su viejísimo y feroz código del ‘ojo por ojo, diente por diente’– en derecho constituido, a través de la sanción del pueblo, legalmente organizado como Areópago y presidido por la diosa Atenea”.

asunción del derecho de las Erinias en el de la ciudad, son por un lado la articulación misma de la *solución* del problema suscitado por el matricidio de Orestes, y por otro la nueva *configuración* religiosa y topológica que sigue a la salvación del hijo de Agamenón. Por un lado, es muy llamativo que desde el principio Atenas afronte la cuestión de Orestes desde una perspectiva jurídica: convoca a un tribunal de doce expertos, escucha las motivaciones jurídicas de las Erinias, a las que da la palabra en su templo (mientras que en el santuario de Delfos, donde se habían expresado con gruñidos, habían sido tratadas con dureza y violencia por parte de Apolo), toma nota de la defensa tanto del propio Orestes como más tarde de su “abogado” Apolo, invita al pueblo (representado por el público) a asistir –en silencio– al juicio<sup>43</sup>, expone en más de una ocasión las razones de la legitimidad de ese tribunal, cuyas decisiones tendrán amplias consecuencias para las generaciones futuras y además participa ella misma en la votación, introduciendo su papeleta en la urna y deshaciendo el empate. Como se ve, Atenea se comporta jurídicamente, es expresión de las principales características del derecho *codificado*: la *confrontación* dialéctica-racional entre las partes, el derecho a la *defensa*, la cuestión de la *legitimidad* democrática de los tribunales, la *publicidad* de los juicios, la *consecuencialidad* de las sentencias de los jueces, y sobre todo la *isonomía*, esto es, el hecho de que incluso los dioses y los héroes intervengan –con diferentes roles– en el juicio: como jueces, acusación, defensa, imputados.

Tradicionalmente, al interpretar la presentación hegeliana de *Las Euménides*,

---

<sup>43</sup> Cfr. Esquilo (1998), *Orestea*, Madrid, Akal, pp. 332-333 [*Las Euménides*, vv. 568-572]: “¡Heraldo, da la señal y contén a la multitud! Y después que la perforada trompeta tirsena se llene de aire humano y manifieste a la muchedumbre su agudísimo son. Porque, mientras este tribunal se va llenando, procede guardar silencio y que la ciudad entera conozca mis normas para el tiempo venidero, y para que la causa de éstas pueda juzgarse bien”.





se ha insistido mucho en el hecho de que Orestes sea salvado por la Atenas divina, y no por la humana, así como en que el *impasse* de esta última implicaría una incapacidad o una falta de legitimidad por parte del derecho constituido, que permanece en la perspectiva meramente intelectual e individual, sin acceder a lo especulativo<sup>44</sup>. Esta interpretación, sin duda correcta, desatiende en cambio un punto crucial: tanto en el plano divino como en el humano es *Atenas*, la polis misma (en su calidad de Areópago o identificada con Atenea) la que juzga a Orestes. De hecho, sería incorrecto decir que el derecho “luminoso, olímpico” de Apolo es el que triunfa sobre la ley ancestral y oscura de las Furias: es la perspectiva del derecho codificado, expresión de la eticidad de la ciudad, la que vence sobre ambos. También Apolo debe pedir el voto a los ciudadanos “extranjeros”, como denomina constantemente a los atenienses, marcando de esta forma que el extranjero es él, y que él también debe someterse a las leyes de la ciudad.

Por otra parte, las Erinias, derrotadas en el juicio por el voto decisivo de Atenea, reaccionan inicialmente como las “deidades antiguas” que son, amenazando con plagas y muerte al pueblo que las ha deshonrado y burlado. Sin embargo, como es conocido, Atenea ofrece a las Furias convertirse en diosas tutelares de la ciudad, gozando de un templo en que se las venere, y esta conversión en divinidades “nacionales” transforma a las Erinias en Euménides,

---

<sup>44</sup> Esta es la postura defendida por Bourgeois, Bernard (1986), *Le Droit Naturel de Hegel. Commentaire*, Paris, Vrin, p. 475: “même en son sommet politique, l’administration de la justice ne peut se départir de la perspective caractéristique du droit et qui consiste, comme on le sait, à privilégier la différence, c’est-à-dire, quant au *contenu*, à absolutiser l’individu, quant à la forme, à procéder selon l’*entendement*. [...] La justice de l’État vrai manifeste, avoue, ainsi, l’*incapacité du droit* (humain) à résoudre le *problème politique fondamental*, celui du rapport éthique (divin) du politique et de son autre”.

“augustas diosas favorables y propiciatorias a esta tierra”<sup>45</sup>. La clave de esta transformación reside en el *lugar* que las nuevas diosas ocupan en la cartografía física y simbólica de Atenas: se les asigna un templo en la parte baja de la ciudad, y por lo tanto menos elevado que la Acrópolis (sede del templo de Atenea<sup>46</sup>) y *también* que el Areópago, sede de las deliberaciones de la Asamblea ateniense.

Que el derecho ancestral de las Furias sea sometido al derecho constituido de la ciudad tiene dos consecuencias para la argumentación de Hegel: en primer lugar, dentro del esquema polémico del *Naturrechtsaufsatz*, señala simbólicamente la destrucción del iusnaturalismo, haciendo ver que el derecho siempre es obra de una comunidad ética determinada, nacida *por encima y en contra* de la naturaleza. En segundo lugar, más en general, significa la preponderancia del espíritu sobre la naturaleza, es más, el hecho de que la vida del espíritu *no es sino* la muerte de la naturaleza. La traducción de este principio en términos de filosofía de la historia es que el mundo moderno no solo no puede y no debe volver a Grecia, sino que debe alzarse a partir de la destrucción del principio que caracteriza a la comunidad griega: la inmediata conexión natural entre el individuo y su ciudad<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> Esquilo (1998), *Orestea*, p. 356 [vv. 1040-1041].

<sup>46</sup> Bourgeois, Bernard (1986), *Le Droit Naturel de Hegel*, ob. cit., p. 474: “l’autel des Eumenides est [...] érigé au dehors et en dessous de l’Acropole, où siège Athéna (la vie éthique naturelle est un simple moment, et le moment, par son contenu, subordonné, de la vie éthique absolue, séparé du moment objectivant celle-ci en son absoluté)”.

<sup>47</sup> Cfr. Duque, Félix (1998), *Historia de la filosofía moderna...*, pp. 416-417: “Esa transformación ‘destruye’ simbólicamente todo *iusnaturalismo*: es verdad que el derecho surge de la naturaleza (lesionada por el crimen); pero se revuelve contra ella y la reprime absolutamente. El espíritu obra, en este sentido, como Orestes: ha de ‘matar’ fuera de sí (a través del trabajo del burgués) y dentro de sí (a través de la abnegación del guerrero) el origen del que procede. [...] Lo decisivo, el punto de no retorno que cruza ahora resueltamente Hegel y lo hace ser, ya para siempre, el pensador ‘Hegel’, es que ‘el espíritu es más alto que la naturaleza’. La vida ética es más alta que el destino: con ello se desecha definitivamente todo intento de recuperar el mundo griego y sus mitos para explicar la sociedad burguesa y la constitución moderna del Estado. Como si dijéramos: el final de la *Orestia* es la autosupresión (*Selbstaufhebung*) de Grecia”.



Es en este punto donde interviene Roma, donde se comprende que el mundo romano, habiendo terminado dolorosamente con la bella eticidad griega, es el comienzo de la subjetividad y de la individualidad modernas. Como también ocurrirá en la *Fenomenología*, en las consideraciones hegelianas sobre la *Antígona* (que presentan el conflicto entre ley de las sombras y derecho de la ciudad –unos pasajes que no pueden leerse sin tener en cuenta lo dicho sobre la *Oresteia* en el *Naturrechtsaufsatz*–) la disolución de Grecia y la tensión entre fuerzas discordantes por detrás de su aparente bella armonía están ya *in nuce* en la propia cultura helénica. Dicho en otras palabras, la crisis de Grecia –esto es, Roma– late ya con fuerza en las tragedias griegas, donde se anticipa la disolución y el dolor de la *Romanitas*. En la *Oresteia*, en la resolución meramente jurídica de un conflicto esencial, en la salvación del *individuo* que resiste ante la presión de las fuerzas naturales que se le oponen, se preanuncia el principio romano-burgués<sup>48</sup>.

Como ha señalado Menke, la tragedia en lo ético se cierra con el reconocimiento de un nuevo orden justo, marcado fundamentalmente por la irrupción del principio de la *igualdad* ante y por el derecho<sup>49</sup>. Estamos de nuevo en Roma, es decir, según el esquema simbólico al que aludíamos antes, en la Revolución francesa y sus consecuencias políticas en Europa. No olvidemos, sin

---

<sup>48</sup> En efecto, no se olvide que la venganza de Orestes tiene también el fin, como no deja de repetirse en la tragedia *Coéforas*, de recuperar *el patrimonio y la casa* ahora en manos de Clitemnestra y de su amante Egisto. Véanse por ejemplo las últimas palabras de Orestes, tras conocer el veredicto que le absuelve: “¡Oh, Palas! ¡Oh, tú que has salvado mi casa! ¡Privado como estaba de mi tierra paterna, tú me has devuelto un hogar!” [vv. 754-755]. En este sentido, la temática fundamentalmente misógina del ciclo trágico no puede entenderse sin las referencias a la transmisión masculina de la propiedad. Apolo se referirá explícitamente al hecho de que es el padre el que transmite la semilla al hijo, siendo así responsable de la descendencia, pero esta indicación biológica justifica y fundamenta la transmisión jurídica de los bienes de padre a hijo.

<sup>49</sup> Cfr. Menke, Christoph (1996), *Tragödie im Sittlichen: Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, pp. 79-85.

embargo, que en la tragedia de Esquilo esta isonomía, este “primer modelo de estado civil”<sup>50</sup>, es el presupuesto para la salvación de Orestes, es aquello *a partir de lo cual* puede el hijo de Agamenón volver a Argos, con el juramento por parte de su “lanza aliada”<sup>51</sup> de no atacar jamás a Atenas. El régimen jurídico de la igualdad ante la ley otorga una “segunda vida” a Orestes, que ha negado la naturaleza en el exterior (matando a la madre, cortando los vínculos de sangre) y en el interior (exponiéndose a la muerte por parte de las Furias y también del Tribunal ateniense).

Desde la perspectiva de una filosofía de la historia, el *Trauerspiel* (más que la *Tragödie*<sup>52</sup>) de Orestes dice que la doble destrucción de Grecia a manos de Roma y de la burguesía (con la institución del atomismo del derecho privado y con la devastación maquínica de la naturaleza, no ya bosquecillo sagrado sino fuente de recursos para la producción y el comercio) crea una base sobre la que debe erguirse el principio del valorguerrero (derivado justamente de esa Grecia que ha quedado asumida) propio de una nobleza que destruya también interiormente lo natural, exponiéndose a la muerte. Pues bien, nosotros sabemos ya que el gran individuo que surge como cumplimentación y superación del mundo burgués-revolucionario es justamente Napoleón. En este sentido, no extraña que Félix

---

<sup>50</sup> Así lo ha definido Schulte, Michael (1992), *Die Tragödie im Sittlichen: zur Dramentheorie Hegels*, München, Wilhelm Fink, p. 44.

<sup>51</sup> Esquilo (1998), *Orestea*, ob. cit., p. 345 [v. 777].

<sup>52</sup> El uso del término “*Trauerspiel*” en diferentes lugares de esta “*Tragödie im Sittlichen*” sería un elemento más que nos lleva a la conclusión de que Hegel piensa la Antigüedad grecorromana en términos de una constante comparación con su propio tiempo. Al respecto, cfr. Duque, Félix (1998), *Historia de la filosofía moderna...*, ob. cit., p. 417: “no es irrelevante que, en estos pasajes, Hegel emplee indistintamente *Tragödie* y *Trauerspiel*, ese término exclusivo de un género moderno específicamente alemán, iniciado por Lessing y perfeccionado por Schiller (literalmente: ‘drama luctuoso’). La ‘tragedia’ hegeliana es más cristiana que griega: en Jena, Hegel está abandonando rápidamente los restos de ‘grecomanía’ propios de su época de preceptor”.



Duque haya visto en la figura de Orestes una vuelta de “ese Teseo” del que ya había hablado Hegel: “la nueva clase dirigente –míticamente representada por Orestes– ha de aprender a convivir desde ahora con la posibilidad de una muerte violenta y *propia*, en recuerdo de esa muerte natural, de ese voluntario renegar del propio origen, ahora interiorizado para siempre en su alma (la sombra de la madre muerta): esta mortal ‘represión de la muerte’ no está desde luego dirigida a la mera defensa del derecho abstracto de la sociedad civil (algo que el burgués, en cuanto tal, nunca hará), sino que incita a la lucha como *ciotoyen* a favor del Todo de la sociedad política organizado en Estado: como sabemos, el nuevo y perfecto Individuo (un universal concreto). Y así, los rasgos de Orestes se van confundiendo con los de ‘ese Teseo’ deseado ardientemente en *La Constitución de Alemania*”<sup>53</sup>.

Además de por esta razón fundamental, Teseo y Orestes pueden ser asemejados, como se ha apuntado ya, por la doble función *destructora* y *legisladora* de ambos, correspondiente a la doble cara, *destruens* y *construens*, del proyecto filosófico-político hegeliano en los años de Jena. En efecto, si Teseo da las leyes a Atenas solo después de matar al Minotauro, y por lo tanto después de haber terminado con la tradición ancestral de la sangrienta ofrenda a este monstruo, también Orestes mata primero a la madre (violando así costumbres ancestrales de respeto a la sangre, lo que provoca la reacción de las guardianas de ese antiguo derecho, las Erinias) y a raíz de ello surge un nuevo marco legislativo que somete y relega las antiquísimas leyes a favor de un derecho de la ciudad. Es verdad que, en este segundo caso, Orestes no es propiamente el legislador, pero su “caso” es el detonante de la aparición de un nuevo derecho que desplaza al

---

<sup>53</sup> Duque, Félix (1998), *Historia de la filosofía moderna...*, ob. cit., p. 418.

anterior<sup>54</sup>.

Una vez más, podemos ver cómo el Gran Hombre en el que está pensando Hegel deriva de la conciliación entre conexión con la totalidad (procedente de Grecia) e individualidad (fundamentada jurídicamente, propia de Roma). Si esta figura era vista, en el caso del Teseo de *La Constitución de Alemania*, como un *deus ex machina* que aplica la nueva *Verfassung* con métodos violentos, ahora el Gran Hombre brota de un sistema ético bien definido y enmarcado en una filosofía de la historia que hace de los acontecimientos post-revolucionarios el resultado de una bimilenaria lucha entre principios (el griego y el romano) enfrentados. Como ya hemos visto, al final de la época jenense Hegel volverá a trazar la figura de un Gran Hombre como fundador de Estados, como esperanza para un cambio político en Alemania. En conclusión, existen fuertes razones para creer que Teseo y Orestes, en sus funciones mediadoras entre opuestos y por el doble perfil jurídico y destructor de ambos, pueden identificarse con el mayor responsable de esa “alba de un nuevo mundo” que empezaba a despuntar para Alemania en el horizonte post-revolucionario.

Orestes y Teseo: griegos y romanos; vida ética y derecho. Orestes y Teseo: *es decir*, Napoleón.

---

<sup>54</sup> Por otra parte, se podría argumentar que tampoco Napoleón es el “creador” de su nuevo Código Civil, sino que este viene inspirado por la racionalidad de la Ilustración (de la que vimos que, según Hegel, el curso es necesaria consecuencia), que se torna en ley con ocasión de la furia bélica encarnada por Bonaparte. Atenea sería la Ilustración, y Napoleón sería Orestes.