

## *El grito de Antígona. En torno a los límites de la comunidad*

### *Antigone's Claim. Concerning the limits of the community*

ERIKA SOTO MORENO

Universidad de Barcelona

RESUMEN. El artículo pretende, por un lado, sintetizar en dos grandes bloques temáticos, la ley y el deseo, las interpretaciones que de la *Antígona* de Sófocles hicieron Hegel y Lacan, analizando los puntos de conexión y de divergencia entre sus respectivas lecturas; y, por otro lado, valorar la posibilidad de una crítica conjunta de sus propuestas y una versión alternativa de la tragedia, como la que expone Judith Butler en su libro *El grito de Antígona*.

*Palabras clave:* Antígona, ley, deseo, comunidad.

ABSTRACT. The article seeks, on the one hand, to synthesize in two blocks, law and desire, the interpretations that Hegel and Lacan made of the *Antigone* of Sophocle, analyzing their points of connection and divergence; and, on the other hand, take into account the possibility of a joint critique of their proposals and an alternative version of the tragedy, such as the one developed by Judith Butler in her book *Antigone's claim*.

*Key words:* Antigone, law, desire, community.

La hermenéutica contemporánea anula *de iure* la pretensión de encontrar algo así como el verdadero sentido de una obra. En el caso de *Antígona*, además, la acumulación de voces que se han pronunciado sobre ella después de tantos siglos imposibilita *de facto* un enfrentamiento cara a cara con el texto original, sin atravesar los montones de papeles escritos por los pensadores y las pensadoras que lo han leído, reapropiándose de él y convirtiéndolo en una alegoría de su discurso. Sí cabe, aún, la posibilidad de aportar una interpretación novedosa, como demuestra Judith Butler en su libro *El grito de Antígona*. Allí no sólo presenta una crítica aguda y precisa de dos de las lecturas más emblemáticas de la tragedia de Sófocles, a saber, la de Hegel y la de Lacan; también propone una interpretación propia que, oponiéndose a las de aquéllos, en cierto modo las integra.

A pesar de remitir con frecuencia a sus versos, el objeto de este artículo no será la tragedia. Estrictamente hablando, no pretendemos decir nada sobre *Antígona*, sólo sintetizar en dos grandes bloques temáticos, la ley y el deseo,

las interpretaciones que de ella hicieron Hegel y Lacan. A lo largo de ese recorrido, introduciremos las críticas y comentarios que resulten pertinentes, con el fin de encontrar puntos de conexión y divergencia entre ellos, y terminaremos exponiendo la propuesta de Butler vinculándola con algunas observaciones aportadas por Luce Irigaray <sup>1</sup>.

Partiremos del capítulo de la *Fenomenología del espíritu* que Hegel dedica a la autoconciencia. Tras haber superado diversas figuras —la certeza sensible, la percepción y el entendimiento— la conciencia llega a ser consciente de sí, aunque por el momento no es más que la «tautología sin movimiento del yo soy yo» <sup>2</sup>. En este punto, se produce el encuentro con otra autoconciencia, todavía no reconocida como tal por la primera, que la reduce a objeto y la marca con el carácter de lo negativo —y en este sentido, dice Hegel, es apetencia (*Begierde*). La certeza que la primera autoconciencia tiene de sí procede de la anulación de la segunda; en sus palabras, «sólo está cierta de sí misma mediante la superación (*Aufhebung*) de este otro» <sup>3</sup>. Su deseo será, pues, superar (*aufheben*) al objeto que se le contrapone, negarlo e incorporárselo para mantenerse en esa certeza. Sin embargo, al ir a satisfacer este deseo la conciencia realiza la experiencia de la independencia del objeto: se hace manifiesto para ella que no se lo puede asimilar. Así es como ese objeto se le presenta por fin como otra autoconciencia, el único lugar desde el que ella puede a su vez ser reconocida y abandonar la quietud infructuosa del yo=yo cartesiano para derivar en una autoconciencia plena en el mundo del espíritu: «solamente así es en realidad, pues solamente así deviene para ella la unidad de sí misma en su ser otro» <sup>4</sup>. Lo que nos interesa destacar de este proceso es que, en ausencia de deseo, no puede haber reconocimiento, pues ha sido el deseo, la apetencia, lo que ha puesto en movimiento al yo puro y lo ha conducido hasta la otra autoconciencia.

Si avanzamos algo más en el recorrido de la *Fenomenología* y nos situamos ahora en el capítulo del espíritu, nos sorprenderemos de leer que la única posibilidad de reconocimiento que tiene la mujer es a través de su hermano,

<sup>1</sup> Lacan trata *Antígona* en el Seminario VII, *La ética del psicoanálisis*. Hegel, por su parte, lo hace en la *Fenomenología del espíritu*, en la *Filosofía del Derecho* y en la *Estética*, con variantes importantes según se atienda a una u otra obra. En este artículo nos centraremos en la versión de la tragedia que da en la *Fenomenología*. Butler casi siempre le dedica un párrafo en cada uno de sus libros, aunque desde luego el desarrollo más extenso se encuentra en el que mencionamos al principio. Irigaray vuelve sobre el tema de *Antígona* una y otra vez a lo largo de su obra. Aquí nos centraremos en *Speculum* y en *Éthique de la différence sexuelle*. Para una exposición de sus cambios de postura al respecto *vid.* Muraro, L., «Female Genealogies», Burke-Schor-Whitford (ed.), *Engaging with Irigaray*, Nueva York, Columbia University Press, 1994.

<sup>2</sup> Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 108.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 112-113.

precisamente porque en la relación entre ellos *el deseo está ausente*: «la mujer carece del momento de reconocerse en un otro como este sí mismo. Pero el hermano es para la hermana la esencia igual y quieta en general, su reconocimiento en él es puro y sin mezcla [...] 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 a la relación *exenta de apetencia*»<sup>5</sup>. Butler subraya esta especie de contradicción que Hegel tolera en el caso de la mujer, o de la relación entre hermano y hermana<sup>6</sup>.

Debido a que sólo en el hermano «tiene la hermana al hombre como su igual»<sup>7</sup>, su pérdida será para ella irreparable. Esto explicaría los versos 909-912, donde Antígona asegura: «En caso de que muriera el esposo tendría otro, y un hijo de otro hombre, si de uno hubiera sido privada. Pero estando ocultos en el Hades la madre y el padre no hay hermano que pueda nacer ya»<sup>8</sup>.

Recordemos que Hegel define al espíritu, siempre vinculado a la cuestión del reconocimiento, como «realidad ética»<sup>9</sup> o como «la vida ética de un pueblo»<sup>10</sup>, y que dice del mundo ético que «es un mundo desgarrado en el más acá y el más allá»<sup>11</sup>. Repasaremos las equivalencias que se encuentran dentro de cada lado, pues en ellas se apoya el autor para construir su interpretación de la tragedia. El más acá es el lugar donde impera la ley humana, donde encontramos una eticidad (*Sittlichkeit*) pura que se rige por la universalidad. Es también el lado de la conciencia (que es autoconciencia), que opera «a la luz del día»<sup>12</sup>, terreno de la libertad y de la individualidad. Todo ello lo encontramos resumido en el concepto de comunidad, a cuyo frente se halla el gobierno. En el más allá impera la ley divina; su eticidad no es pura, sino «peculiar»<sup>13</sup>, pues está más bien del lado de la naturaleza, en la medida en que apuesta siempre por la singularidad. Pertenece a las tinieblas inconscientes, al «reino subterráneo»<sup>14</sup>. Se caracteriza por la dependencia e impone el todo sobre el individuo. La familia, «comunidad ética natural»<sup>15</sup>, es su terreno. Finalmente, cada una de estas leyes encuentra su «individualidad actuante»<sup>16</sup> en un género: la ley humana en el hombre, la divina en la mujer.

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>6</sup> Cf. Butler, J., *El grito de Antígona*, Barcelona, El Roure Editorial, 2001, p. 31.

<sup>7</sup> Hegel, *op. cit.*, p. 281.

<sup>8</sup> Salvo indicación contraria, las traducciones del griego son mías.

<sup>9</sup> Hegel, *op. cit.*, p. 259.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>11</sup> *Idem.*

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 271.

En estos términos plantea Hegel *Antígona*: como un conflicto entre el «más allá», la ley divina, y el «más acá», la ley humana, entre lo universal (propio del derecho y del estado modernos, escenarios masculinos donde impera la razón, abstractos, representados en Creonte) y lo particular (las relaciones familiares y los vínculos personales, escenarios femeninos movidos por resortes afectivos, materiales, representados en Antígona). En la prehistoria de la tragedia encontramos a los dos hijos de Edipo, Polinices y Eteocles, dándose muerte mutuamente. Desde el punto de vista de la ley humana, Polinices es el delincuente. Por buenas razones que tuviera para exigirle a Eteocles el trono que previamente éste le había usurpado, el hecho es que ataca Tebas con un grupo de extranjeros, es decir, ataca y pone en peligro la libertad de la comunidad. Eteocles, por su parte, se limita a excluir de la misma a una singularidad, cosa que resulta necesaria en pro de la universalidad que le es propia. Así, «la comunidad honrará a quien estuvo a su lado; en cambio, el gobierno [...] castigará, privándolo de los últimos honores, al otro»<sup>17</sup> —el soberano Creonte publica un edicto prohibiendo explícitamente que se celebren con él los rituales de enterramiento, so pena de sepultar en vida a quien ose desobedecerlo. Ahora bien, al rechazar la singularidad (la familia), lo universal entra en lucha con la ley divina, que encontrará los caminos para vengarse.

Es el momento de retomar dos cuestiones mencionadas más arriba: la «peculiar eticidad» de la familia y el reconocimiento que la hermana obtiene (en exclusiva) de su hermano. Empezaremos por la primera, que nos conducirá hasta la segunda. Hegel se pregunta, parece que a sí mismo, en qué consiste la eticidad de la ley divina, pues a pesar de no ser pura no deja de ser eticidad. La cosa llama la atención, porque el terreno de la ética es por definición lo universal, y Hegel ha establecido como fin positivo de la familia lo singular —que la comunidad aparta y educa «para la virtud y para la vida en y para lo universal»<sup>18</sup>. Pues bien, la universalidad aparece en esta relación con la singularidad justamente en el momento del «deber último»: la muerte deja al pariente en la quietud propia del puro ser; en el muerto encontramos un «ser devenido natural inmediato, no el obrar de una conciencia»<sup>19</sup>. La acción que hace posible que retorne a sí, restituyéndole el movimiento de la conciencia, sólo puede venirle de fuera. Y aquí entra la familia, que es la encargada de devolverlo a la comunidad a la que, al morir, había dejado de pertenecer. La familia (la «consanguinidad», dice) preserva así a sus muertos de la destrucción; esta es su función más importante dentro de la comunidad, lo que de alguna manera la reconcilia con ella, con lo universal propio de la ética. Si tenemos presente lo dicho más arriba sobre el papel irremplazable que el her-

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 279-280.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 265.

mano adquiere en relación con la hermana, entenderemos por qué a Antígona *le va* literalmente *la vida* en cubrir a su hermano con la tierra de Tebas.

Para Hegel, Antígona es culpable porque, a diferencia de Edipo <sup>20</sup>, su hermano-padre, ella conocía perfectamente la ley a la que se oponía. De acuerdo con esto, la suya no sería una verdadera tragedia, en la medida en que ninguna fatalidad la conduce a enterrar a su hermano Polinices, sino que es la propia Antígona la que toma esa decisión de manera consciente, conociendo las consecuencias. «Puede ocurrir que el derecho [...] no se haga presente en su figura peculiar para la conciencia actuante [...] Pero la conciencia ética es más completa y su culpa más pura si conoce previamente la ley y la potencia a las que se enfrenta [...] y comete el delito a sabiendas, como Antígona» <sup>21</sup>. Como culpable ante la ley de la polis, Antígona debería no sólo reconocer su crimen sino, además, ser tomada por la conciencia de culpa. Sin embargo, Creonte-Hegel consiguen de ella únicamente una media confesión: «digo que lo hice y no lo niego», media porque al proferir esas palabras Antígona reconoce la autoría del acto pero no se presenta como criminal ni mucho menos como destrozada por una culpa inexistente.

Su interpretación (naturaleza *vs.* estado, material *vs.* formal, divino *vs.* humano) permite a Hegel generalizar la figura de Antígona y pasar a hablar de las mujeres. En su sistema, el cometido femenino se reduce a (re)producir soldados para defender el estado, a nutrir el ejército de los que habrán de morir por la patria. Sin embargo, a la vez que pieza imprescindible del engranaje, las mujeres constituyen un obstáculo para el mismo en tanto en cuanto consideran suyo lo que, por ley, no les pertenece: allí donde el estado no ve más que una masa uniformada, ellas ponen nombres y reconocen las caras que han besado tantas veces. Movidas por ese apego sentimental que las caracteriza, harán lo imposible por retener entre sus faldas a esos niños disfrazados de guerreros. Las mujeres siempre anteponen sus intereses individuales al bien común, «altera[n] por medio de la intriga el fin universal del gobierno en un fin privado» <sup>22</sup>, lo que supone para el estado una falta imperdonable.

Esta lectura, que de entrada parece bastante coherente y bien construida, es en realidad problemática, al menos en un sentido. ¿Qué clase de feminidad o privacidad puede representar Antígona, siendo que explícitamente se pone en cuestión su género a lo largo de la obra, sobre todo cuando toma en públi-

---

<sup>20</sup> Edipo actúa ciegamente; así lo expresa él mismo cuando se arranca los ojos al saber. En su caso sí puede hablarse de fatalidad, de error trágico, de marionetas en manos del destino. Hegel lo libra inicialmente de toda culpa porque, si uno se encontraba en el camino con un anciano que le cerraba el paso, estaba en perfecto derecho de matarlo. Con su acto, Edipo estaría afirmando ese derecho. Lo que ocurre es que a esta ley se superpone otra, según la cual uno no puede matar a su padre. Pero Edipo ni sabía ni podía saber que ese anciano testarudo era el suyo, por lo que no era consciente de estar violando o transgrediendo ninguna ley.

<sup>21</sup> Hegel, *op. cit.*, p. 277.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 281.

co la palabra para reivindicar su acto (vv. 248, 484, 525)? Antígona, en efecto, no sólo entierra a su hermano una y dos veces; además, reconoce ante todos y ante el propio Creonte haberlo hecho, sin presentarse por ello como culpable. Su insolencia en este punto es doble, en el sentido de que no baja la cabeza ante la acusación, sino que con sus palabras se muestra muy alejada de cualquier forma de arrepentimiento. Emulando a Creonte, elabora un discurso para defender su acto y se enfrenta abiertamente al tirano en una batalla verbal, poniendo en cuestión incluso la legitimidad de su poder (v. 506). No hace falta conocer en profundidad el mundo griego para saber que el *ágora*, la plaza pública, el lugar del discurso, era patrimonio de los *hombres* libres. ¿Qué hace entonces una mujer apoderándose de la palabra? ¿Una mujer tal puede legítimamente ser tomada como prototipo; una mujer que, además, es conducida a la tumba sin haberle sido dada la ocasión de aportar soldados al mecanismo estatal? Hegel parece haber obviado este aspecto de la obra que como mínimo problematiza su interpretación. Más adelante encontraremos en Butler una crítica parecida, pero de más amplio alcance.

A diferencia de Hegel, Lacan no ve en Antígona y Creonte el choque de dos discursos contrapuestos, el enfrentamiento entre dos órdenes de leyes (la divina y la humana, respectivamente). De hecho, ambos aseguran en algún momento tener a los dioses de su lado (vv. 75-77, 162-163, 453-455). ¿De qué se trata, entonces? «Il ne s'agit pas d'un droit qui s'oppose à un droit, mais d'un tort qui s'oppose —à quoi? À autre chose qui est ce que représente Antigone. Je vous le dirai, ce n'est pas simplement la défense des droits sacrés du mort et de la famille. [...] Antigone est portée par une passion, et nous tâcherons de savoir laquelle»<sup>23</sup>. A juicio de Lacan, el centro de la tragedia sería el concepto de ὄτη. El autor interpreta la ὄτη como un límite que marca, en relación con los seres humanos, un no-más-allá<sup>24</sup>. En su lectura, la ὄτη representaría la frontera o el horizonte que hace posible la existencia. Como tal, puede ser transgredida; lo que no es posible es permanecer al otro lado demasiado tiempo. Pues bien, *Antígona*, la tragedia, la batalla, tiene lugar justamente en ese límite que su heroína vendría a representar: en él se sitúa y a su manera lo defiende.

El «tort» (ἁμαρτία) lo comete Creonte, bajo la forma de un exceso; «son erreur de jugement est de vouloir faire du bien de tous [...] la loi sans limites, la loi souveraine, la loi qui déborde, dépasse la limite»<sup>25</sup>. En la medida en

<sup>23</sup> Lacan, J., «L'Essence de la tragédie (un commentaire de l'Antigone de Sophocle)», en *L'éthique de la psychanalyse* (Sem. VII), París, Éditions du Seuil, p. 297.

<sup>24</sup> Esta interpretación parte de la tercera intervención del coro (vv. 582-630), en la que dos veces se repite la expresión ἐκτός ὀτάς (vv. 614 y 625). Una construcción semejante ya había aparecido anteriormente en un parlamento del guardián, que dice estar ἐκτός ἐλπίδος (v. 330), más allá de toda esperanza. Lacan (1986: 315) se apoya en esto para leer ese ἐκτός como un fuera y esa ὄτη como un límite en el sentido que a continuación explicamos.

<sup>25</sup> Lacan, *op. cit.*, p. 301.

que aboga por la universalidad, el Creonte lacaniano no queda demasiado lejos del que presentaba Hegel, salvando que en este caso no se detectaba ningún error, sino una actuación precisa conforme a su ley. El «tort» permite a Lacan calificar a su rey de inocente.

Por su parte, la pasión de Antígona se dirige hacia algo que se encuentra más allá de los límites de ἄτη. Su deseo apunta al otro lado de ἄτη, ἐκτός ἁτάς (*vid.* nota 24), y hacia allí la arrastra, al lugar (el no-lugar) donde ella quiere quedarse. En cierto sentido, desea morir, camina hacia la nada. Retomando la ἄτη ahora como el límite de toda visibilidad, de toda inteligibilidad, de toda presencia, en fin, Lacan afirma que lo que sea que hay al otro lado no puede ser visto. Sólo mientras Antígona asciende hacia su suplicio, el enterramiento en vida, sólo cuando se explicita su posición «à-bout-de-course»<sup>26</sup>, cuando camina con un pie en el mundo de los vivos y otro en el mundo de los muertos, sólo entonces, decíamos, su deseo se hace visible (así es como Lacan interpreta el sintagma ἕμερος ἔναργής, v. 795), y al mismo tiempo su belleza brilla. Y bien, ¿cuál será el contenido de este deseo?

Si la ley de Creonte pretende que su hermano Polinices es reducible al perfil de un criminal y que, en consecuencia, como tal ha de ser tratado, Antígona se propone afirmar su singularidad radical, su ser puro, por decirlo brevemente, *más allá* de todo contenido. Con su acto, se resiste a tomar a su hermano como nada más que como lo que es, «au-delà de tous les contenus, de tout ce que Polynice a pu faire de bien et de mal, de tout ce qui peut lui être infligé»<sup>27</sup>; en otras palabras, «al margen de su significado»<sup>28</sup>. Su hermano es único, irreductible a nada y a nadie, irremplazable, insustituible. En este sentido es como Lacan interpreta los versos que ya hemos citado antes, aquéllos donde Antígona asegura que no habría actuado de la misma manera por su esposo ni por su hijo, pues éstos son reproducibles, pero no su hermano, y no aceptará la ley que diga que su hermano es intercambiable con cualquier otro ciudadano. Vemos que Lacan entiende la singularidad en un sentido opuesto al de Hegel cuando sostiene que es Antígona la que, al actuar como lo hace, afirma la singularidad de su hermano. Recordemos que, según el filósofo alemán, al celebrar los ritos de sepultura la familia restituye el muerto a la comunidad —si queremos decirlo en términos lacanianos, a lo simbólico.

Ahora bien, si Antígona puede hacer lo que hace —según Lacan, reivindicar la pureza del ser de su hermano— es precisamente porque existe la frontera. Esa frontera, que ya hemos caracterizado de diversas maneras, se

<sup>26</sup> Lacan señala que «s'il y a un trait différentiel de tout ce que nous appelons du Sophocle, mis à part *Edipe roi*, c'est la position à bout de course de tous les héros. Ils sont portés sur un extrême [...]. Ce sont des personnages situés d'emblée dans une zone limite, entre la vie et la mort» (Lacan, *op. cit.*, p. 317).

<sup>27</sup> Lacan, *op. cit.*, p. 325.

<sup>28</sup> Macola, E. y A. Brandalise, *Psicoanálisis y arte de ingenio. De Cervantes a María Zambrano*, Málaga, Miguel Gómez, 2004, p. 112.

muestra también ahora como el límite de lo simbólico: «ce n'est rien d'autre que la coupure qu'instaure dans la vie de l'homme la présence même du langage»<sup>29</sup>. Se trata justamente de «la coupure», el corte del significante. Y así lo demuestra el hecho de que la propia Antígona se refiera a unas leyes ἄγραπτα, no escritas —leyes que, por no estar articuladas en el orden significante, no pueden considerarse propiamente tales. Lo que la mueve, el lugar hacia el que va, su deseo, en resumen, es algo, como ya hemos visto, que ella quiere conservar como radicalmente único e irremplazable. Someterlo a la cadena significante, a la ley, al lenguaje, supondría precisamente hacerlo sustituible: los significantes han de ser transportables y reproducibles para poder significar. Sin embargo, Lacan insiste en que, si ese corte no tuviera lugar, si no existiera esa frontera, la separación que Antígona hace entre el ser y el contenido de su hermano no sería posible. El límite en que la heroína se emplaza equivale, pues, a «la barra que en el algoritmo saussuriano separa el significante del significado»<sup>30</sup>. Antígona se sitúa en el mismo corte significante, y eso le permite preservar el ser de su hermano como puro nombre. Por ese motivo Lacan la asocia con el concepto de belleza tal como lo define Kant desde cierto punto de vista en *La crítica del Juicio*: según la relación con los fines tomados en consideración, dice, «belleza es forma de la conformidad a fin de un objeto, en la medida en que ésta sea percibida en éste *sin representación de un fin*»<sup>31</sup>. Finalidad sin fin o conceptualidad sin concepto es lo que define la experiencia de lo bello, el momento en que el sujeto experimenta la adecuabilidad en general del objeto a conceptos sin que todavía se haya segregado un concepto en concreto del esquema producido por la imaginación, lo que se expresa también como el libre juego de las facultades —de aquí resulta la complacencia que constituye el fundamento del juicio estético o de gusto. La asociación con la conceptualidad sin concepto kantiana nos da pie a pensar, en el caso de Polinices, en una subjetividad sin sujeto. Antígona retiene a su hermano en el momento mismo del desgarramiento o escisión de donde procede todo, las puertas de acceso al lenguaje y al deseo.

Estableciéndose allí Antígona lleva al límite el deseo puro: el deseo de la madre: «Réfléchissez-y bien —qu'en est-il de son désir? Ne doit-il pas être le désir de l'Autre, et se brancher sur le désir de la mère?»<sup>32</sup>. Ese deseo incestuoso que es, como sabemos, el origen de todo —no sólo de la tragedia—, el punto de partida necesario para el drama edípico, es también un deseo criminal. Lacan afirma que la descendencia de la unión incestuosa se ha desdoblado en dos hermanos: uno que representa el poder (en términos freudianos, *Eros*), Eteocles, y otro que representa el crimen, Polinices (en términos freu-

<sup>29</sup> Lacan, *op. cit.*, p. 325.

<sup>30</sup> Macola, *op. cit.*, p. 115.

<sup>31</sup> Kant, I., *Crítica del Juicio*, Venezuela, Monte Ávila, 1992, p. 151.

<sup>32</sup> Lacan, *op. cit.*, p. 329.



dianos, *Thánatos*). Antígona, concluye Lacan, asume el crimen y la validez del crimen. «Entre-deux-morts», ella elige ser guardiana<sup>33</sup> de (custodiar, vigilar, contener) el ser del criminal. Se sacrifica a sí misma para mantener la ὄτη familiar, o sea la Ley del Padre o el tabú del incesto. La belleza de Antígona, la fascinación que despierta en los/as lectores/as-espectadores/as, proceden de este carácter suyo de monumento inmortal en memoria del límite que debe ser respetado.

A pesar de ser una valiosa ilustración de su pensamiento, la lectura de Lacan corre un riesgo grave, y es que toda ella se sostiene en la interpretación que se hace del término ὄτη. Tradicionalmente, la ὄτη se ha entendido como castigo<sup>34</sup>: no como límite sino como lo que sobreviene cuando se ha transgredido un límite. A veces, incluso, aparece personificada como la Fatalidad. Es cierto que en tres de las apariciones del término que Lacan pone como ejemplos (vv. 614 y 624-625) su traducción funciona, así como en otros dos casos que él no menciona (vv. 4 y 1097); sin embargo, es dudoso que lo mismo ocurra en el v. 1260 (que el autor también comenta), y un análisis exhaustivo del texto griego pone de manifiesto que tampoco en los vv. 533 y 584 está nada claro que funcione:

— v. 533 «No sabía que estaba criando dos ὄτη que desbaratarían el trono». Según el significado que Lacan atribuye al término, no tiene sentido hablar de dos ὄτη.

— v. 584 «Para aquellos cuya casa haya sido sacudida por los dioses, ninguna ὄτη se omite, sobreviniendo sobre toda la familia». Lacan diría seguramente que esa «sobrevenida» de ὄτη representa la aproximación al límite. Sin embargo, la presencia de οὐδέν, ninguna, dificulta su lectura. Ἄτη, como límite, es lo que es, es uno; si el texto precisa οὐδέν parece que está hablando más bien de algo polimorfo, que puede adoptar diferentes aspectos. Por este motivo juzgamos más propio interpretar ὄτη en este contexto como desgracia.

— v. 1260 «Aquí llega el mismísimo rey, sosteniendo en sus brazos la señal manifiesta, si es lícito decirlo, no de la ὄτη ajena (ἄλλοτρίαν ἄτην), sino de sus propias faltas (ἁμαρτών)». En estos versos se apoya Lacan para concluir que «L'ἄτη, qui relève de l'Autre [ἄλλοτρίαν], du champ de l'Autre, n'appartient pas à Créon, c'est par contre le lieu où se situe Antigone»<sup>35</sup>. No obstante, la construcción ἄλλοτρίαν ἄτην tiene un matiz de po-

<sup>33</sup> Esta palabra permite de nuevo tender un puente hacia Hegel, que en cierto momento califica también a Antígona/la mujer de «guardadora de la ley divina» (Hegel, *op. cit.*, p. 270).

<sup>34</sup> La posición de Jean Bollack no deja lugar a dudas: «en el sentido sofocleo, significa aquí “ruina”, “desastre”» (Bollack, J., *La muerte de Antígona. La tragedia de Creonte*, Madrid, Arena libros, 2004, p. 31). Para un análisis detallado y documentado de los usos del término, aunque de tendencia psicologista, *vid.* Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza universidad, 1989, pp. 48 y ss.

<sup>35</sup> Lacan, *op. cit.*, p. 323.

sesión. El texto no dice que ese «otro» esté «en ἄτη», sino que ἄτη pertenece a ese otro, algo absurdo si tomamos ἄτη como el límite de lo simbólico (que no tiene dueño ni dueña y preexiste a todos los sujetos). Lacan hace una trampa en este caso para forzar su interpretación.

En su libro *El grito de Antígona*, Judith Butler recoge, entre otras, las interpretaciones de Hegel y de Lacan que hemos expuesto y revisado aquí. En un esfuerzo por sintetizarlas, Butler señala que ambos coinciden en ver el personaje como una oposición prepolítica a la política<sup>36</sup>; con su acto, Antígona representaría el parentesco, que es condición de posibilidad de la política y que, como tal, en ningún caso participa en ella. Por otro lado, detecta en ambas lecturas la ausencia de deseo incestuoso entre Antígona y su hermano. A partir de estas observaciones, Butler elabora una crítica inicialmente conjunta de las interpretaciones precedentes que de alguna manera prefigura ya lo que será su propia aportación. En primer lugar, encuentra cuestionable que Antígona pueda representar el parentesco cuando en su caso las posiciones de parentesco se han vuelto incoherentes (su padre es su hermano, su madre es su abuela, sus hermanos son sus sobrinos...). En segundo lugar, apoyándose en la alternancia de géneros que se da sobre todo en el diálogo entre Antígona y Creonte, del que Antígona resulta masculinizada (vv. 248, 484, 525), la autora se pregunta qué clase de parentesco tradicional es éste, incapaz de garantizar el género. En tercer lugar, no ve entre Antígona y Creonte, entre el parentesco y el estado, ninguna oposición sino una relación quiasmática, puesto que los movimientos del uno se articulan en el lenguaje del otro: Antígona se apodera del lenguaje soberano de Creonte, de su retórica de la acción, justamente para resistirse a sus leyes, para reivindicar su acto: «ella puede performar esa acción sólo a través de la incorporación corporal de las normas del poder a las que se opone. De hecho, lo que concede poder a estos actos verbales es la operación normativa de poder que encarnan sin llegar a convertirse del todo en ella»<sup>37</sup>. Finalmente, Judith Butler sostiene que entre Antígona y su hermano sí existe un amor incestuoso, puntualizando que con la denominación «su hermano» Antígona puede hacer referencia tanto a Polinices como a Eteocles como a Edipo. Luce Irigaray<sup>38</sup> apuntaba en una dirección parecida cuando subrayaba que, mientras Ismene es definida por Antígona como «hermana de mi misma sangre» y Eteocles como «hijo del mismo padre y de la misma ma-

<sup>36</sup> Jean Bollack se distancia de esa interpretación síntesis cuando señala que la de Antígona es también una posición política (Bollack, *op. cit.*, p. 89).

<sup>37</sup> Butler, J., *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 238.

<sup>38</sup> Butler acusa a Irigaray de moverse todavía en el contexto de la *Fenomenología del espíritu*. No obstante, como veremos, se pueden establecer entre las lecturas de ambas muchos puntos de encuentro concretos, a pesar de no coincidir en el marco general —que en Irigaray seguiría siendo «la misma noción de parentesco pero con el énfasis puesto en lugares distintos» (Butler, J., *El grito de...*, cit., p. 19).

dre», Polinices lo es como «hijo de la *misma madre*»<sup>39</sup>; y, asimismo, cuando observaba que Antígona se quita la vida de la misma manera que Yocasta para que su hermano, «*el deseo de su madre*»<sup>40</sup>, viva eternamente. La ambigüedad es patente: la descripción «el hijo de su madre» puede referirse tanto a Edipo como a Polinices.

Butler también sigue a Irigaray al destacar la inestabilidad del género de Antígona en el texto. La filósofa belga encuentra en Ismene y Eteocles extremos caricaturizados de feminidad (debilidad, miedo, obediencia sumisa, lágrimas, histeria, encierro en la casa) y masculinidad (razón, propiedad, sucesión paterna), respectivamente. De Antígona, remarca lo siguiente: «el rey mismo teme que llegue a usurpar su virilidad [...] si no paga, con la muerte, su insolencia»<sup>41</sup>, y sostiene que ni llega a ser una mujer ni es un hombre en sentido fálico, pues actúa movida por la piedad y la ternura. Lo que sí es cierto es que el coraje que ha demostrado al enfrentarse contra la ciudad lo ha adquirido porque «ha digerido lo masculino. Al menos parcialmente»<sup>42</sup>.

Sin embargo, hay algo que separa definitivamente la propuesta de una y otra autora. Irigaray utiliza la tragedia en *Espéculo de la otra mujer* para esbozar su crítica a Hegel: en su sistema, coherente con la historia de la filosofía a la que pertenece, la mujer es una mera transición; espejo en cuyo reflejo se construye y se contempla la grandeza masculina, no tiene medios para alcanzar la autoconciencia, para salir de sí y formar parte de la historia. Para Irigaray, Antígona sería la representante de la mujer como guardiana de los vínculos de sangre, de todo punto impotente, muda, silenciada y relegada a las tinieblas, pero a la vez imprescindible para la edificación del universo masculino, del mundo de la conciencia y la plena luz del día. Las leyes divinas por las que se guía no encuentran camino para verse traducidas en ese otro mundo consciente, humano, masculino. Su acto es una rebelión contra la tiranía patriarcal y en él radica lo más parecido a una identidad que puede soñar con poseer: la identificación con la madre, que es lo que la ha conducido al crimen y lo que la llevará también a quitarse la vida. Observamos que Butler no parece equivocarse cuando acusa a Irigaray de moverse todavía en el marco hegeliano de interpretación de la tragedia. Aparte de ello, lo que seguramente tampoco le perdonaría, es la insistencia de esta autora en la búsqueda de una identidad femenina, de una «ética de la diferencia sexual»: si por algo fue conocida y contestada Butler en primer lugar, fue por su posición crítica con las etiquetas identitarias.

---

<sup>39</sup> Irigaray, L., *Espéculo de la otra mujer*, Madrid, Akal, 2007, p. 198 (subrayado en el original).

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 274.

Butler ve en Antígona la condena a la muerte en vida de algunas relaciones amorosas (como la que, según ella, mantienen hermano y hermana <sup>43</sup>), frente a otras que se instituyen en norma (pareja-heterosexual-hombre-y-mujer). Antígona representaría, así, el momento concreto en que se impone lo simbólico-heterosexual como la única, necesaria y universal distribución posible de las cosas para la supervivencia mental de los seres humanos. En efecto, postular como hace el psicoanálisis que las redes simbólicas son estructuras preexistentes a los sujetos y por lo tanto a las sociedades equivale a decir que son inamovibles, inalterables (únicas, necesarias, universales). A juicio de Butler, sin embargo, lo simbólico no es más que «resultado de la sedimentación de las prácticas sociales» <sup>44</sup>, algo, consecuentemente, contingente y mutable. Los cambios que hoy está experimentando el parentesco en nuestras sociedades ponen en entredicho esa supuesta universalidad del orden simbólico imperante y hacen urgente una revisión de los presupuestos estructuralistas del psicoanálisis. Escuchar el grito de Antígona supondría creer en la posibilidad de una legalidad alternativa a la «Ley del Padre».

El parentesco tal como lo pensó el estructuralismo francés es una cárcel, una forma de cosificación, en tanto en cuanto pretende representar también los límites de la inteligibilidad cultural. Toda relación o núcleo familiar que no se someta a sus leyes (exogamia, pareja heterosexual, genitalidad sexual, reproducción) está condenada a la clandestinidad; el parentesco nunca la reconocerá como legítima, ni siquiera como posible. Para este tipo de relaciones, dice Butler que no hay «ni muertos ni vivos» <sup>45</sup>. No hay vivos porque son relaciones declaradas invivibles, relegadas por ello a la invisibilidad; y no hay muertos porque, en la medida en que no son reconocidas como tales, sus pérdidas no pueden llorarse públicamente. Sólo hay un «entre la vida y la muerte» que es precisamente donde se sitúa Antígona, enterrada viva por haber osado hacer público su pesar ante la muerte de su hermano.

La cripta de Antígona se sitúa en el lugar de ese otro del que habla Derrida, el otro que nunca podemos despedir definitivamente porque está ahí antes que nosotros mismos, porque es condición de la mismidad; el que ya-no vemos y al que sin embargo no debemos dejar de hablar, de responder; ese otro cuya llamada no cesa. «Entre la vie et la mort» <sup>46</sup> habitan una y otro. Sólo que a la heroína griega nadie la escucha gritar, y por descontado nadie le responde. Su cripta tiene las paredes insonorizadas.

---

<sup>43</sup> No es que Butler proponga deshacer el tabú del incesto, sólo toma la relación de Antígona con su hermano como ejemplo de relación no autorizada simbólicamente, consciente de que las configuraciones familiares alternativas a la norma provocan la misma repugnancia que el incesto.

<sup>44</sup> Butler, *El grito de...*, cit., p. 36.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>46</sup> Derrida, J., *Chaque fois unique, la fin du monde*, París, Galilée, 2003, p. 296.

De esta manera, la muerte de Antígona pone de manifiesto (de nuevo) un límite, pero muy diferente a los que nos han aparecido en Hegel (el de lo político) y en Lacan (el de lo simbólico), muy diferente porque en este caso el límite se presenta como un corte arbitrario, gratuito, contingente: se trata de una acción, de una *decisión* del poder que determina qué formas de relaciones de parentesco serán inteligibles, qué maneras de vivir pueden ser aceptadas... «Antígona, cuando arriesga la vida al enterrar a su hermano en contra del edicto de Creonte, es un buen ejemplo del riesgo político que conlleva desafiar la proscripción del duelo público»<sup>47</sup>. Butler piensa esta prohibición del duelo como una continuación de la violencia ejercida sobre aquellos vivos que no respetan las leyes del parentesco: en la medida en que implica el silenciamiento de su(s) muerte(s) y del llanto por ella(s), circunscribe la esfera de lo representable. Las muertes que no se consideran muertes no pueden llorarse en público. El trabajo del duelo no tiene, pues, nada de privado, sino que está muy vinculado a la cuestión de la comunidad; de otra manera, ¿qué interés habría en negar determinadas muertes y prohibir llorarlas? Al producir las fronteras de lo vivible, lo inteligible y lo llorable, la negación de esos duelos sella el espacio de la comunidad y su afuera, su «otro».

Sobre Antígona pesa la maldición del parentesco (maldición pronunciada por su hermano-padre, Edipo). Pero Butler encuentra una puerta abierta o, al menos, una prometedora grieta, en la transmisión de la maldición. Las maldiciones operan en el tiempo, están absolutamente sujetas a la (re)iterabilidad; la maldición del parentesco es justamente, además, la condena a la repetición. Por otro lado, al tratarse de actos perlocucionarios, no establecen ningún vínculo necesario entre el acto de habla y la realización de lo que dicen. Butler apunta aquí a la posibilidad de exponer y explotar esta vulnerabilidad de las maldiciones; en una de sus repeticiones la maldición puede desviarse de su curso y transmitirse de una forma que los padres de la misma juzgarían «aberrante». La transgresión/deformación de las normas de parentesco y de género que supone Antígona «pone de manifiesto el carácter precario de esas normas, su imprevista y molesta transferibilidad y su capacidad para ser reiteradas en contextos y de formas que nunca podremos anticipar completamente»<sup>48</sup>.

En esta línea, Butler plantea una pregunta muy interesante: ¿qué clase de psicoanálisis resultaría de tomar como punto de partida a Antígona en lugar de Edipo? Antígona no consigue realizar una conclusión heterosexual del drama edípico. No asume otra sexualidad, «pero sí parece desinstitucionalizar la heterosexualidad cuando rechaza hacer lo necesario por seguir viviendo para Hemón»<sup>49</sup>. Antígona como punto de partida del psicoanálisis pondría en

---

<sup>47</sup> Butler, J., *Vida precaria*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 74.

<sup>48</sup> Butler, *El grito de...*, cit., p. 42.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 103.

tela de juicio la asunción de que el tabú del incesto legítima, por alguna necesaria relación de consecuencia, una determinada configuración de las relaciones de parentesco. Del hecho de que uno no pueda mantener relaciones sexuales con alguien del mismo núcleo familiar no se sigue que tenga que mantenerlas con una sola persona del sexo opuesto con el fin de, tarde o temprano, procrear.

Un problema que plantea la propuesta de Butler es que hace que toda su interpretación se sostenga sobre la relación incestuosa entre Antígona y su hermano, hipótesis que a nuestro entender no justifica suficientemente. La autora construye parte de su argumentación sobre estos versos que Edipo dirige a su hija en *Edipo en Colono*: «De nadie habrás recibido tanto amor como de este hombre, sin el cual pasarás el resto de tu vida» (vv. 1617-1619<sup>50</sup>). Según ella, aquí se prefigura la condena a no tener más hombre que el que está muerto. Sin embargo, Edipo no dice «de nadie más recibirás amor», ni tampoco dice nada sobre la posibilidad de amar de la propia Antígona... El fragmento elegido no resulta pues suficientemente determinante. Desde nuestro punto de vista, mucho más sospechoso es el siguiente verso de *Antígona*: φίλη μετ' αὐτου κείσομαι, φίλου μέτα (v. 73), «yaceré con él al que amo y me ama»<sup>51</sup>. Es cierto que φίλια, «vínculo», y su pariente φίλος son términos bastante ambiguos para nosotros, que acostumbramos separar nítidamente «amistad» de «amor», pero la raíz del verbo κείμαι, «yacer», puede tener en griego como en nuestras lenguas un matiz sexual<sup>52</sup>. Una lectura tradicional, por el contexto en que aparece, se inclinaría por el sentido de «yacer muerto». Sin embargo, también es cierto que no encontraríamos ningún obstáculo si quisiéramos trasladar dicho verso a un poema de temática erótica.

Por otro lado, no está claro que Antígona desinstitucionalice la heterosexualidad al entregarse a la muerte. Butler sostiene tal cosa porque, entre su futura vida de casada y su hermano, ella elige a su hermano, a pesar de que esta elección comporte la muerte. Pero eso mismo podría interpretarse, profundizando un poco más, en favor del psicoanálisis: la propia Antígona asegura (vv. 461-464) que, viviendo como vive entre desgracias, la muerte será para ella una ganancia. Teniendo en cuenta que sus desgracias son consecuencia de que el tabú del incesto no fuera respetado por sus padres, esa afirmación suya parece subrayar más bien que las configuraciones ajenas a la norma

<sup>50</sup> Citado en Butler, *El grito de...*, cit., p. 84.

<sup>51</sup> Sófocles, «Antígona», *Tragedias*, Madrid, Gredos, 2000, pp. 79-80.

<sup>52</sup> Una aparición de φίλια en un contexto específicamente amoroso se localiza en la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles, 1157a (la referencia del texto griego es Aristótil, *Ética a Nicómac*, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1995, p. 161 y de la traducción castellana Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos, 1998, p. 330). Respecto a κείμαι, encontramos, por ejemplo, en el *Banquete* de Platón (191e-192a) el participio συγκατακείμενοι, traducido habitualmente como «acostarse», en sentido sexual (ver para el griego Platón, «El Convito», *Diálogos vol. VI*, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1983, p. 59 y para la traducción Platón, «Banquete», *Diálogos* (vol. III), Madrid, Gredos, 2000, p. 224).

no dan buenos resultados psíquicos: se confirmaría entonces la inviabilidad de cualquier opción no contemplada como «normal», e incluso podrían adquirir un sentido la invisibilización, la relegación a la cripta, la prohibición del duelo. Así, el paso que realiza Butler en su argumentación no parece convenientemente justificado. Si bien es cierto que *Antígona* puede legítimamente leerse como una alegoría de la exclusión social a que se ven relegadas determinadas opciones sexuales, resulta algo sobreinterpretado afirmar que, al renunciar a casarse con Hemón, la heroína tebana desinstitucionaliza la here-tosexualidad. La renuncia al himeneo no ocurre en primer lugar, no pone en marcha la tragedia; es la consecuencia inevitable de su insolencia, no la transgresión en sí misma.

Para concluir, Butler reconoce que las circunstancias de aplicación de la ley que Antígona defiende no son reproducibles («pues nunca, ni aunque hubiera sido madre de hijos, ni aunque mi esposo muerto se estuviera corrompiendo, hubiera tomado sobre mí esta tarea en contra de la voluntad de los ciudadanos», vv. 905-907<sup>53</sup>), o sea que está de acuerdo con Lacan en que no es lícito considerarla una ley (¿qué tipo de ley sería esa que no se puede generalizar?). Dadas estas condiciones, cabría objetarle a Butler que Antígona no puede estar representando una legalidad alternativa como ella lee, al menos no si entendemos ese concepto en sentido tradicional: su ley no es una ley, sino una máxima radicalmente singular e indisolublemente vinculada (según la propia autora argumenta) a su caso concreto de aplicación. Sin embargo, tiene sentido desviar la objeción y pensar que, tal vez, la legalidad a que se refiere Butler sea de una naturaleza diferente a la conocida hasta hoy, una legalidad que no esté basada en lo universal, lo general, las normas universalizables. Ello hace que sea relevante remitirnos de nuevo a Derrida y recordar que, de acuerdo con él, «la justicia debe (...) dictar un respeto sin regla y sin conceptos, un respeto infinito por la singularidad»<sup>54</sup>. A diferencia del derecho, que trabaja con lo calculable, con la subsunción de casos particulares a leyes, «la justicia es incalculable, exige que se calcule con lo incalculable; y las experiencias aporéticas son experiencias tan improbables como necesarias de la justicia, es decir, momentos en que la *decisión* entre lo justo y lo injusto no está jamás asegurada por una regla»<sup>55</sup> (subrayado en el original). La singularidad del otro (representado aquí por Antígona) reclama, pues, una indecidibilidad que es inherente a la justicia, más allá de la tranquilizadora presencia de las normas, y que abriría, para Butler, una puerta a esa legalidad alternativa.

Resumendo, resulta admirable el esfuerzo de síntesis que Butler realiza con las respectivas lecturas de Hegel y de Lacan, llegando a ver en ellas dos

---

<sup>53</sup> Sófocles, *op. cit.*, p. 110.

<sup>54</sup> Derrida, J., *No escribo sin luz artificial*, Valladolid, cuatro.ediciones, 1999, p. 88.

<sup>55</sup> Derrida, J., *Fuerza de ley*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 39.

expresiones de lo mismo: un conflicto entre una dimensión prepolítica o pre-cultural y otra política y cultural (lingüística). Pero lo más importante, lo más relevante de su propia interpretación, es lo que tiene de denuncia. Tanto en Hegel como en Lacan Antígona era, igual que lo es para Creonte, *ôü ìßóïò*: literalmente, el odio (v. 760). Con esto queremos decir que su papel consistía justamente en ser contenido, sujeto, controlado, incluso sacrificado para que eso que se conoce como civilización fuera posible. Butler da la vuelta a la cuestión y se pone en el lado de Antígona, mostrando la arbitrariedad de esas normas que deciden su encierro, su muerte. La cultura no deja de ser un límite, un corte: Lacan dice que ha de ser ése y que no puede ser hecho de otra manera; Butler, que habría otros cortes posibles. No discutiremos aquí cuál de ellos tiene razón; nos limitaremos a resaltar algo que ya fue dicho hace más de trescientos años: para nosotros, modernos, un corte, una limitación, es siempre negación de otra cosa. Butler lleva a cabo una maniobra muy valiosa al querer rescatar a Antígona del «más allá» en que aquellos tres varones la encerraron, y su apuesta consiste precisamente en apostar por un nuevo concepto de comunidad más allá de la negación, más allá de la exclusión del otro. Y aquí cabe una vez más citar a Irigaray, que expresa en estos términos la promesa del porvenir: «Pero sucede que de ese mundo de abajo se sublevaron fuerzas, que se han vuelto hostiles a causa de su privación del derecho a vivir a la luz del día, que amenazan con devastar la comunidad»<sup>56</sup>, y habría que puntualizar: determinado concepto de comunidad. Porque ocurre que «il est impossible de mettre “en prison”, en silence, plus de la moitié de la population du monde, par exemple»<sup>57</sup>.

---

<sup>56</sup> Irigaray, L., *Espéculo...*, cit., p. 205.

<sup>57</sup> Irigaray, L., «Éthique de la différence sexuelle», *Éthique de la différence sexuelle*, París, Les Éditions de Minuit, p. 116.