

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

E.A.P. DE FILOSOFÍA

**La Antígona de Hegel: Consecuencias interpretativas
de la crítica feminista**

TESIS

Para optar el Título Profesional de Licenciado en Filosofía

AUTOR

Mitsy Barriga Ramos

Lima-Perú

2012

A Alonso Reátegui Molina.

*Por la constante motivación, por el apoyo,
pero sobre todo por sus consejos y críticas.*

ÍNDICE DE CONTENIDO

Pág.

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO I

LA ANTÍGONA DE HEGEL Y LA FASCINACIÓN DEL FEMINISMO CON LAS CATEGORIAS HEGELIANAS.....	7
1.1. La Antígona hegeliana.....	8
1.2. Los diversos tipos de lecturas feministas en torno a Hegel.....	20

CAPÍTULO II

LA EXCLUSIÓN DE LA MUJER EN EL ESQUEMA HEGELIANO.....	34
2.1. Patricia Mills: la mujer sin subjetividad.....	36
2.2. Luce Irigaray: la irónica “mismidad” de la mujer.....	49
2.3. Judith Butler: mas allá de la mujer idealizada.....	60

CAPÍTULO III

REPENSANDO LA ANTÍGONA HEGELIANA.....	74
3.1. La crítica inmanente de Mills, Irigaray y Butler.....	74
3.2. Hacia un filosofía feminista hegeliana.....	85
3.3. Una arqueología de la Antígona hegeliana.....	94

CONCLUSIONES.....	103
--------------------------	------------

APÉNDICE.....	106
----------------------	------------

BIBLIOGRAFÍA

INTRODUCCIÓN

El trabajo de Hegel ha sido leído desde perspectivas muy distintas. Estas perspectivas han expuesto y criticado variada y ampliamente los diversos puntos de vista del tan extenso sistema hegeliano. La relectura de Hegel, en este caso, centrará su atención en la interpretación de Hegel de la *Antígona* de Sófocles propuesta en la *Fenomenología del Espíritu* y en su repercusión en la crítica feminista. Los criterios generales a considerar serán los siguientes: por un lado, el presente trabajo busca demostrar cómo es que el acercamiento a la lectura de Hegel ha servido e inspirado numerosos estudios de las feministas vivificando su obra desde su interpretación de la *Antígona*; por otro lado, se tiene como finalidad mostrar el valor de la lectura de Hegel desde perspectivas feministas para evidenciar las repercusiones que ésta ha traído consigo dentro del contexto actual de la mujer.

A pesar de que Hegel escribió muy poco sobre la mujer, sus acotaciones promovieron la división de género asignándole a la mujer un lugar dentro del cuidado del hogar. En este sentido, cabe destacar, que la visión de Hegel respondía a los modelos establecidos desde la ideología emergente de su tiempo: la Revolución Francesa. La mujer, en este contexto, se hallaba ligada al amor y a la familia y simultáneamente era excluida del proceso democrático emergente. Si bien a primera vista la posición de Hegel pareciera ofrecer muy poco a la concepción de la mujer y hasta podría ser considerado como un enfoque fácil de desacreditar, desmitificar y descartar, desde Simone de Beauvoir, Hegel ha jugado un papel muy importante para el desarrollo y construcción de la filosofía feminista. Beauvoir ejemplificó esto utilizando a Hegel contra sí mismo. Ella adoptó sus consideraciones sobre la autoconciencia, la historia y la modernidad mientras desestimaba su manifiesta exclusión de la mujer de la historia. Luce Irigaray, otro ícono importante en el pensamiento feminista, articula su proyecto filosófico sobre la diferencia sexual basándose en las limitaciones de la figura de Antígona en la *Fenomenología* y deconstruyendo el reclamo de universalidad que se presenta en el sistema de Hegel.

Sea que rechazan o que se apropian de la filosofía hegeliana, las lecturas feministas están relacionadas primariamente con el uso de su trabajo para el desarrollo de sus respectivos proyectos. Al hacer esto, la obra de Hegel se muestra como portadora de innumerables e inexploradas posibilidades interpretativas que la tradición no había tomado en cuenta. Las pensadoras feministas llevan a cabo esta nueva re-lectura desde dos modos predominantes. En primer lugar, reorientan la atención a ciertos pasajes de los textos hegelianos, en particular, se centran en la “lucha por el reconocimiento” en la *Fenomenología*, en la interpretación de *Antígona* también en la *Fenomenología* y en la *Estética*, en las discusiones sobre la diferencia sexual en la *Filosofía de la Naturaleza* y en la división del trabajo en la *Filosofía del Derecho*. En segundo lugar, se centran en el significado y las implicancias que trae consigo la fenomenología y la lógica hegeliana como modos de investigación filosófica.

El presente trabajo parte de la discusión y los debates en torno a la figura y el rol de Antígona en la *Fenomenología* para dar cuenta del significado político y ético que ella brinda al feminismo. Para ello, se destacarán los conceptos de espíritu, naturaleza, estado, tragedia, hombre, mujer y vida ética para comprender la gama de puntos de vista que se han generado en torno a los usos que Hegel les da en sus sistema y cómo han operado en las filosofías feministas de Patricia Mills, Luce Irigaray y Judith Butler.

En el primer capítulo “*La Antígona de Hegel y la fascinación del feminismo con las categorías hegelianas*” se explica la interpretación de la *Antígona* en la *Fenomenología* y da cuenta de sus implicancias en lo que se refiere a esfera pública y a esfera privada. Los aportes que presenta la obra *Antigones* de George Steiner han servido de apoyo para vislumbrar la interpretación de Hegel en torno a Antígona y Creonte, a la ley divina y a la ley humana. Habiendo expuesto la perspectiva de Hegel sobre la mujer, como perteneciente a la esfera privada y recluida en la sustancialidad ética de la familia, se evidencian las principales críticas que surgen desde la crítica feminista. Pero para una mejor comprensión de las filosofías de Mills, Irigaray y Butler en torno a la Antígona hegeliana presento los diversos tipos de lecturas

feministas en torno a Hegel a fin de demarcar sus alcances en la construcción de dichos proyectos.

A lo largo del segundo capítulo "*La exclusión de la mujer en el esquema hegeliano*" se pone de manifiesto los disturbios que ocasionan las distinciones entre naturaleza y espíritu y las contradicciones que presenta la representación de la mujer en la *Fenomenología*. Los tres argumentos a ser considerados en este punto son los de Mills en *Hegel's Antigone*, Irigaray en *Speculum of the other Women* y Butler en *Antigone's Claim*. He elegido a estas tres autoras por la trayectoria alternativa que presentan de la filosofía feminista y, por proponer, al igual que Beauvoir, preguntas interesantes en torno a la relación entre el feminismo y la filosofía hegeliana. Mills por ejemplo, argumenta a favor de un acercamiento a las preguntas sobre la diferencia sexual mediadas a través de la teoría crítica, en particular a través de la dialéctica negativa de Adorno (feminismo crítico). Irigaray defiende una concepción positiva de la mujer como otro y defiende desde Hegel y Lacan una filosofía de la diferencia sexual (feminismo de la diferencia sexual). Butler por su parte, propone un argumento posmoderno en contra de Hegel y Lacan favoreciendo la comprensión performativa contra los entendimientos ontológicos del sexo y el género (feminismo posmoderno). Desde estas tres feministas se exploran las críticas a Hegel y sus implicaciones en lo que significa ser-convertirse en mujer.

Finalmente el tercer capítulo titulado "*Repensando la Antígona hegeliana*" explora las críticas inmanentes de las filósofas antes mencionadas y los problemas que surgen de sus interpretaciones. Aquello que comienza como una crítica a Hegel termina convirtiéndose en una proliferación de argumentos sobre Hegel y el pensamiento feminista. La fecundidad de estas críticas demuestra, desde una perspectiva feminista, los errores en lo que recae Hegel al elucidar la vida ética del Estado moderno como dependiente de un compromiso transhistórico de la mujer con la esfera privada y muestra su repercusión directa en los proyectos de la ética y política feminista.

CAPÍTULO I

LA ANTÍGONA DE HEGEL Y LA FASCINACIÓN DEL FEMINISMO CON LAS CATEGORÍAS HEGELIANAS

A lo largo de este primer capítulo se expondrá el porqué de la importancia del filósofo alemán G.W.F.Hegel en los trabajos feministas del último siglo, específicamente en los trabajos de las filósofas feministas Luce Irigaray, Patricia Mills y Judith Butler.

Para abordar dicho tema, será necesario, en primer lugar, ahondar en el trabajo de Hegel en torno a la mujer. Hegel, tanto en la *Fenomenología del Espíritu* como en la *Filosofía del Derecho* trabaja las relaciones entre hombre y mujer, ley divina y ley humana bajo el esquema de su propia interpretación de la *Antígona* de Sófocles. Por ello, la investigación se centrará en la Antígona hegeliana, en comprender el retorno a esta figura de la tragedia griega y en dilucidar el sistema de la eticidad hegeliano que la enmarca.

En segundo lugar, ahondaré en esta vuelta a Hegel por parte de las feministas. Desde Simone de Beauvoir el sistema hegeliano ha sido utilizado y reactualizado desde diversos puntos de vista. Todos estos puntos de vista serán expuestos bajo el esquema que propone Kimberly Hutchings (Hutchings, 2003). Ella presenta en su obra *Hegel and the feminist philosophy* los 4 tipos de trabajos filosóficos feministas en torno a Hegel: los trabajos racionalistas, los trabajos críticos, los trabajos en torno a la diferencia sexual y lo trabajos postmodernos. Cada uno de estos grupos responde al marco conceptual de un tipo de filosofía dominante. En cuanto a las diversas direcciones de la filosofía feminista, éstas dependen de cómo han sido entendidas las categorías de *mujer, sexo y género*.

Finalmente, el último punto en este primer capítulo se centrará en el porqué de la relevancia de los trabajos de Luce Irigaray, Patricia Mills y Judith Butler para la presente investigación. Se presentarán las obras de dichas filósofas, el tipo

de trabajo filosófico que desarrollan y su estrecho vínculo con la filosofía hegeliana.

1.1. La Antígona hegeliana

Como afirma George Steiner en su obra *Antígonas* (Steiner, 1984) el período que va de 1790 a 1905 ve en *Antígona* una obra de arte sin igual e ilustra a través de ella el aspecto trágico del universo politeísta al mostrar el conflicto con las autoridades morales característico de la tragedia griega. Tanto románticos como idealistas elevan la *Antígona* de Sófocles a la supremacía en medio de las demás tragedias griegas debido a la armonía y excelente realización con la cual se lleva a cabo. Autores como Hölderlin, Schelling, Schlegel y Hegel identifican la esencia del helenismo con la tragedia ateniense y simbolizan en Antígona el enaltecimiento de la libertad humana y la representación de la lucha contra lo superior y contra el exceso poder del destino (Hoffmeister, 1951:134).

Esta gran fascinación está íntimamente relacionada con la admiración que existía a lo largo de 1800 a los ideales de libertad y fraternidad característicos de la Revolución Francesa. En Alemania, la presencia del mundo helénico en el *Stift* de Tübingen, donde estudiaron los compañeros Hölderlin, Schelling y Hegel, fue muy notoria y relevante. La polis griega representaba para ellos la armonía entre el espíritu y su mundo, una vida espiritual que al mismo tiempo era natural, sin la dolorosa oposición entre el sí mismo y el contenido de su vida. Vieron en Grecia este paraíso perdido, este momento de la juventud del espíritu y buscaron la tierra de los griegos con los ojos del alma. La idealización de Hegel de la antigua Hélade es explícita en gran parte en sus primeros escritos. Karl Rosenkranz en su libro *Hegels Lebens* (Rosenkranz, 1998) identifica la estadía de Hegel en Tübinga como aquel momento en donde buscó atraer el recuerdo de Grecia al alma moderna. El joven Hegel admira la Atenas de Pericles e insiste en su equilibrio, equilibrio no abstracto que muestra la perfecta proporción entre libertad política y libertad religiosa. Dicha

concordancia jamás fue vista por Hegel de modo abstracto, insiste en la genialidad de Grecia justamente debido a su singularidad concreta y a su cualidad inmanente. La polis griega no significó para Hegel un momento contingente en la historia. Para Schelling las tragedias representaban el esencial discurso en torno al Ser jamás expuesto. Hölderlin, por su parte, siempre mostró una gran afición por las obras de Sófocles, por ello traduce la Antígona y da un giro en la comprensión de la misma.

Sobre este punto Steiner afirma:

“Si bien no se puede reconstruir con exactitud la simbiosis por la cual los compañeros de estudios: Hegel, Hölderlin y Schelling adquieren este interés, se sabe que los tres estudiantes estaban fuertemente influenciados por las obras de Kant, por la Revolución Francesa y por un casi culto a las tragedias griegas” (Steiner, 1984:29).

Hegel ya en 1787 traduce *Oedipus at Colonus* de Sófocles (Steiner, 1984: 30) y halla en él una referencia directa al *pathos* de Antígona. Con respecto a esta obra, la primera cita específica aparece recién a finales del invierno de 1795. En este tiempo Hegel se involucra profundamente en temas específicos en torno al conflicto entre el Estado-nación y la familia, entre los derechos de los vivos y los muertos, entre la sanción legislativa y la ética tradicional, fundamentales posteriormente para la *Fenomenología*. Para Hegel: “El hombre no puede obtener una ética auténtica o llegar a la auto-conciencia fuera del Estado” (Hegel, 2008: 67).

El espíritu griego como espíritu ético es la obra de arte de la política. El *ethos* existe allí como ser y querer propio del alma y de la subjetividad particular, el individuo no existe todavía como singularidad absoluta, existe solamente como ciudadano de un pueblo libre, un pueblo que en las reducidas dimensiones de una ciudad concreta se ha puesto él mismo como una bella individualidad (Hyppolite, 1974: 235). Hegel afirma de los griegos, que en la forma primaria y verdadera de su libertad, no tenían consciencia moral, que entre ellos sólo reinaba el hábito de vivir por la patria. Ellos no conocieron la abstracción de un Estado que es lo esencial para nuestro entendimiento, su fin era la patria viva.

La presentación de este espíritu ético en la *Fenomenología* implica la presentación de dos totalidades espirituales, la de la familia y la de la ciudad. Esta importante oposición entre ley humana y ley divina la encuentra Hegel en las obras de Esquilo pero sobre todo en la *Antígona* de Sófocles. Esta oposición es la misma que existe entre la naturaleza masculina y la naturaleza femenina. La dialéctica que encuentra Hegel en la obra de Sófocles es clave para comprender el conflicto que presenta la oposición entre Creonte y Antígona. Hegel enfatiza este enfrentamiento a modo de poder articular el problema ético del mundo griego, la tensión entre individuo y Estado. Este es el conflicto que forma parte de las bases de la eticidad o sustancia ética. La “naturaleza original” que es lo que el yo no ha hecho y que en principio se presenta como un dato brutal, toma por eso mismo un significado espiritual. Hay un sentido de las grandes distinciones naturales y este sentido es inmanente a esta naturaleza para la conciencia que lo descubre. De esta manera la naturaleza es superada, puesto que lo que vale en ella no es ella misma sino el sentido. El factor natural sólo es para el hombre un estimulante y no puede tomar en consideración más que el elemento espiritual que ha formado en aquel.

La naturaleza es captada por el espíritu y el espíritu se encuentra a sí mismo en ella sin saberlo explícitamente. “Así, ambos sexos rebasan sus esencias naturales y se presentan en su significación ética como las distintas naturalezas que se reparten entre sí las diferencias que se da la sustancia ética. Estas dos esencias universales del mundo ético, es decir, la ley divina y la ley humana, tienen su individualidad determinada en autoconciencias que difieren según la misma naturaleza, porque el espíritu ético es la unidad inmediata de la sustancia y de la autoconciencia, una inmediatez que se manifiesta al mismo tiempo del lado de la realidad y de la diferencia como el ser ahí de una diferencia natural” (Hegel, 2008:270).

Esta diferencia de naturaleza se ha convertido en una diferencia de espíritu. Desde el medio sustancial de la familia el hombre se eleva a la ley humana, que es una ley positiva; edifica la ciudad y halla en ella su esencia autoconsciente. La mujer, sin embargo, sigue siendo la dueña de la casa y la

mantenedora de la ley divina. Su ley, como lo requiere su propia naturaleza no es una ley positiva, una ley escrita, no se refiere a una obra humana, sino que expresa la inmediatez del elemento sustancial que solamente es. Según la Antígona de Sófocles citada por Hegel en la *Fenomenología*: “No de hoy ni de ayer, sino de siempre. Este derecho vive, y nadie sabe cuándo ha aparecido” (Hegel, 2008:254).

Estas dos leyes se complementan mutuamente y en su relación constituyen el movimiento y la vida de la sustancia ética como totalidad infinita. La ley humana procede en su movimiento vivo de la ley divina, la ley que rige sobre la tierra de la ley subterránea, lo consciente de lo inconsciente, la mediación de lo inmediato y por ello mismo, vuelve al sitio de donde proviene. La sustancia ética, en su totalidad, es de la misma manera que dicha unión, una naturaleza y un espíritu a la vez.

La familia, la ciudad y el tránsito de una a otra, son estudiados por Hegel para poder dar cuenta de su sentido espiritual (Hypolitte, 1974: 214). El ciudadano cumple su obra al servicio de la comunidad que él edifica; su muerte es el trabajo de su vida, su devenir universal, pero esa muerte aparece, en cambio, como una contingencia, con un hecho natural cuya significación espiritual no es aparente. El papel de la familia, de la ley divina, es precisamente arrebatarse la muerte a la naturaleza y hacer de ella esencialmente una operación del espíritu. Para Hegel, la función ética de la familia es cargar con la muerte. El problema fundamental de la *Fenomenología* era saber con qué debía cargar el espíritu.

La familia es una comunidad natural. El hombre halla la carne de su carne en la mujer y el espíritu de su espíritu en la ciudad. La naturaleza prefigura en la unión del hombre y de la mujer, reconocimiento inmediato del amor, lo que será del espíritu de la ciudad. Pero la familia no es solamente un hecho natural y, en tanto que sustancia ética, tiene un sentido espiritual que rebasa el momento natural. Por consiguiente, no está fundada en la determinación inmediata del sentimiento. La relación ética entre los miembros de la familia no está formada en el sentimiento o el contacto amoroso (Hypolitte, 1974: 215). El afecto no es

el fundamento de la familia antigua. La familia, considerada como espíritu autónomo debe tener como fin lo singular, el individuo. Para que este individuo sea considerado de acuerdo con el espíritu ético y no según la naturaleza, para que no sea considerado según su ser, en tanto que ya no pertenece a la familia, debe ser el individuo universal.

“El fin de la familia es el individuo como tal, pero la relación ética es en sí universal y por ello, no puede apuntar a la individualidad contingente, sino a la idea de individualidad” (Hyppolite, 1974: 216). Esta acción no afecta ya al ser vivo sino al muerto que, se concentra en una única figura acabada y, al margen de la inquietud de la vida contingente, se ha elevado a la paz de la universalidad simple. La acción afecta al individuo tal como finalmente la eternidad lo cambia en sí mismo, no es el sí mismo activo que caracteriza al ciudadano, sino el sí mismo familiar. En este mismo sentido la familia es una asociación religiosa más que una asociación natural y todas las demás funciones no pueden caracterizarla realidad como totalidad ética. La familia es el culto a los muertos, desvela el sentido espiritual de la muerte.

La muerte es el tránsito del individuo a lo universal, es la negatividad natural y el movimiento de lo singular, movimiento en cuyo transcurso la consciencia no vuelve a sí misma ni deviene autoconciencia. El ser muerto se convierte en pura cosa, presa de la individualidad elemental: la tierra u otros seres vivos. Creonte ordena que el cuerpo de Polínices quede insepulto, abandonado a merced de los perros y las aves de rapiña. Pero la muerte es el comienzo de la vida del espíritu. Este tránsito a lo universal tiene lugar en el seno de la comunidad. La muerte es la consecución y el supremo trabajo que el individuo como tal emprende para ella. Por eso, la función eminente de la familia es devolver a la muerte su verdadero sentido, arrebatársela a la naturaleza y hacer de ella una operación espiritual.

La comunidad familiar como es presentada en este mundo ético da un sentido a la muerte. La naturaleza ética de la familia en tanto que totalidad concreta presenta momentos particulares que son resultado de la escisión de la consciencia. La familia no es sólo el inmediato conocimiento de sí mismo en

otro, sino que es también conocimiento de este ser-reconocido mutuo, elemento sustancial de la vida familiar. “Por ejemplo, Hegel considera que el amor de los padres halla su ser realizado en algo exterior: en el hijo. Considera que el crecimiento del hijo es la muerte de los padres. Su amor ha pasado a ser otro, cuyo devenir es esta relación misma en el cual la citada relación acaba desapareciendo; el cambio de las generaciones halla su permanencia en el pueblo” (Hoffmeister, 1951:202). Estas relaciones varían entre marido y mujer, entre padres e hijos, no son puras relaciones espirituales. Todavía se encuentra en ella la desigualdad, de manera que el reconocimiento se ve afectado por un elemento de naturalidad. El amor del hombre y de la mujer no consigue retornar a sí mismo; se escapa hacia fuera de sí en ese otro que es el hijo. La verdadera relación espiritual contiene su retorno a sí misma; su devenir para sí es al mismo tiempo su propia conservación.

Inspirándose en la *Antígona* de Sófocles, Hegel ve, por el contrario, en la relación de hermano-hermana la relación pura y sin mancha. El hermano y la hermana son, el uno para el otro, individualidades libres (Alegría, 1995: 184). Son la misma sangre que en ellos ha llegado a reposo y por eso la hermana tiene el más profundo presentimiento de la esencia ética –libre relación de una autoconciencia con otra autoconciencia-, pero se trata solamente de un presentimiento, porque la ley de la familia de la cual es guardiana la feminidad no es un saber explícito, sino que sigue siendo un elemento divino sustraído a la efectividad. “Desde el punto de vista ético, la mujer sólo encuentra en el marido y los hijos su universalidad; la relación de singularidad sigue estando vinculada en ella al placer y a la contingencia y, justamente por eso, no es ética (Hyppolite, 1974:218).

Las relaciones de la mujer no se fundan en la sensibilidad, sino en lo universal. No se trata de este marido o de estos hijos sino de ellos en general. En el hombre, por su parte, la universalidad es hallada en la ciudad, en su sacrificio a favor de la totalidad. En su familia puede encontrar su sí mismo como singular y no ya como universal. Debido a que en la mujer se halla mezclada la singularidad, su carácter ético no es puro. Solamente en tanto dicho carácter ético es puro, la singularidad aparece como indiferente y la mujer es privada del

reconocimiento de sí misma como este sí mismo en otro. Su reconocimiento puro y sin mezcla de naturalidad se produce en su relación con el hermano. En palabras de Hegel: "Para la hermana el hermano perdido resulta insustituible y su deber para con él es su deber supremo" (Hegel, 2008:269).

Cuando muere un esposo –dice Antígona en el comentario literal de Hegel- hay otro que puede sustituirle; cuando se pierde un hijo hay otro hombre que podrá darme un segundo, pero ya no puedo esperar el nacimiento de un hermano. En el hermano la hermana conoce el sí mismo individual, pero el espíritu de la familia pasa entonces a otro campo, a la conciencia de la universalidad. El hermano abandona el reino elemental y negativo de la familia para conquistar y producir el reino ético efectivo, el espíritu autoconsciente de la ciudad.

La dialéctica de Hegel sobre la familia mantendrá, para él, un valor independiente del momento de la historia en que se hayan manifestado con su forma más adecuada. La ciudad antigua, en la cual el ciudadano se eleva inmediatamente a la universalidad y la familia antigua, en la cual la ley universal es salvada de la muerte misma y conservada en su singularidad universal, forma una bella totalidad en la cual lo universal y lo singular no se oponen todavía. En ella, la sustancialidad es sustancia individual, no es aún universalidad abstracta oponiéndose a los individuos.

El destino es el que pasará a ser lo que hunde a las individualidades del reino ético y estas individualidades, al perder su carácter inmediato, se convertirán en el sí mismo abstracto de las personas. Es aquí donde habrá perecido la sustancia ética. En el mundo ético se ve una religión que era la religión del mundo de aquí abajo. Esta religión es la creencia en el mundo horrible y desconocido del destino. El destino es lo que el hombre es, su propia vida, su propio pathos y le pertenece pero como lo que se ha hecho ajeno. El destino es la autoconciencia pero como conciencia de un enemigo. La acción efectiva sólo revela el pathos de la individualidad en la objetividad. Nuestra propia vida se nos aparece justamente como algo que está fuera y para sentirnos culpables y experimentar nuestra propia finitud no necesitamos una ley que nos condene sin poder reconciliarse nunca con nosotros mismos porque ella

siempre nos es ajena por su naturaleza. Nuestro destino, al separarse de nosotros, nos revela que no somos pura vida infinita, pura coincidencia con el ser; el destino es nuestra naturaleza inorgánica, pero oponiéndolo a nosotros podemos afrontarlo y reconciliarnos con él por medio del amor. Para Hegel, la reconciliación en la cual se inscribe mi destino como el destino en general, negado y conservado a la vez en él, es la armonía final de la representación trágica. El *pathos* de los individuos y de los pueblos subsiste siempre. Antígona y Creonte son figuras eternas que se han despojado de su exclusividad, son *aufgehoben*(anulados, abolidos, superados).

Del choque del *pathos* tanto de Antígona como de Creonte nacerá el derecho omnipotente de lo real ético, de la sustancia transformada en necesidad y no el ilusorio saber de un derecho que arrastraba al individuo como carácter. La *Antígona* de Sófocles que trata Hegel tiene como trasfondo presente la tragedia grandiosa de Esquilo: *Euménides*. Hegel interpretó en *Sobre el Derecho Natural* las *Euménides* planteando y resolviendo el problema de la unidad de las dos esencias (ley divina y ley humana) en la ciudad. Aquí muestra como el orden antiguo y el nuevo son reconciliados gracias al instrumento de justicia creado por el Estado ateniense. En Antígona, sin embargo, las dos leyes que, según Hegel, constituyen las dos esencias del espíritu antiguo se oponen de acuerdo con su contenido. Se trata de pasar de la oposición del contenido – potencias del mundo ético simbolizadas por Antígona y Creonte- a una oposición formal inherente a toda subconsciencia, la del saber y el no saber. A la luz de estas oposiciones es que Hegel podrá analizar la decadencia y disolución de la esencia ética en general, el fin del régimen municipal y de la bella totalidad que es espíritu se esforzará siempre por restaurar en su historia, pero que debía desaparecer porque era solamente el espíritu verdadero, el espíritu inmediato (Alegría, 1995: 188).

Esta decadencia de la sustancia ética y su tránsito a otra figura se hallan determinados por el hecho de que la conciencia ética está dirigida hacia la ley de una forma esencialmente inmediata. Se trata de un *pathos* que expresa verdaderamente uno de los momentos de la sustancia ética.

Antígona es un personaje con el deber sacro de impedir que el cadáver de su hermano Polinices sea devorado. En *Antígona* el carácter ético es una individualidad que lleva en sí misma el sentido de su acción, sabe inmediatamente lo que debe hacer; pertenecen por naturaleza –la mujer y el hombre- a la ley divina y a la ley humana; y esta ley particular es para ella la ley ética; la conoce como *su* esencia y como *la* esencia. Pero esta decisión no se refiere a una deliberación consciente, se confunde con su ser mismo. Esta inmediatez de su decisión es un ser en sí y tiene, por tanto, al mismo tiempo la significación de un ser natural (Steiner, 1984: 78). En esta determinación del carácter, en esta indisoluble unidad entre un espíritu y una naturaleza, hay una belleza ética que volverá a encontrarse en otra forma en el desarrollo del espíritu, pues la verdadera acción no es posible sin esta determinación.

Creonte no vacila en condenar a Polinices. No hay en él conflicto interno, tampoco Antígona vacila, porque acepta plenamente lo que va a hacer, forma parte de la ley divina. Cuando la vacilación se presenta en la tragedia antigua no es otra cosa que debilidad ante la acción, no un conflicto moral. Antígona sólo ve en las órdenes de Creonte una violencia humana contingente, y Creonte, en el acto de Antígona, una desobediencia criminal, una obstinación femenina. Lo trágico aquí no está en la oposición de una buena voluntad a una mala voluntad, sino en la coexistencia de dos voluntades, de dos autoconsciencias que, tanto la una como la otra, se identifican plenamente con la ley y, sin embargo, se excluyen mutuamente sin reconocerse. Este no reconocimiento es justamente el que seguirá a la acción y hará emerger el no saber. Es aquí donde la autoconciencia abandonará su parcialidad, se conocerá a sí misma en su destino y descubrirá el destino como la realidad efectiva de la unidad de la sustancia.

En *Antígona*, se consuma la lógica de la revelación de la forma trágica, se articula el paso esencial de los escritos de juventud de Hegel a la *Fenomenología*. Es en este segmento en donde Hegel explica el propósito del acto existencial, acto que debe ser el de un total "devenir", de un logro tan importante que no pueda ser meramente externa "facticidad" -*eine Sache*- (una cosa).

El auténtico acto de auto-realización es equivalente a "*die sittliche Substanz*"("la sustancia ética"). Sin embargo, en su forma más pura y más significativa, en su racionalidad más evidente, la acción ética es lo inteligible, el hacer general del Estado. El resultado es una ambigüedad de necesaria culpabilidad. El ser individual auténtico exige un acto existencial. Sin embargo, en la medida en que la acción individual no es la del Estado racional, puede o no puede tener realidad sustantiva, puede o no puede estar justificado. El acto individual traerá la colisión de la norma racional de los propósitos realizados (la política) con el imperativo interior. Cuando esta oposición es forzada al extremo se hará evidente un vacío violento o formalidad en la ley y una autonomía auto-destructiva; y de ello surgirá un imperativo para sí mismo: en el individuo.

La colisión tiene su fuente originaria en dos momentos dialécticos: por un lado en la blasfemia tiránica o el pecado que hace de la obstinación una ley y que obligaría a la sustancia ética a obedecer esta ley; por otro lado, algo más sutil: la "prueba de la ley" por medio de "la blasfemia o el pecado de saber" que "razona" liberarse de la ley para llegar a ser una arbitrariedad contingente. Si el primer momento se aplica sin lugar a dudas a Creonte, el segundo nos describe tanto a Creonte como a Antígona. Este puntero ilumina el retrato de Antígona con el que la sección V de la *Fenomenología* se cierra (Hegel, 2008). La sustancia ética sólo puede ser captada por la conciencia de sí, sólo puede llegar a su propia sustancia en el propio individuo. En posesión de sí y poseída por el acto que es su ser, ésta Antígona vive la sustancia ética. En ella, el Espíritu se hace real. Pero la sustancia ética, a la que la Antígona de Hegel encarna, en donde ella es pura y simple, representa una parcialidad inevitable, una polarización. El Absoluto sufre la división al entrar en la dinámica necesaria, pero fragmentada de la condición humana e histórica (Hyppolite, 1974). El Absoluto debe descender, por así decirlo, a las especificidades contingentes, a las especificidades del *ethos* humano individual para lograr la auto-realización en este camino a la unidad última. Pero en el proceso de descenso, de deconstrucción, el mundo ético está dividido entre las polaridades de lo inmanente y lo trascendente. Debido a que él es el medio en esta escisión, el hombre debe someterse al carácter agnóstico de la experiencia ética y dialéctica y ser destruido por ella. Pero es precisamente en esta

destrucción, en donde Hegel recuerda, lo que constituye un valor eminente en el hombre y lo que permite su progresión hacia la unificación de la conciencia y del espíritu en "el otro lado de la historia" (Hegel, 2008).

La historia de Eteocles y Polinices ilustra, por otro lado, los gérmenes de contradicción que encierra el mundo ético. Hegel, buscando dar un sentido metafísico a todos los hechos concretos, muestra en el conflicto de los dos hermanos por la posesión del poder un ejemplo de la oposición de la naturaleza y de la autoconsciencia al mismo tiempo que un punto de partida para la ley divina y la ley humana (Steiner, 1984: 89) El adolescente sale del ser inconsciente de la familia y deviene la individualidad de la comunidad, pero es una contingencia de la naturaleza el que esta individualidad se presente con el aspecto de dos hermanos. Esta contingencia tiene un derecho sobre la autoconsciencia, porque el espíritu sólo está aquí presente en unidad inmediata con la naturaleza; todavía no es más que el espíritu verdadero. Del lado humano, sin embargo, el derecho pertenece a aquel que, estando de hecho en posesión del poder, defiende la ciudad, y el delito lo comete el que combate frente a los muros de su patria. Por tanto, tiene razón Creonte cuando, representando la ley humana y las exigencias del gobierno de los hombres, concede los honores supremos a uno de los hermanos negándoselos al otro. Pero si el espíritu de la comunidad le lleva de esta manera al principio rebelde de la singularidad, este principio no deja de tener defensas; tiene su ser en la familia y la ley divina. El espíritu consciente de sí mismo ha entrado en lucha con lo inconsciente. Lo cierto es que aquí, Antígona es quien debe sucumbir bajo la ley efectiva de la ciudad, pues ella representa solamente una ley subterránea. El reino ético de la mujer es el de lo "inmediato". Es un reino de la custodia (de la negatividad, en vocabulario hegeliano). Es necesariamente antinómica con la positividad de la política destructiva (Steiner, 1984).

La ley humana es la ley del día, ya que es conocida, pública, visible y universal: no se ocupa de regular a la familia sino a la ciudad-estado, el gobierno, pero la ley de la mujer es aquella que se esconde, no se muestra en la apertura de lo mostrado. Este *Offenbarung* (revelación, manifestación) sólo es producido por el hombre. La polarización simplemente fenomenaliza la auto-escisión de lo

Absoluto. Si hay divinidad en los dioses de la casa, bajo guardia femenina, también la hay en los dioses de la ciudad y en las leyes, leyes que el hombre ha creado a su alrededor.

Hegel ya está listo para dar el último paso dialéctico. En la muerte, el marido, hijo o hermano pasa del dominio de la polis hacia el de la familia. Este regreso a casa es, específico y concretamente, un retorno a la custodia primaria de la mujer (esposa, madre, hermana). Los ritos de enterramiento son la tarea particular de la mujer. Cuando esta tarea recae sobre una hermana, cuando un hombre no tiene ni madre ni esposa para llevarlo al guardián en la tierra, el entierro adquiere el mayor grado de santidad (Hyppolite, 1974: 112). El acto de Antígona es el más sagrado al cual una mujer pueda acceder. Así como también es *ein Verbrechen* (un crimen) porque hay situaciones en las que el Estado no está dispuesto a renunciar a su autoridad sobre los muertos. Hay circunstancias político-militar simbólicas en las que las leyes de la polis se extienden a los honores que debe recibir un cuerpo sin vida (ceremonias, el entierro) que pertenecen sólo a los vivos. Por ende, esto lleva a un enfrentamiento final entre los mundos del hombre y de la mujer. La dialéctica de la colisión entre lo universal y lo particular, entre la esfera de lo femenino y lo masculino, las polaridades de la sustancia ética como cristalizadoras de los valores immanentes y trascendentes, ahora se condensan en la lucha entre el hombre (Creonte) y la mujer (Antígona) sobre el cuerpo muerto de Polinices. (Steiner, 1984). El mero hecho de que esta lucha se lleve a cabo define la culpabilidad de la mujer a los ojos de la polis. Ella se convierte en la realización concreta de la delincuencia.

La inocencia es incompatible con la acción humana, pero sólo en la acción es que hay una identidad moral. Antígona es culpable. El edicto de Creonte es un castigo político al crimen ontológico de Antígona. La culpa de Polinices hacia Tebas es totalmente irrelevante para el sentido existencial de su ser singular. El *Sein* (Ser) de su hermano no puede, de ninguna forma, ser calificado por su *Tun* (actuar). La muerte es, precisamente, el retorno de la acción a la existencia.

“Al tomar sobre sí la inevitable culpabilidad de su acción, en oposición a la masculinidad política, Antígona supera a Edipo: se trata de un acto que es

posesión de sí-misma incluso antes de que se trate de una aceptación del destino” (Steiner, 1984: 92).

La oposición de los poderes éticos entre sí, y el proceso por el cual las individualidades promulgan estos poderes en la vida y obra llegan a su fin en la medida en que ambas partes se sometan a la misma destrucción. La victoria de un poder y la derrota del otro, serían sólo parciales.

“Es en el sometimiento de la igualdad de ambas partes como se alcanza el derecho absoluto. El destino aparece omnipotente. No obstante, se reconoce en esta metafísica de equilibrio fatal la esencia del concepto hegeliano de la dialéctica, el avance histórico se hace manifiesto a través del pathos trágico” (Steiner, 1984: 94).

El conflicto en la *Antígona* de Hegel no es un conflicto entre el deber y la pasión, o entre dos funciones, se trata de un conflicto entre dos planos del ser, en donde uno de los dos actos debe permanecer sin valor, pero reconocido por los demás. El actor trágico no es consciente de haber actuado como un criminal, siendo castigado, él tendrá la impresión de sufrir un "destino", que es absolutamente injustificable, pero contra el que no rebelarse y que acepta aún sin entenderlo.

Así pues, hay, en la calma de la fatalidad, la paridad. Antígona tiene una idea de la calidad de su propia culpa que es negada a Creonte. El cuerpo de Polinices tiene que ser enterrado para que los habitantes de la polis puedan estar en paz con la casa de los muertos.

1.2. Los diversos tipos de lecturas feministas en torno a Hegel

Aunque a primera vista parece poco probable una relación entre Hegel y la filosofía feminista, las conexiones entre ambos son abundantes. Si bien el interés de este trabajo gira en torno a la *Antígona* de Hegel y a su repercusión en la teoría feminista, es necesario comprender el porqué de esta re-lectura, los ejes que motivaron esta vuelta a Hegel y los tipos de lecturas que han surgido en las últimas décadas.

Hegel es un significativo punto de referencia para muchas filósofas feministas. En la actualidad existe un grupo considerable de filósofas que critican duramente la obra hegeliana pero, sin embargo, se sirven de muchos de sus conceptos para fundamentar sus propias teorías en torno a la denominada “pregunta por la mujer”.

El surgimiento de la filosofía feminista en occidente se da como reacción a la filosofía contemporánea y a su aparente negación de la relevancia que presenta el sexo y el género a la razón filosófica. Por ello, la re-interpretación de la tradición canónica ha sido crucial para llegar al correcto cuestionamiento sobre las presunciones en torno al sexo y al género. Las feministas han ido tras las obras de los pensadores más destacados de la tradición occidental a fin de descubrir el aparente trasfondo neutral en torno a estos temas.

El patrón que se ha seguido en diversas categorías a lo largo de la tradición filosófica ha sido siempre asociado al lado masculino. Estas categorías han sido normalmente identificadas como superiores en contraposición a las de las mujeres. Existen muchos ejemplos comunes a esta concepción binaria: cultura y naturaleza, mente y cuerpo, forma y materia, razón y emoción, universal y particular, trascendente e inmanente, ideal y real, verdad y opinión, entre otros. El hombre siempre se ha visto asociado a la auto-determinación, tanto espiritual como racional. La mujer, sin embargo, se ha mantenido en íntima relación con aquello natural, incontrolable e irracional. Estas son las características que, desde Platón, han sido opuestas a aquellas que tienen la capacidad de hacer filosofía.

Kimberly Hutchings, en su obra *Hegel and the Feminist Philosophy* (Hutchings, 2003) sugiere que es posible discernir las diferentes vías de la filosofía feminista en dos grandes bloques: aquellos debates que rechazan la tradición filosófica en su conjunto y aquellos que colaboran con ella. Sobre esta base,

Hutchings, tomando en cuenta el trabajo de Genevieve Lloyd¹ y Sheyla Benhabib², examina cómo es que la filosofía feminista ha respondido a la tradición filosófica moderna occidental y distingue en ella cuatro tipos de ideales diferentes. Estos tipos de ideales son etiquetados de la siguiente forma: la visión racionalista, la visión crítica, la visión que gira en torno a la diferencia sexual y la visión posmoderna.

La filosofía feminista racionalista se distingue por el terreno común que comparte con las pretensiones ontológicas, epistemológicas y normativas del pensamiento de la Ilustración, más concretamente, con Locke y con Kant. La afirmación ontológica fundamental del feminismo racionalista es que la diferencia sexual como tal, no es significativa al momento de referirse a alguna diferencia esencial (como libertad e igualdad) entre hombres y mujeres (Hutchings, 2008). Al igual que las feministas racionalistas, las feministas críticas niegan el significado esencial de la diferencia sexual pero, a diferencia de ellas, insisten en la relación fundamental entre racionalidad, conocimiento e intereses. Se apropian de aspectos hegeliano-marxistas así como de la crítica teórica de la escuela de Frankfurt para fundamentar que los seres humanos son constructos históricos formados a través de las relaciones de unos con otros (relaciones sociales y materiales). A diferencia de estas dos posturas, el tercer grupo de feministas propuesto por Hutchings, no niega la fundamental relevancia que adquiere la diferencia sexual en todo el pensamiento humano. Esto no quiere decir que las feministas a favor de la diferencia sexual son directamente esencialistas. Sus posturas con respecto al sexo y al género dependen más que nada de factores sociales, psicológicos, psicoanalíticos o lingüísticos. Ellas insisten en la importancia del género como categoría hecha constructo socialmente trascendente que no tiene sustento en ninguna esencia fija de la mujer. Por último, y en total contraste con estas tres visiones, el feminismo posmoderno pretende fundamentar el juicio explicativo o normativo de la razón, la emancipación, la naturaleza femenina y la estructura de ella en la psique. Este

¹ Hutchings toma como referencia los trabajos de Lloyd titulados: *Feminism and History of Philosophy* y *The Man of Reason: Male and Female in Western Philosophy*. Ambos textos exploran los modos bajo los cuales se pueden interpretar los textos filosóficos pasados pero desde una perspectiva feminista.

² El trabajo que Hutchings toma de Benhabib es *On Hegel, Woman and Irony* ya que es uno de los textos más influyentes para la categorizar la naturaleza de las interpretaciones feministas sobre los textos de la tradición occidental.

tipo de feminismo presenta a la filosofía feminista bajo la interrogación de cómo es que debe definirse a la mujer, al sexo y al género en oposición a los modos que la han identificado siempre con el término inferior en las oposiciones conceptuales jerárquicas. En los últimos treinta años, este cuestionamiento ha sido abordado y han surgido diferentes respuestas por parte de diversas posturas feministas.

En cuanto a las lecturas feministas en torno a Hegel, Hutchings identifica que se pueden enumerar según estos mismos 4 tipos. En cada caso, las interpretaciones no sólo reflejan un tipo de filosofía feminista, sino que también muestran un compromiso con los muchos modos en que la obra hegeliana ha sido interpretada por sus sucesores.

Las feministas racionalistas se hallan en total desacuerdo con muchos de los reclamos ontológicos y normativos que Hegel presenta en relación al género y a la diferencia sexual (Schor, 1994). Si bien, pareciera que todas estas interpretaciones han condenado a Hegel, en algunos casos, se han revalorado diversos conceptos hegelianos y han sido de mucha utilidad para la filosofía feminista. Por ejemplo, los trabajos de Jean Bethke Elshtain, y Genevieve Lloyd³ han sugerido frecuentemente que muchos de los puntos de vista propuestos por Hegel pueden rescatarse y diferenciarse de su postura a favor de lo masculino. Por ejemplo, han servido como argumentos a favor del feminismo –aún en contra de las intenciones del propio Hegel- el reconocimiento de la importancia de la esfera privada como condición de posibilidad de la vida ética moderna y la crítica a la idea del contrato del matrimonio.

“Ya sean negativas o positivas, las críticas a Hegel de las filósofas feministas racionalistas han estado siempre basadas en plantear un fundamento objetivo e independiente sobre las cuestiones en torno al género y a la diferencia sexual” (Hutchings, 2003:22).

³ Jean Bethke Elshtain es una filósofa americana que trabaja los temas de filosofía política y feminismo. Es considerada dentro de este bloque de filosofía racionalista en torno a Hegel debido a sus obras *Public Man and Private Woman* y *Meditations on Modern Political Thought*. Genevieve Lloyd es considerada dentro de las feministas racionalistas por su obra *Man of Reason: Male and Female in Western Philosophy*.

Pero no se puede dejar de lado que la filosofía de Hegel se ha mostrado como la antítesis del feminismo racionalista debido a su historización de verdades ontológicas y normativas. No es de extrañar que este feminismo se haya involucrado poco con la obra de Hegel, y; tampoco es de extrañar que los debates mucho más ricos en torno a los conceptos hegelianos hayan sido los de las filósofas feministas críticas. En este respecto, la crítica feminista en torno a Hegel comienza con el trabajo de la filósofa francesa Simone de Beauvoir. El desarrollo del análisis que hace sobre la mujer en su obra *El segundo Sexo* (De Beauvoir, 1949) contiene una gran variedad de elementos de la obra hegeliana. Para Simone de Beauvoir, la dialéctica del amo y el esclavo, expuesta en la *Fenomenología*, ilumina la relación existente entre hombre y mujer. La mujer en este caso, no es literalmente esclava del hombre, sino que se encuentra condenada a una conciencia de esclavo (Beauvoir, 2009).

A lo largo de la historia, la mujer no ha vivido en términos de total igualdad con respecto al hombre ni ha sido conceptualizada como su igual. En esta metafísica dualista del pensamiento patriarcal de occidente, el hombre es el Sujeto, el Absoluto, representa la mente, la trascendencia y el espíritu; mientras que la mujer es, por otro lado, el objeto, el Otro, el segundo sexo, representa la inmanencia, la carne. La mujer entendida como negatividad, como todo lo que no es hombre, en este proceso de otredad, es sentenciada a una limitada y dependiente forma de conciencia. La mujer se aliena de sí misma al ser forzada a servir como Otra mujer al hombre.

El Segundo Sexo es una redefinición de aquello que los marxistas llamaban “la pregunta por la mujer”. Como tal, presenta el análisis en donde la filosofía hegeliana está integrada dentro de un elaborado intento de insertar la teoría marxista sobre el existencialismo sartreano. Para Marx la dialéctica del amo y el esclavo brinda una descripción general de la explotación económica de la clase trabajadora de la sociedad capitalista. Esto significa que la clase trabajadora, como el esclavo en el esquema de Hegel, representa la posibilidad de la libertad a través de la superación dialéctica. Siguiendo este análisis, la dominación patriarcal o la opresión de la mujer por el hombre, es vista como consecuencia de la explotación económica.

El comprender las relaciones heterosexuales, en términos de la dialéctica del amo y el esclavo, complica notoriamente el proyecto marxista. Beauvoir sostiene (Beauvoir, 2009) que la opresión sexual de la mujer por el hombre revela, en su uso de esta dialéctica, una analogía con la explotación de la clase trabajadora revelada por Marx. Pero, a diferencia de Marx, nunca consideró necesaria una revolución económica como solución a esta situación. La revolución socialista lograría la superación de las desigualdades de clase, pero jamás sería suficiente para romper las cadenas de la dominación patriarcal.

Beauvoir mantiene, al igual que Hegel, que la pareja heterosexual forma parte de una unidad fundamental, unidad creada a partir de dos mitades necesarias la una para la otra. Sin embargo, se halla totalmente en desacuerdo con la pretensión lógica y ética de Hegel de que existen diferencias sexuales como hecho biológico. La mujer, como grupo, no puede alcanzar nunca la solidaridad que adquiere la clase trabajadora o cualquier otro grupo oprimido. El lazo reproductivo entre hombre y mujer es el punto clave. La mujer no puede organizarse ella misma como grupo opuesto al hombre, no puede ser fuerza opositora contra su opresor. Las mujeres, para Simone de Beauvoir, representan un sexo, no una clase, y en sus necesidades necesarias con los hombres ellas se dividen entre sí (Hutchings, 2008).

El entender a las mujeres de este modo, es decir, como un grupo sexual, no es analizado desde una posición esencialista. Muy por el contrario, Beauvoir no mantiene que existe una cosa tal como “naturaleza femenina”, innata, inmutable o una esencia que no cambia y que es transcultural y transhistórica. Lo que caracterizó a Simone de Beauvoir fue justamente su postura contraria a ésta, ella apertura la distinción entre sexo y género en su famosa frase: *On ne naît pas femme, on le devient* (la mujer no nace, sino se hace). A través de esta separación entre sexo y género, el concepto de mujer es des-esencializado y des-naturalizado y de esta forma Beauvoir da muestra de cómo la feminidad es un constructo social que ha sido creado con el propósito de servir intereses patriarcales.

Mientras que Beauvoir argumenta que en el patriarcado el sujeto es exclusivamente masculino, el hacer a la mujer meramente un objeto, hace que su propia teoría de la subjetividad siga estando atada a la teoría de Hegel. Lo que hace Beauvoir es reduplicar las formulaciones patriarcales que unen la feminidad a la pasividad y negatividad y la masculinidad a la actividad y positividad. Al mismo tiempo, se puede afirmar, que ella desafía estas formulaciones argumentando que la mujer también puede convertirse en sujeto. La mujer puede ir lejos de la inmanencia y alcanzar la trascendencia. Por supuesto esta no es una tarea sencilla, es un proyecto peligroso que requiere que la mujer abarque la libertad del existencialismo sartreano. Lo que se desarrolla, según Beauvoir, es una tensión entre la lucha por la libertad de la mujer, por la autonomía económica e intelectual y la propia objetivación que aceptan algunas mujeres. Las mujeres mismas conspiran para mantenerse como Otro, para evitar los peligros y los riesgos que trae consigo la libertad.

Con el surgimiento de las luchas políticas y sociales del movimiento femenino de los años 60 y 70s y el desarrollo de la teoría feminista, la posición de Beauvoir fue objeto de diversos ataques. La política denominada “*sisterhood*” (hermandad entre mujeres) junto con la aparición del separatismo lésbico se combinó para desafiar la formulación de Beauvoir sobre la heterosexualidad necesaria. Por supuesto, esto significó un gran impedimento para consolidar la solidaridad entre mujeres. En este mismo contexto, surgieron nuevas críticas feministas contra la propuesta beaivoriana en torno a Hegel, acusándola de haber olvidado el punto crucial de la dialéctica del amo y el esclavo. Consideraron como olvido fundamental el hecho de que el desarrollo de las relaciones intersubjetivas entre los hombres propuesto por Hegel no es posible de ser aplicado a las relaciones entre hombre y mujer. Lo que se sostenía, básicamente, es que la mujer no tiene y no puede tener la conciencia del esclavo porque en el esquema hegeliano ambas figuras, mujer y esclavo, son conceptualizadas dentro de posturas radicalmente distintas frente a la vida, a la muerte y al trabajo.

Las feministas de los 80’s hasta los 90’s tomaron otro rumbo con respecto a su crítica. Ellas fueron más allá de la dialéctica del amo y el esclavo a fin de

explicar la opresión de la mujer y comenzaron a concentrar su crítica en un análisis más comprehensivo del sistema filosófico hegeliano. La mayor parte de las feministas que abordan el tema centran sus críticas en la conceptualización de la mujer tanto en la *Fenomenología del Espíritu* como en la *Filosofía del Derecho*. Ambas obras han sido retomadas debido a los comentarios concluyentes que expone Hegel en torno a la mujer y a la diferencia heterosexual.

En la *Fenomenología* Hegel describe el camino de la conciencia. En ella, Hegel da cuenta del desarrollo progresivo del Espíritu realizado en la historia. El esquema comienza con la certeza sensible y avanza dialécticamente de manera ascendente hasta que alcanza el grado de conciencia en donde la Verdad es alcanzada como Saber Absoluto. La conciencia aparece inicialmente como lo inmediato, lo simple y se desarrolla a través de la percepción y el entendimiento para culminar en la Razón como Espíritu Absoluto. Los sucesivos estados de la conciencia son el despliegue del Espíritu. En cada estadio de la conciencia se realiza la misma dialéctica. Cada momento es negado para poder emerger a través de la propia auto-alienación del Espíritu, a través de su propia externalización. La lucha profunda entre dos momentos opuestos toma lugar en un tercer momento denominado: *Aufhebung*(superación). Esta *Aufhebung* se mantiene simultáneamente, niega y trasciende los momentos anteriores. Este tercer momento de superación dialéctica sobrepasa todo dualismo y contradicción. A través de esta lógica dialéctica, el movimiento del pensamiento se revela como un proceso que supera los dualismos conceptuales o la exclusividad mutua de todo concepto de entendimiento. En el estadio de la Razón emerge una mayor unidad o identidad de conceptos que rechazan conceptos que no hayan sabido eliminar sus propias diferencias. La razón aprehende los conceptos como una identidad de identidad y no identidad –identidad en la diferencia-. A través de esta conceptualización de la teoría de la identidad, la *Fenomenología* propone cambiar las oposiciones binarias: los dualismos de universal-particular, historia-naturaleza, sujeto-objeto, yo-otro, hombre-mujer.

En la *Filosofía del Derecho*, Hegel continúa el proyecto de la *Fenomenología* y desarrolla un análisis explícito de cómo el Espíritu se objetiva a sí mismo en el mundo moderno como Derecho, actividad social y política y como Estado. El objetivo de esta obra fue resolver la relación del deseo existente entre moral y vida ética. El análisis comienza con el deseo dentro del matrimonio y se desplaza a un espectro más amplio en el deseo generalizado en la sociedad civil y en la moralidad abstracta de esa esfera. Finalmente concluye con una consideración a la concreta vida ética (*Sittlichkeit*) del Estado.

Tanto la *Filosofía del Derecho* como la *Fenomenología* restringen la discusión de la mujer a la discusión de la familia ética. Por ello, en la *Fenomenología* las reflexiones en torno a la mujer están limitadas a la sección del Espíritu titulado “*El mundo ético. Ley humana y ley divina. Mujer y hombre*” y en la *Filosofía del Derecho* está confinada a la sección “*La Familia*” que justamente comienza con la discusión sobre la vida ética.

En su búsqueda por crear un sistema que pueda reconocer diferencias, Hegel argumenta en defensa de la naturaleza complementaria de los sexos, pero, se contradice al escribir a favor de la diferencia sexual. En este contexto, la teoría que propone termina siendo una teoría destinada a abordar esferas “separadas pero iguales”. Él sostiene que cada sexo representa un aspecto distinto de la conciencia ética que termina el otro. Esta diferencia demarca que la mujer y el hombre ocupan distintas áreas de la vida. La mujer y todo lo que ella representa, se mantiene externo a la comunidad política, confinada a la esfera privada que representa la familia. De ello se deduce que el desarrollo de la conciencia humana, de la subjetividad que sucede sólo en el ámbito de lo público, queda limitada únicamente a los hombres.

La crítica feminista en este respecto muestra el denominado “lado negativo” del argumentar hegeliano. Ya no es más la lucha por el reconocimiento la que les interesa en sus debates, sino más bien dar cuenta de esta identificación de la mujer con la naturaleza –opuesta a la auto-conciencia- y la exclusión que de ella se deriva. La mujer queda según estos fragmentos hegelianos, fuera de la dialéctica histórica y por lo tanto no alcanza el progreso hacia la libertad. Aquí

el tratamiento que le da Hegel a la obra *Antígona* de Sófocles es fundamental para comprender el lugar de la mujer en la familia en su filosofía política.

La crítica que hace Sheyla Benhabib (Benhabib, 1991) al pensamiento político hegeliano en su obra *On Hegel, Women and Irony* se centra en el desarrollo de su visión sobre las relaciones heterosexuales y la subordinación de la mujer cuando ellas emergen de la dialéctica “lógica de las oposiciones”. La lectura de Benhabib sobre Hegel se centra en la “doble visión” de la crítica feminista. Por un lado, ella muestra lo que el texto explícitamente dice sobre la mujer y; por otro lado, concilia lo que el texto tiene en común con la teoría feminista. La mira en su crítica está dirigida al desarrollo de las relaciones heterosexuales y a la subordinación de la mujer en la obra hegeliana. Benhabib argumenta, que Hegel a modo de mantener las concepciones conservadoras en torno al amor, al matrimonio y a la diferencia de género, hace que la mujer sea -junto con la tragedia, la ironía y la contingencia- víctima de la marcha dialéctica. Por supuesto, esta visión ya no es convincente para la crítica feminista (Benhabib, 1991: 93).

Las lecturas hegelianas también han sido importantes desde diversas perspectivas de una gran variedad de feministas a favor de la diferencia sexual. Para ellas, la figura de Hegel como pensador patriarcal asume posturas sobre la diferencia sexual que deben ser condenadas y por lo tanto trascender en una ética feminista alternativa. Este feminismo de la diferencia sexual se ha visto marcado significativamente por la obra de Hegel así como por el psicoanálisis lacaniano. Este tipo de lecturas no miran más allá del texto para probar su validez, sino que demuestra que el texto se subvierte desde dentro y termina confirmándose, aun cuando niega la importancia de las relaciones sexuales y de género. El enfoque a dichas lecturas se centra en los puntos en los que es potencialmente aparente la trayectoria de la narrativa de Hegel. Esto quiere decir, que esta crítica se centra en aquellos puntos en donde la narrativa hegeliana puede verse perturbada por sus contradicciones internas. Para este tipo de feminismo, al igual que para el feminismo crítico, el tratamiento que hace de la *Antígona* hegeliana ha representado un particular foco de atención. Éste apunta a la forma en que la exclusión de las mujeres condiciona la posibilidad

de la marcha progresiva del espíritu. El meollo de estas lecturas no es desbaratar la obra hegeliana haciendo uso de sus propios argumentos, sino de indicar una condición de posibilidad alternativa a este significado, generar un paralelo al discurso machista dominante. Sin embargo, este tipo de lecturas deconstructivas comparte la presuposición de que los textos de Hegel deben ser entendidos esencialmente como un sistema cerrado de patriarcado.

El ejemplo más importante e influyente en este tipo de lecturas es aquel que hace Luce Irigaray. La controvertida feminista francesa tiene una lectura minuciosa de la obra hegeliana. Ella rechaza los modos tradicionales de argumentación refiriéndose excesivamente al lugar de la mujer más como Otro que como “no masculino” (Hutchings, 2003).

La importancia de la obra de Irigaray en torno a Hegel descansa en dos puntos fundamentales: en el tratado que le da al concepto de mujer en la obra hegeliana y en la teorización de ella a la filosofía beauvoriana (Schor, 1994). Naomi Schor muestra en *The Essentialism* que tanto para Beauvoir como para Irigaray el problema central del feminismo es el exilio de la subjetividad. Ambas comparten la convicción de que dentro del patriarcado, el sujeto es exclusivamente masculino. Ambas comparten la postura de que para desafiar el patriarcado dominante, la mujer debe moverse hacia la posición del sujeto. Cabe destacar que este suelo común tiene un gran desacuerdo: estas dos filósofas no se refieren al mismo sujeto.

El sujeto que menciona Beauvoir es uno hegeliano. Es un sujeto soberano y trascendente que nace de la lucha activa con todo lo que se considera Otro. La mujer, en este respecto, emerge de la inmanencia a fin de participar completamente en los privilegios del sujeto “universal”. El sujeto en Irigaray, sin embargo, es el del pensamiento post-sartreano y como tal su mayor atributo es el lenguaje, no la actividad. Así, para que la mujer alcance la subjetividad en el trabajo de Irigaray ella debe “*parler-femme*” (hablar-mujer). Hablar una lengua de feminidad específica subvierte la noción de un sujeto universal hegeliano (Hutchings, 2003: 87).

Mientras que Beauvoir e Irigaray presentan teorías radicalmente diferentes sobre la subjetividad de la mujer. Es importante notar que ellas pueden ser entendidas como articulando dos lados del mismo problema. Esto significa, en palabras de Beauvoir el “proceso de la otroriedad”, el modo en como la mujer es puesta en el lugar del Otro, de segundo sexo. En el caso de Irigaray, se puede decir, que ella expone el “proceso de la mismidad”, un proceso en el cual la mujer como Otro no es del todo Otro ni una masculinidad defectuosa.

La mismidad es, para Irigaray, la lógica de la identidad que impregna el pensamiento occidental. Es una lógica cuya conceptualización de otroriedad permite sólo una pseudo-diferencia, una apariencia de diferencia, de emerger. La mujer como Otro en identidad lógica no es verdaderamente Otro. Según Irigaray ella es definida sólo en términos negativos, en términos de ausencia, de defecto y de deseo. La mujer no sólo “carece” de un pene, sino que por ello es considerada con menores capacidades racionales. El concepto de mujer en los dualismos metafísicos del pensamiento patriarcal deja de lado todo lo que es específico para lo no pensado, no dicho y no simbolizado sobre la mujer.

Mientras que el análisis de Beauvoir sobre la otroriedad envuelve atribuyendo un Otro objetivado a una diferencia que sirve para legitimar su opresión, el proceso de mismidad, descrito por Irigaray, niega al Otro objetivado el derecho a su diferencia. Desde este punto, el desafío para la teoría feminista se convierte en comprender a la mujer pensando a Beauvoir e Irigaray juntas.

En oposición a Beauvoir, Irigaray argumenta que la diferencia femenina debe ser entendida como positividad más que como negatividad. Este giro redefine la denominada “pregunta por la mujer” como “una pregunta por la mujer”, una pregunta de auto-entendimiento y auto-creación que la misma mujer posee por sí misma. En este contexto, Irigaray reclama que la mujer, debido a su psicología única, disfruta una relación especial fluida con la cual se halla en un flujo no-idéntico. La insistencia en este punto ha servido para que muchas teóricas feministas la identifiquen dentro del “esencialismo”. Ellas han visto en el trabajo de Irigaray el retorno a una identidad de sexo y género que ya había sido altamente refutado por Beauvoir.

Para Irigaray (Irigaray, 1985), este fluido materno-femenino, reprimido o repudiado por la metafísica falocéntrica, debe ser reclamado a fin de articular una diferencia sexual. Por eso, en su meditación sobre la *Fenomenología*, Irigaray lleva al lector hacia su lectura psicoanalítica de la feminidad hegeliana a través de imágenes sangrientas. El momento de superación de Hegel, la *Aufhebung* o identidad en diferencia de un hombre en una mujer, es para Irigaray un momento mítico. Es un momento creado a partir de la represión de la diferencia sexual, es la represión de la mujer como la que representa el poder de la sangre de color rojo.

La relación ideal entre hombre y mujer para Hegel es la relación no-sexual de hermano y hermana tratada en la *Antígona* de Sófocles. Lo que es importante para Irigaray es que Antígona, la guardiana del matriarcado, del lazo consanguíneo, es el de la hermana que muere por su hermano. Irigaray ve la relación hermano-hermana como esencialmente no-reversible.

Siguiendo la lectura de Irigaray, Patricia Mills critica el análisis de las contradicciones que presenta la Antígona hegeliana en la *Fenomenología* y en la *Filosofía del Derecho*. Mills considera que la mujer como “la ironía de la comunidad” está en realidad subsumida dentro de la relación entre deseo y reconocimiento, aquella relación que la excluye de la subjetividad en el esquema hegeliano. La interpretación de Hegel es esencial para el entendimiento del rol de la mujer en su sistema. La fascinación con la obra de Sófocles ilustra que la vida ética de la familia es la única responsabilidad de la mujer tanto en el mundo antiguo como en el mundo moderno. En la *Fenomenología*, la historia de *Antígona* es relatada bajo el contexto específico del mundo pagano debido a su división entre universal y particular, entre hombre y mujer. Aquí la relación representada por Antígona y Polinices es vista como la relación ideal entre hombre y mujer por ser una relación libre de deseo sexual. Sorpresivamente, Hegel en la *Filosofía del Derecho*, hace de Antígona la representación de lo transhistórico y de la “esposa ideal”. En esta obra, ella es invocada como un símbolo de la “piedad de la familia”, la pureza ética de la

relación entre esposa y esposo en el mundo moderno, una relación que trasciende el deseo sexual.

Las omisiones y discrepancias en la Antígona hegeliana sólo pueden verse como emergiendo de su propio des-uso de la obra a favor de los intereses de sus formulaciones dialécticas. Dos de las más grandes omisiones reclamadas por Mills son: el suicidio de Antígona y la relación con su hermana Ismene. A través de una re-interpretación de la obra, Mills muestra que las acciones de Antígona van más allá del “lugar de la mujer” en el sistema de Hegel. El argumento de Mills detalla cómo Antígona debe ser entendida para transformar el concepto hegeliano de reconciliación, de *Aufhebung*, aquel que niega la diferencia que ella representa y que le niega el ingreso a la auto-conciencia. Las limitaciones de la mujer situadas por Hegel, revelan no sólo la dominación de la mujer sino las limitaciones de su filosofía dialéctica y lo enmarcan como un sistema cerrado de identidad lógica. Esta nueva visión impulsa a reconcebir el pensamiento dialéctico, mostrando la dialéctica negativa de Adorno que permanece abierta a la diferencia de la mujer que ella representa.

Este feminismo crítico y de diferencia sexual vuelve a Hegel con preocupaciones feministas pero bajo una vía teórica de la tradición marxista y del psicoanálisis. Las lecturas del feminismo posmoderno encuentran en Hegel a modo de mediar a través de la deconstrucción tanto de Marx como del psicoanálisis y por supuesto, del pensamiento de Hegel, a través de la filosofía de Derrida, Foucault y Lyotard. Al igual que las feministas críticas y las que apoyan la diferencia sexual, las feministas posmodernas consideran que Hegel recae en muchas tensiones internas en su análisis. Sin embargo, la lectura posmodernista va más allá de cualquier perspectiva de interpretación, juicio o significado. El énfasis de las lecturas feministas posmodernas está en desestabilizar la autoridad interna de los textos de Hegel, un proceso de inmanente desacreditación, del cual se generan nuevos procesos de subversión. Para estas filósofas Hegel está él mismo sobre todo presentándose a sí mismo como un pensador cerrado y totalizador.

Las diferencias entre las lectoras feministas de Hegel son profundamente significativas con respecto a lo que plantean sobre la filosofía feminista y sobre la filosofía de Hegel. A pesar de la marginalización y la denigración de la mujer en la obra hegeliana, las filósofas feministas han continuado leyendo y teniendo afinidad con algunos de sus argumentos y, hasta cierto punto, hasta han sabido encontrar en él algún tipo de colaboración argumentativa para sus teorías (Lloyd, 2000: 257). Esta visión de Lloyd es particularmente cierta cuando se aprecia el piso que comparten las filosofías feministas en cuestión con Hegel. Tanto en la crítica como en la diferencia sexual y en las perspectivas feministas postmodernas, se localiza la influencia de las ideas hegelianas. Las filósofas feministas encontraron en las faltas del sistema de Hegel sobre el problema de la superación de las jerarquías binarias de género un problema persistente en las conceptualizaciones enmarañadas de la filosofía. Hegel les sirve en la medida en que desafía o proporciona información detallada sobre las deficiencias del pensamiento dominante en torno a la mujer, el sexo y al género. Sin embargo, su trabajo está condenado en la medida en que vuelve hacia los errores del esencialismo y universalismo, temas que sólo refuerzan el regreso a un orden conceptual patriarcal.

CAPÍTULO II

LA EXCLUSIÓN DE LA MUJER EN EL ESQUEMA HEGELIANO

El repensar *El Segundo Sexo* trae consigo dos focos particularmente importantes: por un lado, el incremento significativo de la pregunta sobre la coherencia de la categoría “mujer” y, por otro lado, el énfasis en los análisis concernientes al sexo y al género. Este último cuestiona cómo es que el sexo y el género son productos o constructos (biológicos, psicológicos, sociales), cómo es que el sexo y el género están relacionados uno con otro y cómo es que puede ser transformado el significado de ser sexuado y de tener género. El compromiso crítico con la categoría “mujer” se ha visto impulsado por el creciente reconocimiento debido a las profundas diferencias entre mujeres, así como también entre hombres y mujeres y por la idea de usar a la mujer como una etiqueta que sirva para identificar un colectivo.

La primera pregunta guarda el problema de la distinción y la relación entre determinación (que es naturalmente dada) y auto-determinación (que es un constructo) en lo que ello significa ser-convertirse en mujer como análisis feminista. La segunda pregunta ilumina el problema de la implicación de la identidad de la mujer y la diferencia entre una y otra y de los hombres por sus reclamos autorizados sobre lo que la mujer es y en lo que debe convertirse. Como demuestra el análisis de Beauvoir, es imposible separar las respuestas de las preguntas ontológicas sobre sexo y género de las preguntas epistemológicas sobre la autoridad con la que una filósofa feminista habla.

En este capítulo se explorarán tres esbozos que van más allá de Simone de Beauvoir pero que, como Beauvoir, envuelven un compromiso con el trabajo de Hegel como parte del proyecto de repensar el *Segundo Sexo*. Sin embargo, en estos tres trabajos el punto de referencia en las argumentaciones feministas es la Antígona hegeliana trabajada en la *Fenomenología*. Los tres argumentos a considerar son los de Patricia Mills tratados en su obra *Hegel's Antigone*, el

trabajo de Luce Irigaray *Speculum of the Other Woman* y la investigación de Judith Butler *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*.

Mills debate, desde el feminismo crítico, para un acercamiento a las preguntas sobre diferencia sexual que están mediadas a través de la teoría crítica, en particular a través de la dialéctica negativa de Adorno. Irigaray, desde el feminismo de la diferencia sexual) argumenta a favor de una concepción de la mujer como Otro, fuera de los términos inscritos y lo hace tanto con Hegel como con Lacan. Butler, desde el feminismo posmoderno, propone un argumento contra el entendimiento ontológico del sexo y el género. En este capítulo se examinarán los modos como estas filósofas usan sus interpretaciones de Antígona en contra de Hegel para así explorar las implicaciones de esto en las interpretaciones feministas post-beauvorianas y en la pregunta de lo que significa ser-convertirse en mujer.

2.1. Patricia Mills: la Mujer sin Subjetividad

La interpretación de Hegel de la *Antígona* de Sófocles es central para el entendimiento del rol de la mujer en el sistema hegeliano ya que Hegel utiliza esta tragedia para demostrar que la única responsabilidad de la mujer se encuentra en la esfera privada, en la familia. Antígona es revelada como una figura paradigmática de la “hermandad” y de la vida familiar tanto en el mundo antiguo como en el mundo moderno –sin dejar de lado que las diferencias entre ambos mundos son fundamentales para Hegel- (Mills, 1996: 58).

Ahora bien, para situar la interpretación de esta obra en un contexto, el análisis de Patricia Mills procede de una crítica interna o inmanente de la *Fenomenología* a la *Filosofía del Derecho*. Según Mills (Mills, 1996) la historia presentada por Hegel en ambas obras es dividida por una lógica dialéctica que depende de la oposición dinámica y de la resolución de las relaciones entre la auto-conciencia particular y la universalidad del espíritu en la forma social, legal y política de la vida.

Mientras que ni hombre ni mujer pueden alcanzar la auto-conciencia dentro de la familia en el esquema de Hegel, el hombre pagano surge para convertirse en ciudadano. Sólo como ciudadano el hombre es substancial. El individuo en tanto no es un ciudadano y pertenece sólo a la familia, es sólo una sombra irreal y no-substancial. Sobre este punto Mills escribe: "Para Hegel el conflicto entre la familia y la polis, particular y universal es también un conflicto entre la ley divina y la ley humana como es representado en el conflicto entre hombre y mujer. La naturaleza, según Hegel, asigna a la mujer a la ley divina y al hombre a la ley humana. Mientras la vida política de la ciudad-estado representa la masculinidad de la comunidad, la familia representa la esfera de la feminidad. Ambas son opuestas de tal forma que, cuando entran en conflicto, la mujer, como la representación de la ley divina, ve la ley humana sólo como la violencia del capricho humano y del hombre, como la representación de la ley humana, ve solamente la propia voluntad y la desobediencia del individuo en obediencia de lo divino.

En la sección de la *Fenomenología* en donde se aborda el mundo griego antiguo Hegel utiliza a *Antígona* para representar la relación ideal entre hombre y mujer y para mostrar a la mujer como una relación de la identidad-en-diferencia. El análisis que hace del matrimonio heterosexual y en donde afirma el reconocimiento mutuo entre esposo y esposa en el mundo pagano sólo es un reconocimiento de auto-conocimiento natural, no realiza la vida ética. Este es sólo un proceso de reconocimiento enraizado en la inmediatez del deseo del entendimiento afectivo pero no en una conciencia ética. Hegel afirma que el deseo de la esposa por el esposo siempre tiene una significancia universal mientras que para el esposo el deseo y la universalidad están separados. En este punto, Hegel acepta la mirada tradicional de que existe una separación en la moralidad y en el deseo en la relación del hombre con la mujer. Sin embargo, la moralidad y el deseo están unidos en la relación de la mujer con el hombre y la mujer es éticamente más pura en sus relaciones amorosas. De ello se deduce que la relación ética de la esposa hacia su esposo no es un sentimiento o el sentimiento de amor sino más bien, una relación con el universal. Lo que crea la separación de la moralidad o universalidad y deseo o particularidad en el hombre es la bifurcación de su vida dentro de la esfera

pública y privada. Mills hace hincapié en este punto: mientras que la mujer queda confinada y definida por la familia, el hombre vive dentro de la polis así como dentro de la familia. Siguiendo este esquema es que Hegel distingue la familia por-sí-misma de la familia en-sí-misma (Mills, 1996: 66). Esto significa que la mujer representa a la familia como universal inmediato por-sí-misma, mientras que desde la perspectiva del hombre ella sólo representa a la familia en-sí-misma pero sólo en la esfera de la particularidad.

Para Hegel, el esposo adquiere los “derechos” del deseo sobre su esposa precisamente porque él tiene los derechos de un ciudadano. La autoridad del esposo y su posición en la polis le permiten tener una dominación sexual sobre la esposa en la familia y simultáneamente lo mantiene separado de sus deseos hacia ella. El hombre dirige a la mujer en la esfera privada porque él dirige en la esfera pública y como dirige en la esfera pública y a la familia él se dirige a sí mismo (Hegel, 2008: 274). Lo que es más significativo para Mills en este análisis sobre el deseo en el matrimonio es que, para Hegel, el deseo del hombre es el que tuerce la pureza de la relación hombre-mujer. El deseo del esposo por la esposa se expresa como un deseo meramente particular, de tal manera que solamente un momento de la indiferencia y la contingencia ética se introduce en esta relación. Sin embargo, en la medida en que esta relación es ética, la esposa se halla en un momento en donde no se conoce a sí misma como un particular en sí-mismo en y a través de otro. Por lo tanto, en la familia ética del mundo antiguo el esposo gana una particularidad inconsciente y, como *este* esposo, gana a través del ejercicio de la esposa el reconocimiento universal de él como un marido, su reconocimiento es tal que nunca logra la particularidad. Él es particularizado pero ella no. El hombre, alcanza la particularidad en el mundo antiguo debido a que es reconocido por la mujer. Dicho reconocimiento es alcanzado debido a que deja esta esfera para llegar al reconocimiento universal en la esfera política. Debido a que la mujer nunca entra en la esfera política ella queda atrapada y atada dentro de la inmediatez del círculo familiar.

Mills presta particular atención a este punto debido a que, para Hegel, la relación entre esposa y esposo en el mundo antiguo es una mezcla única y transitiva en donde el deseo del hombre infecta el proceso de reconocimiento

entre un hombre y una mujer de tal forma que cada uno mantiene un conocimiento de la desemejanza o del ser independiente para sí-mismo. Debido a que en la relación entre esposo y esposa cada uno retiene un momento de independencia –un ser para-sí- no hay lugar para el retorno a un sí-mismo en esta relación. Más bien, esta relación es necesariamente externalizada a través de un niño. Esta relación, por tanto, no es completa por sí-misma y; en palabras de Hegel: no es una relación ideal de identidad-en-diferencia entre un hombre y una mujer (Hegel, 2008: 273).

Hegel cree haber encontrado la relación ideal entre hombre y mujer en la figura de hermano y hermana. Esta relación al verse libre de deseo y, por ello, sin la separación y la incierta ética que el deseo masculino implica. El hermano y la hermana no son independientes el uno del otro debido a su lazo sanguíneo. La relación entre hermano-hermana es una unidad de hombre y mujer que no se reconoce como separación, distinción o disimilitud, es una identidad de identidad-en-diferencia. Su reconocimiento es el de las individualidades libres en lo que respecta la una de la otra y por ello es que trascienden la indiferencia o la contingencia ética característica de la relación esposo-esposa.

El hermano es para la hermana un ser pasivo similar y el reconocimiento de la hermana en el hermano es puro y no contiene mezcla de ningún deseo natural. La naturaleza del hermano es éticamente como la de la hermana, eso significa, directamente universal, lo cual permite la realización del sí-mismo en y a través del otro. El reconocimiento de sí-misma de la hermana en el hermano es por ello puro y completo, así como es el reconocimiento de éste en ella. La mujer como hermana en el mundo antiguo es la paradigmática prefiguración de la vida ética precisamente porque ella representa el deber familiar para el hombre que es “puramente espiritual”. No obstante, esta relación hermano-hermana no es una relación de vida ética *consciente*, sino más bien, la ley de la familia es lo inmediato de la hermana, la naturaleza inconsciente. La hermana en el mundo antiguo no puede realizar o actualizar esta vida completamente porque, según menciona Mills (1996), para Hegel el dualismo del mundo antiguo se resiste a la posibilidad de trascender o a la realización en conciencia de la vida ética.

Si bien Hegel considera que el conflicto central de la tragedia es aquel que surge entre Antígona y Creonte, como hombre y mujer que representan el conflicto en la familia, la relación central para él en este drama es aquella entre Antígona y Polinices. La sensación de deber que persiste en Antígona hacia su hermano muerto es explicada en los términos de la relación ideal de mutuo reconocimiento entre hombre y mujer. Antígona lleva consigo el mas alto deber para con su hermano en su intento de enterrarlo brindándole así los honores necesarios.

El entierro de Polinices representa el deber familiar. Este entierro representa el deber de una hermana para con su hermano en el mundo antiguo pero no es el conjunto de la obra. Para Mills (Mills, 1996: 66), Hegel no considera la obra en su totalidad. Las referencias que hace Hegel de Antígona son muy dispersas y simplifica la obra a fin de que calce en su mirada del mundo antiguo. A través de su discusión elíptica de la Antígona, Hegel revela el camino por el cual el trágico conflicto en la sociedad antigua entre la polis universalista y particularidad de la familia termina por destruirla. Lo remarcable aquí es que no solo son las fuerzas exteriores las que destruyen la comunidad sino que dentro de la comunidad, en la familia, ya se haya el germen de su propia destrucción. La familia para Hegel es el principio rebelde de la pura individualidad, que en su universalidad, es la ley divina interior y como tal es la ley de la mujer. Aquí, la mujer es el agente de la destrucción del mundo antiguo. La mujer, como representante del principio familiar, el principio de particularidad que la polis reprime, es la causa interna de la caída del mundo antiguo.

Mills considera que Hegel pasa por alto diversos puntos de la tragedia de Sófocles en su afán por revelar el mundo antiguo como un mundo definido por el conflicto trágico entre lo particular y lo universal, entre la familia y la polis, la ley divina y la ley humana, entre el hombre y la mujer. El tratamiento que le da Hegel a la *Antígona* de Sófocles es presentado por Mills desde cuatro aspectos fundamentales (Mills, 1996: 75). En primer lugar, es importante para Mills mostrar que Hegel no toma en cuenta, en su interpretación de *Antígona*, la relación entre hermana-hermana. Lo curioso es que Hegel intenta describir la familia en la esfera de la feminidad sin mostrar el mas mínimo interés por las relaciones entre mujeres. Esto es como intentar describir la esfera de la vida

política antigua sin discutir nunca sobre las relaciones entre los hombres. Mientras que Antígona rechaza la muestra de solidaridad de Ismene, sin embargo, es importante dar cuenta del intento de hermandad entre ambas y de reconocer que Ismene no muestra la orientación ética natural que se supone es requerida por su sexo. Ella, instintivamente, en lugar de tomar parte con la ley divina de la familia, se muestra de lado de la autoridad política masculina.

En segundo lugar, Mills critica el hecho de que Hegel no tome en cuenta la elección consciente que envuelve todas las acciones de Antígona. Lo que hace Sófocles es crear un conflicto en el cual Antígona es la representante no sólo de los valores eternos de la familia, sino también se muestra como la elección moral individual. Esta elección moral individual se opone a la autoridad legal y a la norma dictatorial que representa Creonte. Para Mills, Hegel no ve la acción de Antígona como algo más que el resultado de su intuición. Según Hegel Antígona simplemente sigue su intuición de la ley ética natural de la familia y por su parte, Creonte no ve en esa acción nada más que el resultado de la rebelión femenina –rebelión contra el absoluto que él representa, contra la autoridad patriarcal-. Muy por el contrario, la tragedia de *Antígona* simboliza el resultado de la fuerza y el coraje moral que surgen no sólo como resultado de la intuición femenina (Mills, 1996:76).

En tercer lugar, cabe destacar que, para Mills, Antígona trasciende el lugar de la mujer en el esquema hegeliano porque ella sale de las limitaciones de lo familiar, de las limitaciones *de su sexo*. Ella representa la familia ética y como tal ella debe relacionarse con el universal como inmediato. No obstante, para Hegel, ella no es saber de sí misma como este propio particular. Observar detenidamente la obra de Hegel muestra que la mujer está atada a la inmediatez como esposa dentro de la familia a través del deseo del hombre. Esto extralimita su capacidad de convertirse en este propio particular en y a través de su relación con su hermano. La relación hermano-hermana como relación de mutuo reconocimiento es transitoria y termina cuando éste ingresa a la polis. La hermana no actúa en la polis sino que simplemente se mueve hacia otra familia para convertirse en esposa –el objeto del deseo del hombre-. La vida del esposo en la ciudad-estado antigua extralimita la vida familiar de la esposa al quedar ella confinada a su primera naturaleza. Ella no tiene

contradicción entre ella misma y la naturaleza primera. La mujer carece de negatividad porque está confinada a la esfera meramente animal y se mantiene como „sombra irreal sin sustancia“. Pero Antígona se mueve dentro de la esfera política en nombre de la esfera familiar y se convierte -como un hombre- en participante de ambas esferas. Ella no representa la ironía de la comunidad, sino que abiertamente insiste en los derechos de la familia, en los derechos de la primera naturaleza dentro de la polis. A diferencia de cualquier otra mujer, se hace posible que Antígona se subordine a sí-misma, al universal, para conocerse como este propio particular y así, para personificar el conflicto trágico entre particular y universal, con el que Hegel representa el mundo antiguo.

Finalmente, Mills considera de suma importancia el notar que Hegel no discute sobre el suicidio de Antígona aun cuando este hecho, evidentemente, revela a Antígona como única, como lo excepcional del comportamiento de una mujer (Mills, 1996: 77). Este hecho la muestra como un carácter transitorio y no como paradigma de la ley divina antigua que era representado por la mujer. Así como incorpora el conflicto trágico entre particular y universal, *Antígona* representa la historia de la rebelión de la mujer, la mujer que actúa en la esfera pública en nombre de la esfera privada, de la esfera de la inacción. Ella es la precursora de las mujeres, quienes para Mills en el pasado más próximo, proclamaron lo personal como político. Antígona se rebela contra el reclamo de Creonte del derecho del universal sobre lo particular y haciendo esto es como se niega a entrar en el esquema hegeliano en donde la universalidad finalmente domina.

Al criticar la interpretación de Hegel sobre *Antígona*, Mills (1996) observa, otra cara de la historia de la filosofía occidental -otra que no es la de la reconciliación hegeliana-, la revuelta de lo particular en contra de la subsunción bajo el esquema universal. El análisis de Mills se centra en el entendimiento que tiene Hegel del mundo antiguo, mundo que sufre del dualismo debido a que la particularidad, representada por la mujer en la familia, se halla en conflicto con la universalidad, representada por el hombre en la polis. Es este entendimiento del conflicto el que ocasiona, según Mills, que Hegel tergiverse o ignore los aspectos críticos de la experiencia femenina que Sófocles busca revelar en su obra. Dada la insuficiencia en cuanto a lo que muestra de

Antígona en la *Fenomenología*, no es de sorprender que el uso que le da a la obra en la *Filosofía del Derecho* sea también parcial y por lo tanto *falso*. Esto demuestra que la propia filosofía de Hegel sobre el mundo moderno no puede reconciliar las oposiciones entre particular y universal en el contexto de la diferencia sexual más de lo que el mundo antiguo podía (Mills, 1996:78). Con esto, Mills quiere mostrar que el mundo moderno descrito por Hegel, así como el mundo antiguo, está construido a expensas de la mujer y Antígona ha sido mal utilizada para representar a la mujer en términos transhistóricos.

En la *Filosofía del Derecho* (2000) se aprende que la bifurcación de la razón en el mundo pagano es *aufgehoben* (superado) en el movimiento del espíritu hacia el auto-conocimiento universal junto al desarrollo del mundo moderno cristiano hacían una tríada que consiste de: familia, sociedad civil y Estado. La familia burguesa es la esfera de lo universal como unidad indiferenciada o inmediatez, la sociedad civil representa el momento de la particularidad y el Estado es la esfera de la universalidad en donde el universal y el particular son reconciliados. El objetivo de la *Filosofía del Derecho* es resolver la relación del deseo de la moral y de la vida ética. El análisis comienza con la generalización del deseo dentro del matrimonio, se desplaza hacia un enfoque de la generalización del deseo de la sociedad civil y de la moral abstracta de esa esfera y termina con una consideración de la vida ética concreta o de la *Sittlichkeit* (Eticidad) del Estado.

La referencia a la mujer en la *Filosofía del Derecho*, al igual que en la *Fenomenología*, aparece dentro de la discusión de la vida ética de la familia. Aquí, al igual que en la *Fenomenología*, Antígona es utilizada como paradigma para justificar el confinamiento de la mujer a la familia. Pero, la gran diferencia es que en la *Filosofía del Derecho* no se representa la relación entre hermano-hermana como la relación no contaminada por el deseo del hombre, sino más bien la obra representa la oposición entre hombre y mujer como una oposición entre ley humana y ley divina dentro del contexto de la discusión de la relación entre esposo y esposa. En esta obra Hegel no intenta encontrar la relación ideal entre hombre y mujer que esté libre de deseo, sino que busca demostrar cómo es que la relación de deseo por sí misma puede ser trascendida. Hegel reclama que la relación entre esposo y esposa es la relación ética ideal en el

mundo moderno porque el momento secreto de deseo, el momento de pasión corporal es transformado en amor auto-consciente a través del matrimonio. El deseo físico es un momento que se desvanece cuando está satisfecho, mientras que el lazo espiritual del matrimonio cristiano está por encima de toda contingencia del deseo. En este punto Hegel distingue la ceremonia del matrimonio contractual. La ceremonia, como una proclamación de la intención ética de tomar responsabilidad por la vida de la familia pone el deseo sensual en el fondo, mientras que el matrimonio es un contrato que trasciende el punto de vista del contrato. Esto significa que un contrato es una relación de la sociedad civil entre individualidades atómicas, mientras que la familia ética es un lazo de unidad en conjunto de amor y no existe ella como una individualidad atómica sino como miembro del grupo. A través de la relación civil de la familia se logra trascender el problema familiar del deseo. El contraer matrimonio elimina el subjetivismo de amor como sentimiento y hace del amor el momento de la auto-conciencia ética en el matrimonio.

La bifurcación de la vida del hombre en el mundo pagano dentro de la esfera pública y la esfera privada provoca una escisión entre deseo y moralidad e introduce un momento de contingencia ética en el matrimonio. Sólo la relación del hermano y la hermana puede ser vista como ideal. Según Hegel, el mundo moderno cristiano ha transformado radicalmente la situación de tal forma que el deseo del hombre no es más un problema. La estructura tripartita de este mundo es vista como una superación del dualismo del mundo antiguo y es la que permite la reconciliación entre deseo y moralidad a través de la ceremonia del matrimonio –que es tanto relación contractual como relación religiosa-. Así, en la *Filosofía del Derecho*, se da este cambio hacia la consideración de la relación entre esposo-esposa, relación que trasciende el deseo- Este cambio es característico en el reclamo de la filosofía hegeliana como completa superación de la externalidad de la filosofía griega y la sociedad con la realización de la filosofía en la vida histórica. Se desplaza el paradigma de la relación hombre-mujer de la familia de origen hacia la familia de procreación. Aquí el propósito de Hegel es distinguir el sentimiento “natural” de amor, que une a los miembros de una familia a través de los lazos consanguíneos a un tardío y profundo lazo auto-consciente de amor en el matrimonio (Hegel, 2000,

para 172: 116). En el mundo moderno cualquier conflicto que tome en cuenta derechos y obligaciones entre la familia de origen y la familia de procreación siempre se resuelve a favor de la familia ética mejor considerada: la familia de la procreación. El cambio hacia el enfoque a la familia de la procreación también reemplaza la contingencia antes mencionada. Mientras que las mujeres no necesariamente tienen hermanos en la familia de origen, todas las mujeres pueden potencialmente tener esposos.

En *La Filosofía del Derecho* el amor es subordinado al reclamo del matrimonio y la reproducción. La relación de esposo y esposa en el mundo moderno no está inherentemente autocompleta como lo estaba en el mundo antiguo. El esposo y la esposa aún necesitan un hijo como externalización de la unidad de su amor. El matrimonio es para la procreación y la mujer se debe mantener confinada a la familia como “madre” para que la familia alcance su objetivo, su unidad explícita. Para Mills la pregunta aquí no va dirigida a la unión de amor del hombre y la mujer sino más bien a la herencia de la propiedad familiar (Mills, 1979:43). Lo que afirma es que para Hegel la propiedad es la manifestación y la auto-conciencia ética tanto en el mundo material como en el mundo público. El hombre expresa su libertad y gana continuidad histórica cuando se apropia y transmite efectivamente su propiedad a través de su familia. La mujer, por otro lado, está permitida de tener su propiedad en su tiempo de vida y de ninguna manera puede legarla a otros. Así, Mills deja en claro que la relación, establecida por Hegel, hacia la propiedad familiar la deja a ella desprovista de la experiencia de libertad y continuidad histórica. El esquema complicado de Hegel, que busca darle a la mujer igualdad de derechos en términos de propiedad familiar, está finalmente extralimitado por su concepción de la mujer como madre, atada a la inmediatez.

Según Hegel, la mujer, como esposa y madre en el mundo moderno, al igual que la hermana en el mundo antiguo, es un ser pasivo y subjetivo que tiene conocimiento sólo como sentimiento o intuición. Ella nunca deja la familia ya que su destino substancial se encuentra en la familia y su marco ético queda imbuido en la piedad familiar. Hegel aquí hace referencia a la *Antígona* como una de las más sublimes representaciones de la piedad familiar como ley de la mujer. Sin embargo, Mills nota que la referencia a la *Antígona* en la *Filosofía*

del Derecho se halla dentro de un contexto que pone a las pretensiones de la familia de procreación por encima de los reclamos de la familia de origen, mientras que la interpretación de Hegel en la *Fenomenología* concierne al reclamo de deber y obligación más alto dentro de la familia de origen: el deber de la hermana de enterrar y honrar a su hermano. Antígona es para Hegel el paradigma de la familia ética precisamente porque ella representa la relación entre hombre y mujer, no como mujer sino como hermana. Para Mills esta nueva apropiación de la obra dentro del contexto de la discusión del matrimonio en el mundo moderno suena bastante sostenible. Hegel considera que el mundo moderno transforma la relación de deseo entre el hombre y la mujer a través del lazo del matrimonio cristiano y, consecuentemente, resuelve el problema del deseo del hombre. No obstante, Antígona nunca se casa empero, representa “el amor sagrado de hermana”. Es difícil ver cómo es que ella puede servir como modelo de piedad de esposa en el mundo moderno. Y no sólo esto, Mills también resalta que lo más significativo es que Hegel posiciona a Antígona como un paradigma transhistórico de la vida familiar ética haciendo que la obra pierda toda su referencia histórica al mundo antiguo en la *Filosofía del Derecho*, sólo para justificar el confinamiento de la mujer dentro de la familia en el mundo moderno. Finalmente, el sistema de Hegel que se supone representa el recuento histórico de la humanidad, presenta a la mujer siempre fuera de esta historia.

La Filosofía del Derecho detalla el movimiento progresivo del hombre dentro de un mundo que reconcilia el particular con el universal pero la mujer se halla forzada a tomar un paso atrás: ella sabe que representa la inmediatez –como un momento que precede a la particularidad y que por ello es una forma menos desarrollada de la razón-. Hegel quiere reclamar que la libertad es realizada en el mundo moderno y, al mismo tiempo, excluye a la mujer de la esfera civil de la sociedad y del Estado, de la esfera en donde el hombre manifiesta su libertad. La exclusión de la mujer de esta esfera está hecha necesariamente por la estructura dialéctica que requiere que la esfera de la familia se mantenga preservada, así como negada en el proceso de desarrollo hacia la universalidad del Estado. El hombre moderno deja la familia para poder entrar en el reino de la sociedad civil, en donde él emerge como particular. De esto se

concluye que la mujer moderna está forzada a conservar la familia que requiere la dialéctica hegeliana. La mujer se queda en casa para preservar la familia y sólo el hombre se “escinde” a sí mismo, sólo él lucha por el reconocimiento en el sentido universal. Afortunadamente, él puede volver después de un largo día de “escisión” a casa, a su esposa, para obtener aquello que ella le brinda: una “tranquila intuición de... unidad” (Hegel, 2000 para.166, 114). En este camino, el hombre alcanza la integridad a través de la mujer mientras que la mujer queda confinada a la familia, lugar donde sólo se puede alcanzar una abstracta o identidad indiferenciada. Por ello, la mujer nunca alcanza la auto-conciencia. Ella sacrifica su reclamo de auto-conciencia a fin de preservar la esfera de la familia. Tanto la realización del hombre de sí-mismo, como la estructura dialéctica son llevadas a cabo a expensas de la mujer moderna.

Este es el punto decisivo en la crítica de Mills: Hegel debe malinterpretar *Antígona* sistemáticamente y sobre todo debe distorsionar su movimiento fuera de la familia. Hegel quiere resolver el problema de la división de la vida del hombre dejando a la mujer en la posición de no experimentar tal división. La mujer queda confinada a la esfera de la familia con el propósito de darle al hombre una intuición de unidad. En el esquema de Hegel, si la mujer vive en las dos esferas, entonces no le puede brindar al hombre el acceso a la totalidad que busca. Hegel no se da cuenta de que, al estar la mujer confinada a una esfera, ella no tiene un motivo interno para alcanzar una mediación a través del matrimonio. No hay necesidad de esta mediación institucional de las dos formas de deseo en la vida de la mujer porque ella no experimenta estas dos formas. Mills deduce de ello que la mujer no necesita del matrimonio como ceremonia o como contrato. El matrimonio representa simplemente una coerción externa, el hombre necesita del matrimonio y fuerza a la mujer a aceptarlo (Mills, 1996: 84). Ya que la mujer no tiene ningún motivo interno hacia el matrimonio, ella tampoco tiene ningún motivo interno para desear un hombre por encima de otro. El deseo de la mujer, debe ser obligado a fijarse en un objeto estable (un esposo en lugar de diversos amantes). Mills, comprende que el esquema hegeliano, del mundo moderno, a fin de resolver el problema del deseo del hombre crea el problema del deseo de la mujer.

En los términos de la estructura dialéctica, Antígona puede ser vista como la mujer representativa, como el actor que se rehúsa a encajar en el sistema hegeliano, un sistema que la requiere para quedarse en casa y así poder preservar la familia. Su salida de la familia la transforma de tal forma que obtiene el potencial de ser un sí-mismo. La dialéctica hegeliana se quiebra si es que la mujer vive en más de una esfera ya que no podría brindarle al hombre la intuición de unidad que necesita.

La formulación filosófica de Hegel de la relación entre mujer y hombre en el mundo moderno es importante porque revela el problema de cómo alcanzar la unidad en un mundo en donde cada uno quiere obtener satisfacción de los deseos y las necesidades particulares. Pero, a través de este examen de la *Antígona* en la *Filosofía del Derecho*, Mills encuentra que esta solución separa la particularidad y la inmediatez de tal forma que la familia sólo se mantiene en la esfera de la inmediatez y no logra la mediación requerida. Y precisamente para Hegel, es la *Aufhebung* o la reconciliación del mundo moderno la que revela el conflicto dualístico del mundo antiguo. Dada la insuficiencia en la formulación de Hegel de la reconciliación del mundo moderno en el contexto de la diferencia sexual, él necesariamente tergiversa este conflicto en su interpretación de la *Antígona* en la *Fenomenología*.

El desarrollo de la conciencia humana fuera de la familia es específicamente sexual, limitado al hombre. La mujer nunca puede aspirar al universal concreto o a la individualidad.

“Con la limitación de la mujer también se limita el sistema hegeliano. El universal en Hegel es necesariamente hombre y el hombre no es universal. La humanidad es tanto hombre como mujer y el reclamo de abordar la universalidad de la experiencia humana debe permitir la experiencia de la mujer y su participación fuera de la esfera de la familia” (Mills, 1996: 84).

El análisis de Mills de la Antígona hegeliana está hecho a través de una doble visión: revela que el intento de Hegel por incluir todos los momentos opuestos dialécticamente se nos presenta como una negación abstracta en donde la mujer es definida como un principio ontológico de otroriedad y; representa la “diferencia” que no puede ser completamente comprendida en la Idea lógica. Como resultado de ello, la teoría dialéctica de Hegel se convierte en un sistema

cerrado, un sistema que es una forma de identidad lógica en donde la diferencia es fundamentalmente dominada y negada más que reconciliada. El concepto de Hegel de reconciliación siempre ha significado dominación: del sujeto sobre el objeto, de la mente sobre la materia, del universal sobre el particular, de la historia sobre la naturaleza y del hombre sobre la mujer.

La crítica de Mills, sin embargo, no debe ser entendida como una actitud desdeñosa que afirma que Hegel no tiene nada que decirle a las feministas. A diferencia de esto, Mills considera que la filosofía de Hegel es significativa porque el problema hegeliano de la relación entre identidad y diferencia, central a su *Fenomenología*, se encuentra en el meollo del proyecto feminista de crear una sociedad libre e igual. Esto significa que Hegel articula el problema fundamental de la sociedad contemporánea aunque su análisis falle al “esencializar” la diferencia sexual y al hacer que la mujer quede confinada a la familia y limitada a ella. Es justamente este fallo al superar o reconciliar la diferencia sexual el que mueve a feministas como Mills a reconcebir el pensamiento dialéctico señalando la crítica de Adorno a Hegel en donde la dialéctica negativa impide el cierre de la lógica de la identidad. Esta crítica de Adorno mantiene el pensamiento dialéctico abierto a la negatividad que la motiva y haciendo ello permite que Antígona emerja como particular, como la representación de la diferencia, más allá de la dominación de la lógica de la diferencia.

2.2. Luce Irigaray: la irónica “mismidad” de la Mujer

La lectura que le da Irigaray a la Antígona hegeliana, si bien comparte con Mills la convicción de que el trabajo de Hegel es importante debido a su comprensión de la diferencia sexual masculina, se basa más que nada en mostrar diferentes aspectos de la crítica feminista. Para Irigaray, Hegel considera la *Antígona* de Sófocles como la historia en donde se presenta a la mujer como fuente o substancia que nutre y sostiene los cimientos de la comunidad humana, aunque sin embargo, no pueda ser restaurada en esta comunidad (Irigaray, 1985: 215). Ella insiste en la figura de Antígona debido al valor que se puede obtener de esta figura histórica. Ella sirve como identidad y

reflexión sobre lo que el gobierno, la polis, su orden y sus leyes tienen que decir.

De acuerdo a ella, Hegel profundiza esta historia como el triunfo de la ley humana y de la autoridad masculina, pero reconoce el hecho de que en algún sentido la mujer escapa a la completa sumisión frente a esta autoridad y; que por ello, ella existe como “la eterna ironía” en la vida de la comunidad –la otra que no es enteramente reductible a lo mismo-. Aunque Irigaray acepta el aporte de Hegel de la naturaleza ética del reino de la ley divina, su lectura se apoya en mostrar aquellos aspectos del uso del lenguaje hegeliano que sugieren que el contraste entre la ley divina y la ley humana deben ser entendidos como contraste entre el ser natural (inconsciente) y el ser espiritual (consciente). La ley divina, por un lado, enraizada en el “inframundo” de la tierra y la sangre, permite la transformación de la naturaleza en el espíritu y la existencia contingente en la existencia ética, pero al mismo tiempo, se mantiene atada al mundo no-espiritual, al mundo elemental. La ley humana, por otro lado, es el reino de la determinación de la auto-conciencia y de la transformación de la naturaleza material que sirve para alimentar la reproducción espiritual de la comunidad y sus miembros.

Irigaray es clara al señalar que esta historia está llena de ironías, de inversiones y debería ser leída por partida doble. Primero se debería entender la visión masculina del mundo que se muestra como la superación del otro (la mujer) a través del yo (el hombre) y la consiguiente negación de un auténtico rol para la mujer dentro del Espíritu y; en segundo lugar, el reconocimiento de los excluidos, el poder transformado de la mujer que continúa desestabilizando y desafiando el orden masculino dominante. En palabras de Irigaray:

“Pero, siempre y cuando la hermana esté en su unidad viva ella puede ser la base representativa de esa substancia –esa sangre- que el hermano asimila con el fin de volver al sí-mismo. Ella puede garantizar que el hijo se desarrolle para él, independientemente de supareja que: ella es el espejo viviente, la fuente que refleja la creciente autonomía del yo-mismo” (Irigaray, 1985:221).

Como es evidente en la cita anterior, la lectura de Irigaray de la Antígona hegeliana está ligada a su lectura de Lacan. El posicionamiento de la mujer como algo no recuperable del todo en el orden masculino se basa en la

explicación psicoanalítica de Lacan sobre el deseo femenino y sobre lo femenino. Por otro lado, también se levanta contra lo negativo de Lacan: su caracterización pasiva del deseo de la mujer. Irigaray también contradice la interpretación de Lacan de la historia de Antígona ya que en ella, en contraste con Hegel, se niega la idea de que Antígona y Creontes son los representantes de leyes o fuerzas opuestas. Para Irigaray, Lacan va mucho más allá que Hegel al borrar a la mujer de la interpretación de Antígona, al leer su acto de auto-sacrificio como ininteligible dentro del orden de gestos simbólicos -hacia una irrepresentable otroriedad-. La historia masculina hegeliana requiere el uso y la incorporación de la otroriedad, de la dominación y de los elementos naturales y de la vida a través de la ley. Sin embargo, la ironía es que la ley señala su fuerza desde aquella que domina y ésta es, justamente, la clave que sirve para un entendimiento diferente del ser que está puesto contra la historia predominante. La sugerencia elaborada por Hegel sobre una “posibilidad subversiva” es cancelada por Irigaray al demostrar la aceptación masculina de la necesidad de la victoria de los humanos sobre la ley divina. En su propio trabajo esta posibilidad es central para la articulación de la noción de la posición del sujeto femenino que no puede ser subsumida bajo la norma masculina.

En contraste con Mills, Irigaray (1985) señala, desde la figura de Antígona, el repensar el segundo sexo pero no figurando los derechos de la mujer a la inclusión dentro del juego dialéctico de la historia junto con el hombre, sino como un camino que sirva para articular lo que significa ser-convertirse en mujer, en clara distinción a la consideración masculina de lo que significa convertirse en sujeto. Schor menciona que este esperado reconocimiento de las diferencias del tipo de sujeto representado por los dos autores, hace también que Irigaray se distancia aún más de Beauvoir.⁴ Aunque por caminos distintos, tanto Beauvoir como Mills, buscan responder a la pregunta del qué significa ser-convertirse en mujer poniendo un énfasis especial en el proceso de convertirse -proceso que es común tanto para el hombre como para la

⁴ Schor en su texto *The Essentialism which is Not One* hace una exposición muy útil sobre el contraste entre Beauvoir e Irigaray, señala que mientras el sujeto propuesto por Beauvoir es el heroico, el sujeto existencialista, el sujeto para Irigaray es el portador gramatical de la posición de este sujeto en el lenguaje. Es el denominado “*homo parlans*”.

mujer, aún cuando los resultados puedan afirmar la diferencia sexual-. Lo que hace Irigaray es desafiar las concepciones tanto de Mills como de Beauvoir sobre el segundo sexo al brindarle a la diferencia sexual un rol más elevado de acuerdo a su apropiación del psicoanálisis lacaniano. El deseo de afirmar un proceso común de convertirse en hombre y en mujer es en sí mismo visto como un efecto de la prohibición primaria del deseo de la mujer. Este deseo es aquello que constituye el orden simbólico patriarcal y hace de la mujer un otro a los ojos del hombre. Todo lo que se le permite a la mujer dentro de este orden simbólico es copiar, ser espejo y mimar el deseo del hombre. Para Irigaray el objetivo de la participación de la mujer en la trascendencia existencial o en el trabajo a través de una dialéctica histórica atestigua la reducción de la mujer al plano de la otroriedad, al constructo masculino de sexo y género.

El proyecto de Irigaray no es diametralmente opuesto al de Beauvoiren este punto, por lo que es necesario comprenderlo como su antecedente necesario. Al igual que Beauvoir, pone al descubierto los mecanismos de la otroriedad y expone aquello que ella llama por analogía: “mismidad” (Schor, 1994: 65). El argumento de Irigaray en relación a la Antígona hegeliana empuja a la filosofía feminista en una dirección decisivamente diferente a la tomada por Mills y Beauvoir. En términos de Schor, Beauvoir y Mills asocian el patriarcado con la otroriedad de la mujer, mientras Irigaray asocia el patriarcado con la mismidad de la mujer. La respuesta que da el feminismo al patriarcado difiere de dos formas: la argumentación de Beauvoir y Mills busca la inclusión de la mujer en la categoría de “existentes” o de “humanidad” de la cual han sido excluidas, mientras que el análisis de Irigaray hace hincapié en que la mujer debe ser pensada de modo diferente, esto significa, en términos distintos a los permitidos por el orden simbólico patriarcal. Los dos tipos de argumentación están relacionados con las condiciones de posibilidad del convertirse en mujer, pero en el caso de Irigaray, ella no utiliza un vocabulario existencialista o el de la teoría crítica sino el del psicoanálisis estructuralista. Esto hace sumamente complicado el proyecto de identificar lo que significa el ser-convertirse en mujer debido a que no se trata solamente de una identificación de la mujer con la inmanencia o la trascendencia que está en juego, sino que se halla en oposición a la misma.

Los intentos de Irigaray por pensar o presentar una comprensión alternativa del segundo sexo, envuelve dos estrategias: la primera se refiere al lenguaje de la filosofía patriarcal. Desde ahí resalta los límites y exclusiones que hacen que a la mujer se le identifique como lo otro del hombre. La lectura que hace Irigaray de la Antígona hegeliana apunta al camino en el que ella (Antígona) confirma el orden patriarcal y; considerada de esa forma, Antígona opera como el otro constitutivo, en donde se halla ella misma dentro de los límites señalados. La segunda estrategia de Irigaray persigue el rastro de la economía radical del orden simbólico. Para hacer esto, ella utiliza el vocabulario que para Sartre o Beauvoir significaba el sexo de la mujer, del ámbito de lo inmanente o determinación natural, a fin de indicar posibilidades positivas en vez de negación o carencia. Para Irigaray la diferencia sexual marca o al menos apunta hacia una inconmensurabilidad entre dos modos de ser o convertirse: la mujer da y el hombre recibe, en donde el vocabulario y la economía del dar –de la mujer- son radicalmente otros al vocabulario y la economía del intercambio –del hombre-. Desde su trabajo *This Sex which is Not One* (1994), Irigaray mantiene la teoría de que existen diferencias significativas entre la lengua hablada por los hombres y la hablada por las mujeres.

En su obra *Speculum of the Other Woman* Irigaray rechaza los modos tradicionales de argumentación defendiendo el lugar de la mujer como Otro que no es hombre. A modo de afirmar esta postura, en el apartado *The eternal irony of the community* de este texto utiliza la interpretación de la *Antígona* desde Hegel y desde Lacan. Desde ella critica la tarea impuesta al sexo femenino, como guardiana del lazo sanguíneo, aquella que implica llevar al hombre a su figuración final, más allá de lo agitado de su vida y de los momentos dispersos de su ser-ahí. El hombre, desde estas interpretaciones, está criado dentro de la paz de la simple universalidad. En esencia, la tarea de la mujer es emprender por cuenta propia, sin importar las circunstancias, el entierro del cadáver de su hermano para que éste pueda volver a su estado puro. Ella tiene que capacitar al hombre para que éste pueda asimilar el universal-o al menos eso que Hegel demarca al afirmar que la muerte no es más que la paz y la universalidad de la esencia consciente de sí-mismo-. El hombre debe esforzarse por hacer de la negatividad una acción moral al sacrificar su vida por la ciudad. De esta

manera, la mujer debe ser la mediación externa y efectiva que reconcilia al hombre muerto consigo mismo tomando sobre sí una operación de destrucción, la cual es imprescindible para el devenir. Por lo tanto, en la interpretación de Irigaray, la mujer debe tomar el lugar de este ser muerto en su retorno al sí-mismo. Ella debe protegerlo de toda base e individualidad irracional así como también de las fuerzas abstractas que son más fuertes que él. Lo que debe hacer es resguardarlo de operaciones deshonrosas, de deseos inconscientes y de la negatividad natural. Este deber supremo constituye la ley divina o acción ética positiva, como en relación al individual.

Por otro lado, la ley humana coloca un significado negativo por encima de este individualismo. Cada miembro de la ciudad tiene el derecho a vivir y a Ser-por-sí-mismo. El punto de encuentro de ambas leyes –divina y humana- es el culto a la muerte y el culto a los muertos así como también el punto en donde, al menos en el más alto nivel ético, es posible la relación entre hombre y mujer.

Esta relación inmaculada toma lugar solamente entre hermano y hermana. Ambos son de la misma sangre pero en ellos la sangre está en reposo y en equilibrio. Por eso mismo, ellos no se desean el uno al otro, ellos no han dado ni recibido este ser para sí el uno del otro, ambos son individualidades libres. En este punto Irigaray cuestiona este lazo, su significado, el por qué de su importancia para este intercambio, pero sobre todo este reconocimiento de *sangre*. Por eso enfatiza las relaciones existentes en la familia de Edipo, el fuerte lazo consanguíneo que mantienen debido a que la madre del esposo es a su vez su esposa y en donde el hermano de la madre es el representante del poder patriarcal. Irigaray expone el vínculo entre hermano-hermana: ambos comparten el mismo esperma, aquel que les da un equilibrio consanguíneo. Tanto el hermano como la hermana se reconocen a sí mismos y cada uno de ellos es capaz de encontrar el balance en el otro. Esto es lo que Irigaray denomina: “poder de la sangre”, es la distribución ideal dentro de una relación que existe sin deseo. La guerra de los sexos no es posible ni imaginable en esta relación.

El problema, para Irigaray, es que Antígona representa un poder y este poder es reclamado pero fuera de esta esfera privada. Ella permanece fuera de la

política, ella encarna el parentesco y de hecho, el poder de las relaciones de “sangre”, simboliza aquello que Irigaray no identifica en un sentido plenamente literal. En efecto, esta sangre designa algo de la especificidad del cuerpo y grafica los principios abstractos de la igualdad política que no sólo no comprende a la mujer, sino que incluso la excluye y la aniquila dentro de esta esfera. De este modo, “sangre” significa, según esta interpretación de Irigaray, que Antígona debe permanecer en los estados autoritarios que la mantienen. Lo femenino, por así decirlo, se convierte en el resto y la “sangre” se vuelve esta figura gráfica que traza el eco del parentesco, eco que reconfigura el vínculo sanguíneo y que pone de relieve el violento olvido de las relaciones primarias de parentesco en la inauguración de la autoridad masculina simbólica. Antígona significa para Irigaray la transición del imperio de la ley basada en la maternidad (un Estado de derecho basado en el parentesco) a un estado de derecho basado en la paternidad. La interrogante en este punto es la siguiente: ¿existe acaso un lugar simbólico para la madre que es tomado por el padre? Si esto fuera así, entonces se colocaría una misma noción de parentesco pero con un acento y valor en distintas condiciones.

La lectura de Irigaray es la lectura de Hegel, la cual afirma desde la *Fenomenología* que Antígona es la “eterna ironía de la comunidad”. Ella se encuentra fuera de los términos de la polis, pero ella es, por así decirlo, ese externo necesario sin el cual la polis no puede llegar a ser. Las ironías aquí son sin duda aún más profundas que las entendidas por Hegel. Antígona se expresa en público justamente cuando ella debería estar casi “secuestrada” en el ámbito de lo privado. Hegel afirma que Antígona representa la ley de los dioses en general y que Creonte representa la ley del Estado. Él insiste en que el conflicto entre ellos es aquel en el cual el parentesco tiene que dar paso a la autoridad y en donde Antígona, finalmente, no puede pretender alcanzar justicia. Antígona se encuentra entre el lazo sanguíneo de la familia y el Estado, se encuentra en una transición en la *Fenomenología*, que no es precisamente la *Aufhebung* de Antígona, sino más bien es superado sin conservar el orden ético del cual emerge.

Este momento es mítico y el sueño hegeliano descrito anteriormente es el efecto producido por la dialéctica discursiva del patriarcado. En una fantasía

consoladora, una tregua en la lucha entre enemigos desiguales, una negación de la culpa de una pesada carga que cae sobre el desarrollo del sujeto. Ambos sexos, para Irigaray, ya han llegado a un destino que es diferente para cada uno. Según admite Hegel, el hermano representa para la hermana la posibilidad de reconocimiento de la cual ella está desprovista al ser esposa o madre, sin que esta sea una situación recíproca. La hermana no puede más que ser devota de su hermano después de muerto.

Desde la interpretación de la obra de Sófocles, Hegel revela su deseo de una relación que sea sexual pero que no tenga la necesidad de atravesar por la realización del deseo sexual. El deseo interviene para quebrantar la armonía unificada en su círculo sanguíneo, en donde el hermano y la hermana están teoréticamente entre las fases –aún indefinidas en su animalidad- de la circulación de la sangre: inspiración/expiration, fluidez/endurecimiento. La armoniosa relación de hermano y hermana envuelve un reconocimiento igual y una co-penetración no-violenta de dos esencias en las cuales la feminidad y la masculinidad alcanzan universalidad en la ley humana y divina. Pero este acuerdo mutuo es posible sólo en tanto dure la adolescencia. Justamente al ser una prolongación de la niñez, un tipo de Edén aislado de guerras y bendecido por el linaje de los dioses, este idílico e inmaculado amor de la niñez no puede durar mucho. Cada uno de ellos no demora en darse cuenta de que su igual es asimismo su peor enemigo, su negación y su muerte. El cumplimiento de la ley no es posible en un mutuo compartir en donde uno tiene el mismo valor que el otro, en donde son equitativamente lo mismo. En una circunstancia tal la conciencia no puede reconocer su simplicidad o la grandeza que representa su pathos del deber. Lo que se debe hacer es maquillar la mente para actuar de acuerdo a aquella parte de la esencia que es aparente para ella misma. Sin esta realización la conciencia se encuentra involucrada de cualquier manera en la violación del otro. Es evidente, sin embargo, que el individual particular no es culpable. Para Irigaray este individual es la sombra inefectiva que actúa en representación del universal mismo. El puro error es cometido por la conciencia ética, aquella que sabe por adelantado lo que desobedece de la ley y el poder. El error pues, es cometido por la feminidad y lo que afirma es que lo femenino debe reconocer la plena medida de su culpabilidad.

Para Irigaray esta es una historia sorprendente, un círculo vicioso asombroso en un único sistema silogístico. Mediante él, la inconsciencia (o lo inconsciente) - aun cuando permanece inconsciente- es supuestamente quien conoce las leyes de la conciencia - la cual está permitida de ignorar - y por ende se vera reprimida como resultado de fallar al respetar esas leyes. Es decir, si lo masculino debe ser capaz de reandar el camino de su ley discursiva, entonces el hombre tendrá como rol también prescribir la ley de lo femenino ya que ella no cuenta con el conocimiento de ello por sí-misma. El hecho de que, idealmente, cada una es tanto inconsciencia como conciencia no previene en la práctica que el inconsciente sea identificado como masculino, mientras que el inconsciente permanece fijo en el lado femenino, reprimido como resultado de la imposibilidad de diferenciación de lo maternal. Esto implica que la masculinidad será capaz, en cierta medida, de dialectizar sus relaciones y su lealtad identificadora hacia lo maternal, incluyendo la negativización de la singularidad femenina. Esto podrá quizá no ser cierto para la feminidad, que es consciente de que no hay diferencia entre sí misma y lo maternal. Lo femenino carece de la operación de afirmar su vínculo singular y universalizable a uno por cuenta propia.

La mujer no tiene ningún discurso para su específica especularización que le pueda permitir identificarse con ella misma (como mismo) para retornar al sí-mismo. Por lo tanto, la mujer no toma parte activa en el desarrollo de la historia, ella no es más que una indiferenciación opaca de la cuestión sensible, el almacén de la sustancia para la superación de uno mismo. Ella no es mas que el individual del cual el amor toma posesión que resiste al resto de la corporalidad. Al ser como ella es no alcanza nunca el proceso enunciativo del discurso de la historia, sino que se mantiene como sirviente, desprovisto de sí-misma. Ella se mantiene alienada en un sistema que solo le permite insinuar su propio ser, su propio ego, a través de otro, un Tú o un Él que habla. Su propia voluntad se quiebra al temer frente al amo, al estar tan atenta de su propia nada. Su trabajo al servicio de otro, del Otro masculino, garantiza la ineficacia de cualquier deseo que es específicamente suyo.

Irigaray argumenta que, siguiendo este esquema, cuando la mujer abandona su demanda de deseo todas las cosas externas se moldean positivamente. Ella

es simplemente el pasaje que sirve para transformar los caprichos inesenciales de una naturaleza aún sensible y material hacia un poder universal. La mujer para Irigaray es la guardiana de la sangre. Por esta razón, la mujer debe cumplir su función como intermediario, preservar al menos el alma del hombre y de la comunidad de ser perdidos y olvidados. Ella asegura *die Erinnerung* (memoria, reminiscencia, recuerdo) de la conciencia de sí olvidándose de sí misma.

El poder de la mujer radica justamente en que, al tener ella un status de “externo”, ella puede alterar el orden de la dialéctica. Ella puede ser una amenaza al progreso hacia la libertad auto-consciente de los miembros masculinos de la comunidad a través de su inconsciencia, de su presencia inarticulada. Desde esta perspectiva, la única respuesta legítima a la negación de Hegel de la libertad y dignidad femenina es “negar la negación”. Esto significa recubrir a Antígona, a la figura femenina perdida, de su lugar en tinieblas al borde de la ciudad liberándola de su ambivalencia, de su degradado rol como soporte y ser amenaza para el patriarcado. La mujer, “la eterna ironía de la comunidad” debe afirmarse ella misma precisamente como el contemporáneo, la voz irónica de la otroidad radical y así, crear un espacio cultural en donde la diferencia genuina no deba ser simplemente superada.

Para Irigaray la restauración de dicha ironía exige la subversión radical de la dialéctica hegeliana y, por ende, de toda la filosofía “falocéntrica” occidental. Ella argumenta que cuando el feminismo moderno trata de rescatar un lugar para la mujer dentro de los límites lógicos de las filosofías tradicionales se rinde a los términos establecidos por el patriarcado –como es el caso del concepto hegeliano de sujeto soberano, trascendente, que sea plenamente consciente de sí mismo a través de la lucha con todo lo que se considera otro-. Así, por ejemplo, el análisis de Simone de Beauvoir de la mujer como el “segundo sexo” construido por la conciencia masculina como el “otro objetivado”, presupone que el ideal para todos los seres humanos, hombres y mujeres, es salir de la inmanencia, y así disfrutar de la condición de la subjetividad universal y gratuita. Irigaray conviene con Beauvoir en que la mujer, al haber sido reducida a lo Otro queda encerrada en la inmanencia, o en palabras de Irigaray, es sobre la que recae el peso de mantener la base material del orden simbólico

patriarcal. Sin embargo, así como para Beauvoir el Otro es concebido como «complementario» (evitando el riesgo de la lucha de consciencias), para Irigaray el Otro es concebido como «contrario», como negativo, reverso, revés, o especula(riza)ción del mismo. Así, dice Irigaray en *Speculum*:

“La negación de una subjetividad a la mujer, ésta es sin duda la hipoteca que garantiza toda constitución irreductible de objeto: de representación, de discurso, de deseo. Imaginad que la mujer imagina y el objeto perderá en el acto su carácter (de idea) fijo/a. Más fija que el sujeto mismo, que sólo se mantiene en pie gracias a los efectos retroactivos de cierta objetividad. Cuando ya no existe tierra que pisar... ¿qué cimiento queda a la existencia del «sujeto»? ¿A partir de qué erigirse, sobre qué ejercer su poder?” (Irigaray, 1978:149)

La denuncia es pues, exactamente la misma que la de Beauvoir: la imposibilidad del acceso de lo femenino a la trascendencia, la negación de una subjetividad a la mujer. E incluso el modo de expresarla es en principio similar, pues también Irigaray, como muestra la cita, parte de que todo sujeto – masculino– se sostiene sobre un objeto –femenino–: la mujer reducida a lo otro es, por así decirlo, lo que le permite al sujeto masculino ser tal. Irigaray, sin embargo, comparte la opinión de Beauvoir -de que la mujer ha sido "desterrada de la subjetividad" y por elloes que debe recuperar su subjetivad propia y genuina- pero también adopta una postura radical hacia la lógica de la identidad que ella ve en el centro del pensamiento moderno. Si la mujer debe lograr la subjetividad, se debe rechazar por completo la caracterización de la tradición de la mujer como lo "secundario". Es el lenguaje, no la metafísica, lo que determina lo que es ser un tema y por ello, para Irigaray, la mujer se convierte en auténticamente un sí mismo cuando ella comienza a "parler-femme" - "hablar mujer" -, cuando ella tiene un idioma específico femenino. Esta idea desafía las raíces del concepto hegeliano de la subjetividad universal, racional. Irigaray sostiene que las críticas feministas desde Beauvoir han hecho que la mujer siga siendo una criatura del proceso de lo que ella denomina "mismidad". Mediante esta mismidad la mujer no capta nada genuino, sino simplemente se muestra como una parte del dualismo metafísico en el que ella es el lugar de la falta, la inferioridad, la "otra des-sexualizada de la misma." Su otredad se extralimita solamente como figura "aparente de diferencia" dentro de la jerarquía patriarcal que sigue funcionando irrefutiblemente.

El aporte que brinda Irigaray en torno a la *Antígona* de Hegel revela las formas según las cuales su lógica de la superficie oscurece las complejidades ocultas y resonantes. Ella sugiere que Antígona representa el "fluido materno-femenino", que ha sido reprimido y que debe ser rescatado de su función meramente negativa en la metafísica falocéntrica de Hegel. Ella interpreta a la mujer como disfrutando, a través de su naturaleza biológica, una relación única con los fluidos y la fluidez, a todo lo que no es idéntica, en proceso de cambio. El énfasis en el cuerpo de la mujer por lo tanto, impregna su análisis de lo que sería "parler femme". Ella ve a Antígona como la "guardiana de lo matriarcal, del lazo consanguíneo", y su sentencia de muerte como el sacrificio de la vida de la mujer. Entrega su "sangre" para así poder preservar la integridad de la comunidad masculina. Sin embargo, la subjetividad masculina, comprada a costas del derramamiento de sangre femenino, se convierte en un "no-derramamiento de sangre" en el proceso de "mismidad". Esto genera sólo una masculinidad debilitada, un abstracto universal que sigue estando amenazado por la diferencia de un femenino reprimido, es "la eterna ironía de la comunidad".

La re-interpretación de Irigaray de la *Antígona* de Hegel es un llamado a afirmar y a articular exactamente lo que ella ve en Hegel - y en todas las filosofías patriarcales,-logocéntricas-: una supresión necesaria de las raíces profundas de la mujer en la naturaleza, en el inconsciente, en el ser pre-conceptual. Su diferencia, en la figura de Antígona, se resiste con valentía a ser reducida a una mera sombra de la auto-conciencia de lo masculino.

2.3. Judith Butler: más allá de la mujer idealizada

La obra de Judith Butler *Antigones Claim: Kinship between Life and Death* (2000) es un texto en el cual se abordan y se critican las interpretaciones de Hegel y de Lacan en torno a la *Antígona* de Sófocles. Butler, al igual que muchos humanistas, remarca la importancia de esta figura trágica debido a las preguntas que la obra presenta en torno al parentesco y al Estado -preguntas recurrentes en numerosos contextos culturales e históricos-. La apropiación de Butler de la "*Antígona*" de Sófocles tiene un sentido dual, por un lado la obra en

sí y por otro la figura casi humanizada de Antígona más allá del personaje. Estos dos puntos divergentes le permiten concluir su trabajo utilizando alternativamente a una u otra según mejor convenga para su argumentación. Butler humaniza a Antígona, la ubica en el centro de las distintas relaciones de parentesco: Edipo es padre y hermano ya que comparte con Yocasta a la madre, sus hermanos son iguales a su padre pero su hermana, ¿lo es? Esta red de relaciones que atrapa a Antígona la sitúa en una posición no coherente dentro del parentesco.

Lo que quiero mostrar aquí es esta apropiación de Butler desde la lectura de ambos autores, así como la de Luce Irigaray, ya que ella no presenta a Antígona como una figura política, sino más bien como aquella que articula una oposición a la política desde su representación pre-política del parentesco. Desde esta esfera condiciona la posibilidad de la política pero es sólo condición, no le es permitido ser parte de ella. Desde esta perspectiva, Antígona surge como la representación del parentesco y su disolución y; por otro lado, Creonte emerge como el orden político y como la autoridad del Estado basado en principios de universalidad (Hutchings, 2003). El problema en este punto, es figurar el parentesco al límite de lo que Hegel denomina “orden ético”, en esta esfera de participación política así como de normas culturales, en palabras de Hegel (Hegel, 2008): la esfera de la legitimación de la *Sittlichkeit*. En ella se articulan las normas que gobiernan la esfera de la inteligibilidad cultural. Para Lacan (Lacan, 1959), sin embargo, desde una perspectiva psicoanalítica contemporánea basada en presuposiciones estructuralistas, esta relación emerge de otro modo. Lacan, por un lado, a diferencia de Hegel, idealiza la noción de parentesco dentro de una presuposición de inteligibilidad cultural. Por otro lado, la presuposición de Lacan continúa cierto legado hegeliano al separar la esfera idealizada del parentesco, lo simbólico de la esfera social. Para Hegel, el parentesco es, precisamente, una relación de “sangre” y no una de normas y por ello, el parentesco no entra en la esfera de la vida social. En consecuencia, el ámbito social sólo es inaugurado a través de una superación violenta del parentesco. Para Butler (Butler, 2000), el legado hegeliano de la interpretación de *Antígona*

parece suponer la separación entre parentesco y Estado, aun cuando se postula una relación esencial entre ellos.

“Se podría considerar que la aproximación a la Antígona hegeliana de Butler, es un eco de las re-interpretaciones de Mills e Irigaray pero con notorias diferencias” (Hutchings, 2003: 103).

La interpretación de Butler remarca enfáticamente la insistencia que Hegel hace a la otroriedad absoluta. Para ella el eje fundamental de la tragedia gira en torno a la dependencia entre el parentesco (ley divina) y la soberanía política (ley humana) y a sus implicancias en el posicionamiento del sexo femenino. La elucidación de Butler demarca una Antígona que, al enterrar a su hermano y desafiar verbalmente a Creonte, asume la forma de cierta soberanía masculina, pero su “masculinidad” no puede ser compartida, sino más bien, requiere ser su otro, su otro que es femenino e inferior. En otras palabras, Antígona va a actuar de una forma masculina no sólo porque desafía la ley sino también porque se apropia de la voz de la ley para cometer un acto en contra de la ley misma (Butler, 2000: 21). La conducta delictiva de Antígona se presenta en dos momentos: al rechazar el decreto de Creonte y; al no querer negar su propia responsabilidad. Antígona, reconoce su acción, pero lo verbal de su forma de reconocimiento sólo agrava el delito. No sólo enterró a su hermano, sino que tuvo el descaro de decir que ella lo hizo. Antígona no puede ser ejemplificada como la conciencia ética que sufre la culpa, ella en realidad está más allá de la culpa, ella abraza su crimen cuando abraza el cadáver de su hermano. Hegel cita a Antígona, cita sus propias palabras para fundamentar su punto de vista: “Porque sufrimos, reconocemos haber obrado mal” (Hegel, 2008: 278). Aquí, Antígona parece conocer y hablar con la sabiduría que ella no puede reconocer, que no admite su culpabilidad. Esta parece ser, según Butler, la primera razón por la cual Hegel afirma que ella no puede ser admitida dentro de la ley ética. Al no negar el haber cometido este acto, Antígona no califica dentro de un orden en el cual debería reconocer su culpa. Sin embargo, admitir su culpabilidad representaría un acto público y este no le es permitido por ser mujer. Butler cuestiona entonces, si es posible en algún sentido, bajo el sentido que propone Hegel, que las mujeres puedan experimentar propiamente la culpa para la conciencia de sí misma. El pensar en que Antígona ejerza un discurso significaría cometer otro tipo de delito, aquel en el cual el sujeto pre-

político terminaría reclamando su existencia dentro de la esfera pública. La esfera pública, denominada por Hegel como gobierno, estado y comunidad, sólo logra su existencia interfiriendo con la felicidad de la familia, de esta forma, crea por sí misma un enemigo interno: a la mujer, a la eterna ironía de la comunidad.

Aunque Hegel parece determinar la perversión de universalidad que representa Antígona, su aspecto de criminalidad puede ser considerado como la erupción de una legalidad de otro orden, un orden que sólo puede aparecer como criminalidad desde el punto de vista de la universalidad y que no ve esta erupción en el inconsciente de la perversión de la universalidad que las mujeres representan. En efecto, Butler afirma (Butler, 2000), que en el mismo momento en el que Hegel generaliza a Antígona como la feminidad o como el sexo femenino, la perversión de la que hace mención pierde su lugar escandaloso en el campo político devaluando la política a una propiedad privada y ornamental. En otras palabras, al suplantar a Antígona por la “feminidad”, Hegel lleva a cabo la generalización que Antígona resiste, generalización que de acuerdo a ella misma sólo puede ser considerada como delito y consecuentemente, la elimina del texto hegeliano.

Para Butler, la tradición hegeliana sólo expone el destino de Antígona como un signo de que su trasgresión es un fracaso fatal pero necesario. Antígona se presenta como una contrafigura en la *Fenomenología* de Hegel. Ella emerge como una figura que debe ser transgredida y superada en el curso de la descripción hegeliana. Para Hegel, Antígona muere como poder de lo femenino y se redefine como el poder de la madre, cuya única tarea dentro del camino del espíritu es producir un hijo para los fines del Estado (Hippolyte, 1974: 219). Este hijo debe dejar la familia a fin de convertirse en un ciudadano. De ello se deduce que la ciudadanía requiere un rechazo parcial de las relaciones de parentesco para poder ser un hombre en la sociedad. Antígona no recibe un lugar dentro de la ciudadanía para Hegel porque ella no es capaz de ofrecer o recibir reconocimiento dentro del orden ético. El único reconocimiento que le es posible obtener lo adquiere a través de su hermano (Butler, 2000:47). Si bien, en la dialéctica del amo y el esclavo, el reconocimiento es alcanzado a través del deseo, Hegel muestra que para Antígona hay reconocimiento pero sólo en

el ámbito del parentesco y sólo mediante su hermano justamente porque en esa relación no hay deseo de por medio.

Por otro lado, Butler propone dos instancias en las cuales Antígona es entendida dentro de una posición anterior al Estado y anterior al parentesco a fin de determinar su actuar. Una bajo la argumentación de Hegel en la *Fenomenología* y en la *Filosofía del Derecho* y otra bajo la mirada de la *Ética del psicoanálisis* de Lacan⁵. Antígona ha sido identificada desde Hegel hasta Lacan como defensora de un parentesco marcadamente no social. Es en este punto donde Butler arremete contra las interpretaciones estructuralistas lacanianas y la herencia del trabajo de sus precursores hegelianos, al preguntarse si existe una vida social para el parentesco que pueda dar cabida a los cambios dentro de las relaciones de parentesco. Butler ataca radicalmente la distinción entre lo simbólico y la ley social como una forma de distinción que no puede sostenerse a sí misma. Lo simbólico es en sí mismo la sedimentación de prácticas sociales y, los cambios radicales que se dan en el parentesco precisan de una rearticulación de los presupuestos estructuralistas del psicoanálisis y de la teoría contemporánea sobre el género y la sexualidad. Butler empieza a mostrar su propia lectura de *Antígona* en contraposición a Hegel y Lacan, al estructuralismo y su forma “*desactualizada*” de elaborar presupuestos teóricos fuera de los avances que ha habido en la nueva teoría sobre el tema y en su correlato social. Es decir, la nueva teoría no se produce sólo a los efectos de invalidar o refutar las concepciones estructuralistas, sino que son producto del devenir social, de nuevas formas de parentesco y de constituciones familiares que son observadas y merecen ser explicadas. Como la misma Butler plantea, Antígona no representa el parentesco en su forma ideal, sino más bien en su deformación y desplazamiento, poniendo en crisis los regímenes vigentes de representación.

Para Butler, Antígona procura su propia muerte, es decir, va más allá de la sentencia de Creonte y se pregunta sobre el legado fáctico que se constituye a través del instrumento de su agencia, sobre si su fatalidad es una necesidad. De no ser así, ¿bajo qué condiciones no necesarias llega su fatalidad a parecer

⁵Jacques Lacan, *The seminar of Jacques Lacan. Book VII: The Ethics of Psychoanalysis, 1959-60*, ed Jacques-Alain Miller, trad. Denis Porter (New York, Norton 1992), pp. 43-90.

una necesidad? Antígona intenta hablar dentro de la esfera política con el lenguaje de la soberanía, que es el instrumento del poder político. El poder político, en este caso, es representado por Creonte al tratar de justificarse mediante un discurso a favor de la comunidad. En esta pugna entre la moral individual y la moral pública el Estado se atribuye poderes y normas que desde el propio lenguaje se justifican en el bien general aunque nieguen voluntades individuales o avasallen derechos. Este Creonte-Estado interfiere directamente con el parentesco, con aquella condición pre-política que se constituye como elemento fundador de las relaciones sociales y de la esfera de la cultura. Butler remarca que la visión de Hegel del Estado y parentesco va a estar bien diferenciada. Por un lado, para Hegel el parentesco es una pre-condición para la aparición y la reproducción del aparato estatal. Por otro lado, para Lacan al ser el parentesco una función de lo simbólico está disociado de la esfera de lo social, y sin embargo, constituye el campo estructural de la inteligibilidad dentro del cual surge lo social. Para Butler, Antígona intentará conducir estas distinciones hacia una crisis productiva, ya que no representa ni el parentesco ni lo que le es radicalmente externo, sino que se convierte en la ocasión para hacer una lectura de una noción estructuralmente constreñida de la noción de parentesco en términos de su repetitividad social, la temporalidad aberrante de la norma.

Esta crisis productiva sigue siendo una vuelta más para Butler, todavía más en concreto, sobre las diferentes lecturas de Antígona en Hegel y Lacan. Evidentemente los ubica en el lugar de *“aquellos que disfrutaban del tabú del incesto para estabilizar la estructura social como verdad eterna”* (Butler, 2000). A Hegel por haber sido el que leyó a Antígona desde Edipo y no desde ella misma y a Lacan por escudarse en el tabú del incesto y en la estructuración de una Antígona fuera de lo simbólico. Hegel distingue a Edipo de Antígona y excusa el crimen de aquel, pero no excusa el crimen de ella. Es inadmisibles para Hegel, que Antígona no haga una confesión total. Hegel le pide a Antígona que reconozca la legitimidad de la ley. En la forma que Antígona reconoce el acto será para Hegel un reconocimiento que agrava el crimen cometido, excluyéndose de la ley ética. Butler llega a poner en igualdad a Creonte y Hegel al decir que los dos hubieran preferido que Antígona

admitiera su culpa, pero si ella hubiera hecho esto de la forma que ambos – según Butler- se lo pedían, este discurso público hubiese sido de una forma que precisamente no se le permitía. Cabe pensar que esta comparación que iguala a Creonte y Hegel no es inocente y que responde, en un punto, a igualar a Hegel con el Creonte-Estado, aquel que dicta la ley y la interpreta en pos del bienestar general -quedando de este modo Antígona sometida al lugar que ellos le quieren dar - involucra a Antígona al introducir el concepto de feminidad y lo pone como interfiriendo entre la relación de familia y Estado. Esta “feminidad” en el discurso hegeliano pervierte el universal y convierte el estado en propiedades y ornamentos para la familia. Hegel asimila esta “feminidad” a la figura de Antígona que soporta el rastro residual de su crimen, entonces la perversión en cuestión pierde el escandaloso lugar que ocupa en el campo político (Hutchings, 2003: 105). En esta operación de generalización Antígona sólo puede ser considerada como una criminal. Pero para Butler no será el tabú del incesto lo que interrumpe el amor de los miembros de la familia, sino el sacrificio del hijo en beneficio del estado con el fin de sostener una guerra. El Estado recibe su ejército de la familia y la familia encuentra su disolución en el Estado.

Antígona representa una transición, ella se halla entre la norma del matriarcado y la norma del patriarcado bajo un principio de parentesco. La versión de Hegel muestra la historia de la igualdad y validez de las dos esferas en donde Antígona emerge como una conciencia ética particular heroica que irrumpe en esta historia. Antígona surge como la subversión de la mujer, necesaria sí, pero prohibida de ser parte del orden político. Al igual que Mills, Butler señala que Antígona nunca reconoce culpa alguna y que el problema no está en ella sino en la asimetría existente entre las leyes que dependen de los dioses y de la polis que es justamente lo que invalida el proyecto de igualdad inicial en el relato de Hegel (Butler, 2000: 33). Butler señala que Hegel sólo puede lidiar con el carácter de Antígona retirándola de la figura completa, relegándola a la conciencia particular ya que ella se rehúsa a conformar el patrón que su esquema impone.

En este punto, Butler considera significativo el hecho de que Hegel borra el nombre de Antígona dentro de su discusión y que su posición especial como

hermana de Polinices cambia al considerar a la mujer como amante o madre del hombre para luego otra vez cambiar en sacrificio del hombre en guerra. Lo que sugiere aquí Butler es que Hegel termina por borrar a la mujer y a la ley divina al mismo tiempo cuando desintegra la vida ética griega -como si el retroceder la cuerda del reloj hacia el momento de la guerra entre los hermanos de Antígona fuera lo que realmente importa en la educación del espíritu-. Asimismo, al mismo tiempo que la lectura de Hegel muestra una Antígona excluida/borrada, la atención de Butler gira en torno a las imposibilidades y ambigüedades propuestas en el sistema hegeliano. En particular, le preocupa señalar cómo es que se hace posible para Antígona el encarnar y destruir, al mismo tiempo, la distinción absoluta entre los dos reinos de la ley.

“Hegel no da cuenta de cómo es que ella hace aparecer para que, a través de la malversación del discurso público, su acto sea reconocido como acto público. ¿Es que acaso la ley escrita tiene el poder de reescribir la ley pública; no es la aun no escrita o la que nunca se debe escribir la que constituye una inconmensurabilidad invariable entre las dos esferas?” (Butler, 2000: 39).

Para Butler, la lectura que hace Hegel de *Antígona* no es capaz de señalar lo que se reclama, es decir, la última afirmación del reino de la ley humana como el lugar de acción y cambio en contra-distinción al eterno, ahistórico reclamo de la ley divina. Ella sugiere que Hegel se pierde consistentemente en las ambigüedades que pervierten y reproducen insostenidamente este “acogedor” dualismo y la integridad o pureza de sus componentes inconmensurables. A diferencia de Hegel, Butler ve en Antígona la representación y la encarnación de diversos roles e identidades. Antígona es simultáneamente hermana y tía de Polinices, hermana e hija de Edipo, habla como hombre y acobarda a su tío y tío abuelo Creón. Para Butler, sus actos ofenden las normas tanto de parentesco como de género y actualizan el destino actual de este particular, peculiarmente el de la familia.

La lectura de Butler de *Antígona*, en oposición a la de Hegel y en contra-distinción a la de Irigaray, comparte un sustento con la de Lacan. Al igual que Lacan (Lacan, 1959), Butler rechaza la idea de la ley divina y la ley humana como representantes de fuerzas iguales y opuestas. Para Lacan, el hecho de que Antígona invoque las leyes de los dioses es hecho en necesidad de alcanzar algo más allá de los límites de posibilidad establecidos por el orden

simbólico. La interpretación de Lacan es bastante más dispar ya que sitúa a Antígona en los límites de los ámbitos de lo imaginario y lo simbólico, como una representación inaugural del simbolismo, del ámbito de las leyes y normas que gobiernan la adquisición del habla y de la capacidad de hablar. Del mismo modo que Hegel, Lacan separa la esfera idealizada del parentesco (la esfera simbólica), de la esfera de lo social. Si se toma en cuenta que para Lacan la idea de parentesco se encuentra enrarecida porque permite una estructura lingüística, se va a presuponer una inteligibilidad simbólica que es sustraída del marco de lo social. Por el contrario, Hegel expresa que el parentesco es más precisamente una relación de “sangre” que de normas, dejando a éste fuera de lo social. La pregunta planteada por Hegel es en torno al tipo de discurso político que hace que Antígona transgreda las fronteras de lo político poniendo en cuestión los límites que debieran determinar el mismo.

En la visión de Butler, Lacan toma una distancia bastante considerable de Hegel. Antígona para él representa el “umbral” de lo simbólico, este umbral no es una transición, no reemplaza ni es retenido en el movimiento hacia adelante del espíritu, sino que representa el límite de lo simbólico, sin el cual no puede pensarse lo simbólico. En este umbral de lo simbólico, Antígona se presenta como una figura que inaugura su funcionamiento, pero no se especifica de qué manera es que ella representa este umbral y esta entrada. Las leyes no escritas a las que Antígona se refiere y que, Hegel identifica como la ley de lo femenino, no son sólo lo mismo que el dominio simbólico y tampoco lo simbólico es exactamente lo mismo que el derecho público. Son estas leyes inciertas, sin origen claro las que constituyen el inconsciente del derecho público, la condición femenina de desconocimiento de su posibilidad (Butler, 2000: 29). Lacan se opone a la insistencia de Hegel de que el juego se mueve hacia la reconciliación de estos dos principios. El error de Lacan es generalizar e idealizar el parentesco como un orden simbólico cerrado. Esto significa que, al igual que Hegel, Lacan no es capaz de captar las imposibilidades inherentes en lo que Antígona dice o hace. Si, como señala Lacan (Lacan, 1959), Antígona representa un tipo de pensamiento que cuenta lo simbólico, es tal vez porque los términos de habitabilidad están establecidos por un orden simbólico que es retado por su tipo de reclamo. Este reclamo, entonces, no tendría lugar

fuera de lo simbólico o fuera de la esfera pública, sino más bien dentro de sus términos como una apropiación y perversión no anticipada de su propio mandato.

Butler ve en Antígona la condena a la muerte en vida de algunas relaciones amorosas -como la que, según ella, mantienen hermano y hermana⁶-, 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» (Butler, 2000:36), 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». 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

⁶ Butler no propone deshacer el tabú del incesto, sino más bien 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.

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* (entre la vida ya la muerte) 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.

De esta manera, la muerte de Antígona pone de manifiesto un límite, pero muy diferente a los que aparecen 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, al arriesgar la vida enterrando a su hermano en contra del edicto de Creonte da muestra de un buen ejemplo del riesgo político que conlleva desafiar la proscripción del duelo público” (Butler, 2000:74).

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), asimismo la circunscribe a 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, Butler plantea que 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 reiterabilidad; la maldición del parentesco es justamente, además, la condena a la repetición. Por otro lado, al tratarse de este tipo de actos, 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 y/o 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 (Butler, 2000:42). 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 des-institucionalizar la heterosexualidad cuando rechaza hacer lo necesario por seguir viviendo para Hemón. De esta forma, *Antígona*, como punto de partida del psicoanálisis, pondría en tela de juicio la asunción de que el tabú del incesto legitima, 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 procrear tarde o temprano.

Un problema que plantea la propuesta de Butler es si su interpretación se sostiene sobre la relación incestuosa entre Antígona y su hermano, hipótesis que no permite una justificación suficiente. La autora construye parte de su argumentación sobre este verso 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” (Sófocles, 1992:79). 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.

Por otro lado, no está claro el hecho de que Antígona des-institucionalice 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 comprenda la muerte. Pero eso mismo podría interpretarse, profundizando un poco más, en favor del psicoanálisis: la propia Antígona asegura 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 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 la que se ven relegadas determinadas opciones sexuales, resulta algo sobre-interpretado afirmar que, al renunciar a casarse con Hemón, la heroína tebana des-institucionaliza la heterosexualidad. 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), es decir, está de acuerdo con Lacan en que no es lícito considerarla una ley. Entonces: ¿qué tipo de ley sería esa que no se puede generalizar?. Dadas estas condiciones, se le podría objetar a Butler que Antígona no puede estar representando una legalidad alternativa como ella lee, al menos si se entiende ese concepto en sentido tradicional: su ley no es una ley, sino una máxima radicalmente singular e indisolublemente vinculada. 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. 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.

Finalmente, resulta admirable el esfuerzo de síntesis que Butler realiza con las respectivas lecturas de Hegel y de Lacan, llegando a ver en ellas dos expresiones de lo mismo: un conflicto entre una dimensión pre-política 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 a Creonte. Con esto se quiere afirmar que su papel consistió justamente en ser contenido, sujeto, controlado, incluso sacrificado para que esa 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 es el interés de este trabajo descifrar cuál de ellos tiene razón; por lo que me limito a resaltar que Butler lleva a cabo una maniobra muy valiosa al querer rescatar a Antígona del “más allá” en que aquellos tres varones la encerraron. Su apuesta consiste precisamente en apostar por un nuevo concepto de comunidad más allá de la negación, más allá de la exclusión del otro.

CAPITULO III

REPENSANDO LA ANTIGONA HEGELIANA

Este tercer y último capítulo versa sobre las críticas feministas anteriormente expuestas y su repercusión en la teoría feminista actual. Se tratará el lugar que Hegel le asigna a la mujer, excluida de la historia, para señalar la brecha en la que se centran las críticas feministas en torno al autor, brecha que él mismo abrió en su análisis de la ley divina y la ley humana.

La insatisfacción feminista con respecto a la Antígona de Hegel es evidente. Por esta razón, el análisis se centrará en el rastro que se sigue de todas estas críticas para mostrar el aporte que brinda Hegel a distintas exploraciones desde diversas preguntas filosóficas en torno a la mujer en la actualidad. Para ello, se enfatizará el camino alternativo que surge al rechazar los conceptos binarios en los cuales inevitablemente recaen tanto Mills, Irigaray y Butler.

En segundo lugar, la repercusión de estas oposiciones binarias mostrará el camino en el cual es necesario incluir un momento de trascendencia o de trasgresión que implique un “más allá”. Este “más allá” quedará especificado como el sitio predilecto que sirve de base al juicio feminista y que es identificado en especial contraste mutuo hacia su denigrado “otro”. Finalmente mostraré lo que esta crítica ha significado para el feminismo y lo que expresa ser un sujeto femenino en el mundo contemporáneo.

3.1. La crítica inmanente de Mills, Irigaray y Butler a la Antígona de Hegel

Las críticas de Mills, Irigaray y Butler a la lectura de Hegel de *Antígona* afirman algunas peculiaridades sobre el argumento de Hegel. En primer lugar, se corrobora en las tres lecturas que lo que confirma el carácter patriarcal de la interpretación de Hegel es el modo en el que se le asigna a Antígona una distinción fija entre ley humana y ley divina. En segundo lugar, las tres críticas feministas consideran que Hegel afirma la victoria del espíritu y de la esfera

pública sobre la naturaleza y la esfera privada y de este modo se deduce que el lugar de la mujer queda relegado y que la familia se delimita en un territorio fuera de la historia. Asimismo, las tres posturas feministas consideran que Hegel ejerció una malinterpretación o un equívoco adrede sobre la tragedia griega a fin de que la temática que la envuelve pueda calzar dentro de la lógica de la historia que él quiso contar. El motivo principal en estas tres lecturas es enmarcar el cómo Hegel trata a *Antígona* como un capítulo de la historia del desarrollo del espíritu en el cual la figura de la mujer es una condición necesaria, pero a la vez excluida, de la lucha por el reconocimiento. Así como la naturaleza, la mujer es la fuente y el objeto de la actividad de la autoconciencia. Las metáforas y símiles clave utilizados por estas tres filósofas para transmitir la relación entre la ley divina y la ley humana son las de batalla, victoria o derrota seguida por las de lucha, o, alternativamente, el arte o la obra en la que el sujeto moldea y re-moldea su objeto y por lo tanto suprime la independencia. Es así como la ley humana conquista la ley divina y hace que la comunidad (hombre/espíritu) forme a su ser material (mujer/naturaleza) dentro de su propia creación.

Al mismo tiempo, sin embargo, las tres críticas son críticas inmanentes (Hutchings, 2003). Todas ellas apuntan a las formas en que Hegel echa de menos las consecuencias de su propio aporte, o bien, a las tensiones y ambigüedades internas de esa postura que se desconoce dentro del texto de Hegel. Entre estos temas “internos” destacan los siguientes: la pregunta por cómo la ley divina es tanto ética como natural; la pregunta por cómo la ley divina y humana pueden ser ambas inconmensurables y mutuamente mantenidas; la pregunta por cómo la ley divina y humana pueden tener un peso igual, mientras se afirma la victoria de la última sobre la primera; la pregunta por cómo es posible que Hegel haya podido pasar por alto la transgresión de Antígona de los límites establecidos entre la esfera pública y la esfera privada y; finalmente, la pregunta por cómo Antígona, que no es ni madre ni esposa, se ve asociada a esos roles y termina representando la “eterna ironía” de la comunidad. Todas estas preguntas, que se inauguran dentro del argumento de Hegel, claramente distorsionan la historia que las feministas ven en él. Así también, son cruciales para comprender los modos que cada una de ellas

utiliza de diversos aspectos del pensamiento de Hegel, para comprender sus propias representaciones de *Antígona*.

En lo que continúa presentaré una interpretación de la Antígona hegeliana, en donde aquellos vacíos que han sido identificados en su argumento tienen diferentes significados a los propuestos por las feministas. En este respecto, sigo el planteamiento de Kimberly Hutchings, y aunque esta nueva visión no necesariamente resuelve las preguntas articuladas anteriormente, pone en entredicho la caracterización que el argumento de Hegel describe y que he expuesto en el primer capítulo y ayuda a explicar el por qué al feminismo postbeauvoriano de Mills, Irigaray y Butler les cuesta tanto dejar a Hegel por completo.

Las críticas feministas a Hegel se centran en la brecha absoluta que él abre entre ley divina y ley humana. Aunque Hegel, en la *Fenomenología*, asegura que ambas esferas están asociadas y son éticas, el reclamo por parte de la ley divina es presentado como algo casi natural. La esfera de la mujer se mantiene cerrada a los elementos de la tierra, definida por sangre y muerte en lugar de acción consciente o decisión. Esta interpretación parece confirmar que la asociación hecha por Hegel de la ley divina con el parentesco y la familia, envuelve relaciones éticas que no son elegidas, que son dadas en vez de construidas y que guardan gran diferencia con la relación entre ciudadanos.

Esta interpretación, propuesta por Hutchings (2003), también encaja perfectamente en el esquema de la experiencia contemporánea de la familia, esquema que demarca a la familia como la esfera privada con lazos naturales y afecciones. Esta visión contrasta, al igual que la de Hegel, la esfera privada con la esfera pública, a la sociedad civil y el Estado y cobra sentido siguiendo su esquema sobre la vida ética moderna expuesta en los *Principios de la Filosofía del Derecho*. Sin embargo, si uno vuelve al contexto de la discusión que Hegel plantea en la *Fenomenología*, la naturaleza del mundo ético griego de las tragedias de Sófocles, surge como una nueva posibilidad de entendimiento de este contraste entre ley divina y ley humana.

Harris (1997) argumenta que la ley divina debe ser entendida, como refiriéndose, no a la particularidad de lo doméstico, sino como la identidad ética

de sus miembros con la amplia comunidad griega que va más allá de los confines de la polis. Los requerimientos de la ley divina son los requerimientos de respeto por el individuo como griego, sin tener en cuenta, la identidad particular individual como ciudadano o miembro de una tribu. De ello se deduce, que la ley humana debería ser entendida como la ley de la ciudad, aquella ley que genera sus propios requerimientos de obediencia muy por encima de la identidad general de un individuo griego (opuesto al bárbaro). Esta interpretación llama a una reconsideración tanto de su naturaleza como de su relación y de la deficiencia de su inmediatez de la conciencia ética en la cual se basan (Harris, 1997:168).

Irigaray (Mills, 1987) señala que la monarquía de Creonte, su reclamo al gobierno de la ciudad, está ligado a los miembros de la familia real tebana; en efecto, este hecho se basa en que él es el rey más cercano a los dos cadáveres. Ella sugiere, que esto subvierte las pretensiones de la ley humana para en algún momento trascender el reclamo de la ley divina y el parentesco. En lugar de que el ser ciudadano se realice a través de la familia dentro de un mundo de auto-determinación, el mundo de la esfera pública se mantiene constreñido y determinado por los lazos de sangre. Según Irigaray, esto es algo que Hegel ignora o margina en su esfuerzo por entender a Antígona en términos que confirmen en adelante la marcha del espíritu. Sin embargo, no hay razón para leer a Hegel como si fuera inconsciente de la ironía del despido simultáneo de Creonte de una dependencia en los reclamos de parentesco. A diferencia de ello, Hegel presenta el tratamiento de Creonte de la ley humana como enteramente auto-legitimador, sin tener en cuenta la dependencia y su entrelazamiento con los lazos de sangre, como centro de su crimen.

Procuró seguir la interpretación de Harris en este punto: la espiritualización de la conexión natural es sólo la marca de lo humano como ley divina-más específicamente, desde que el ámbito de la ciudad depende de los derechos inherentes-. Cuando esto es ignorado, la venganza toma la forma de la destrucción de los seres queridos y más cercanos de Creonte (su esposa, su hijo y su sobrina). Si se analiza el acto de Antígona en el contexto que sugiere Harris, es un acto fundamentalmente no-natural, basado en deberes prescritos por los dioses griegos en oposición a la ley de la ciudad, pero esencialmente

concernientes a la espiritualización del proceso material de la decadencia de su hermano. El crimen de Antígona, al igual que el de Creonte, no es que ella contravenga a la ley humana y nada más, sino más bien, el no reconocer la dependencia de la voluntad divina sobre el derecho humano. La identidad de Polinices depende de su identidad como tebano. Una depende de la otra y ambas, naturaleza y espíritu, están enredadas (se “contaminan” mutuamente). Todo esto sugiere que la ley divina y la ley humana son mucho más similares en su naturaleza y compatibles en su práctica de lo que sugieren las lecturas dadas de ellos por Creonte y Antígona. Ambos hacen las cosas mal, algo que se vuelve aparente como el auto-entendimiento de su acción pasa a la luz de sus obras. Aquello que fue entendido para ser fundamentalmente ético, dícese obediencia para fundamentar requerimientos en el ámbito más allá de la autoconciencia, es revelado como insuficientemente ético. La insuficiencia precisamente reside en la incapacidad de Creonte y de Antígona al reconocer las limitaciones de su postura ética. Estas son limitaciones que no deben ser entendidas simplemente como externas –humano limitado por lo divino, divino por lo humano-, sino más bien como internas a la postura en cuestión. Ni Creonte ni Antígona reconocen la implicación de la naturaleza y el espíritu, no reconocen la determinación y auto-determinación dentro de la ley divina y la ley humana. Cada uno de ellos se ve a sí mismo como teniendo un espíritu absolutizado dentro de su ámbito particular cuando en realidad lo que han hecho es abrir ambos aquellos ámbitos de la dominación de la contingencia natural, la fuerza y la suerte de los bárbaros. Hegel considera que, en el ámbito de la vida ética griega, la espiritualización es entendida y experimentada en términos de naturalización. Esto significa que la identificación inmediata e irreflexiva con la vida (nación-ciudad) es superada por la muerte. De esta forma el espíritu se reduce a género, a la clase natural que existe por encima y a través de la muerte de sus miembros individuales. En contraste a ello, lo que aquí quiero mostrar es que Hegel refuerza la idea de que la espiritualización de la contingencia natural debe ser entendida en términos no-naturales, en términos que reconozcan dependencia, limitación y determinación como un aspecto inevitable de la auto-determinación del espíritu. El sacrificio del joven Polinices no afirma el triunfo sobrenatural de la polis, sino que anuncia su desintegración (Stafford, 1997).

Sobre la base de lo expuesto en torno a la interpretación del significado de la *Antígona* de Hegel, se sugieren varias preguntas desde la crítica feminista. El más claro ejemplo: ¿cómo es que la ley divina puede ser tanto ética como natural? Esto sólo surge como problema si los ámbitos de espíritu y naturaleza son definidos, para empezar, como mutuamente excluyentes entre sí. Hutchings, sobre este punto, afirma que este no es un ámbito que Hegel mismo sugiera dentro del surgimiento del espíritu desde dentro de la existencia natural. En cambio, considera que la noción de Hegel del espíritu implica el reconocimiento de la auto-conciencia de su propia inseparabilidad de la naturaleza. Este argumento es confirmado en la discusión en torno a la naturaleza y al espíritu en la vida ética griega. En ella se señala siempre la mutua relación de auto-determinación de la existencia orgánica y espiritual. ¿Cómo puede ser el ámbito de la ley divina y la ley humana auto-idéntica e inconmensurable y sostenerse mutuamente? Según lo expuesto por Hutchings, el cierre y la separación de lo divino de la ley humana es el error cometido por la auto-conciencia de Antígona y Creonte. Este error es un auto-entendimiento inadecuado, uno que es mostrado como inadecuado en el destino actualizado de aquella auto-conciencia ética y en la arrogancia de otras figuras trágicas (Hutchings, 2003: 54).

La crítica feminista se pregunta: ¿cómo es posible que la ley humana y la ley divina sean iguales y opuestas?, si es que Hegel claramente expone el triunfo de la primera frente a la segunda. Esta pregunta, sin embargo, nos lleva a retomar la *Antígona* hegeliana desde su eje primordial: tanto la culpa de Antígona como la de Creonte son equiparables. Hegel insiste en la discusión sobre Antígona de que ambas figuras trágicas representan la destrucción de los ámbitos que cada uno de los que ellos representan. No obstante, las afirmaciones de la crítica feminista no están completamente corroboradas por el texto hegeliano y es uno de los aspectos que ha sido visto como deliberadamente perverso. Sin embargo, tiene sentido entender esto así ya que el texto no muestra a la ley divina y a la ley humana como radicalmente opuestas, sino más bien como mecanismos comunes que sirven para lidiar con la interrelación de necesidad y contingencia en la existencia humana. Así también, tiene sentido desde la lectura que señala a Antígona y a Creonte

como siendo deliberadamente perversos al negarse a reconocer lo que se comparte a través de la esfera pública y privada. La igualdad y la oposición de la ley humana y la ley divina representan lo promulgado por Antígona y Creonte, lo que permanece detrás es una realidad común que se hace añicos al insistir tanto en su división.

Por otro lado, ¿cómo es que Hegel puede pasar por alto los modos bajo los cuales Antígona transgrede los límites dentro de los que ella se haya confinada? Desde la mirada de Hutchings, si es que Hegel no presume el corte absoluto entre la ley divina y la ley humana que Antígona y Creonte y las feministas presumen, entonces la transgresión mencionada por Hegel sobre el acto de Antígona no es el cruce de límites involucrados en el discurso de la esfera pública, sino su insistencia en hacer valer el cierre de la vida ética del parentesco, construyendo un límite insostenible.

La interpretación que aquí se ofrece de la Antígona de Hegel, siguiendo a Harris, tiene la ventaja de que considera lo que de otro modo serían anomalías extrañas, contradicciones internas y equivocaciones dentro de las consideraciones de Hegel. Sin embargo, ello no puede proveer una explicación de las últimas piezas referidas anteriormente. Una de ellas considerada particularmente importante para la crítica feminista de la interpretación de Hegel es la siguiente: ¿cómo es que la examinación del crimen específico de Antígona puede transmutar en un reclamo transhistórico sobre el rol de la mujer en relación a la comunidad?

“Esta feminidad,- la eterna ironía de la comunidad- altera por medio de la intriga el fin universal del gobierno en un fin privado, transforma su actividad universal en una obra de este individuo determinado e invierte la propiedad universal del Estado, haciendo de ella el patrimonio y el oropel de la familia. De este modo, la severa sabiduría de la edad madura, que, muerta para la singularidad, para el placer y el goce, lo mismo que para la actividad real, sólo piensa en lo universal y se preocupa de ello, pasa a ser un objeto de burla para la petulancia de la juventud sin madurez y de desprecio para su entusiasmo y eleva en general a lo que vale el vigor de la juventud sin madurez y de desprecio para su entusiasmo y eleva en general a lo que vale el vigor de la juventud, al hijo a quien la madre ha traído al mundo a su señor, al hermano en el que tiene la hermana al hombre como su igual, al joven por medio del cual adquiere la hija, sustraída a su dependencia, el goce y la dignidad de la esposa” (Hegel, 2008: 281)

La mujer, en este sentido, se convierte en la ridícula sabiduría ganada de la edad madura que, indiferente a los placeres puramente privados, sólo piensa en hacerse cargo del universal.

Dos características de las lecturas feministas son tergiversaciones de Hegel. En primer lugar, el considerar que Hegel fija una distinción entre ley divina y ley humana, naturaleza y espíritu, lo público y lo privado y; en segundo lugar, afirmar que Hegel asevera la victoria de lo público frente a lo privado. Si esto fuera así, el análisis de Hegel de la vida ética griega no proporcionaría ninguna base para entender el rol de la mujer como fuera de la historia o como inevitablemente atada a la esfera privada. Si este es el caso, entonces el alcance reclamado por Hegel en torno a la mujer se encuentra necesariamente más allá de la historia, estaría apartándose él mismo de su propia concepción filosófica. Si se sigue la interpretación anteriormente expuesta sobre la Antígona hegeliana, entonces la misoginia de Hegel estaría confirmada bajo sus propios fundamentos.

Seguir una lectura de Hegel afirmando la pureza de los ámbitos de la ley divina y la ley humana es como leerlo en términos de los errores de Antígona y Creonte sobre la naturaleza y la vida ética. Estos son errores que identifican la vida ética y la pura auto-determinación con la conquista absoluta o con la exclusión de la *otroriedad*. Este tipo de errores acechan los debates entre las filosofías feministas que representan Mills, Irigaray y Butler como algo que debe eliminarse, aunque sea algo difícil de eliminar, a fin de articular la filosofía feminista y la política. Para Mills, Hegel incorpora su consideración sobre la diferencia sexual en un amplio y predeterminado patrón de entendimiento del desarrollo de la auto-conciencia como la dominación de la naturaleza. Su argumento contra Hegel es doble: por un lado ella reclama que Hegel no permite que la mujer tenga una identidad que le reconozca una participación adecuada en los conflictos de la dialéctica en los que se fundamenta el progreso del espíritu. -debido a que la mujer está definida en términos casi-naturales, ni siquiera figuran como particulares que retan y se subsumen frente a grandes universales-. Por otro lado, Mills reclama que el énfasis que pone Hegel en el universal frente al particular y su fijación en el reconocimiento como lo ético último es éticamente inadecuado, ya que esto cierra el proceso

dialéctico en la posibilidad permanente de subversión y cambio. En ambos argumentos, aunque son formulados bajo la discusión del heroísmo de Antígona, existen ecos de la arrogancia de Creonte. Según Creonte el ámbito de la auto-determinación (de la ley humana, de la historia y de la civilización) trasciende el ámbito de la determinación dada y la dependencia. La historia de Mills, a diferencia de la de Creonte, es una en donde la mujer participa al igual que el hombre en la marcha del espíritu. Pero, al igual que Beauvoir, considera que esta marcha se mantiene entendida como un proceso de encuentro con el transcurso y la trascendencia de la otroidad. Lo que se termina perdiendo es la relación en curso no reconocida entre dependencia y auto-determinación, que caracterizan los ámbitos, tanto de la ley divina como de la ley humana, en la consideración de Hegel.

En el caso de Irigaray, ella ve lo absurdo en Creonte al negar el deber de Antígona. Debido a la dependencia que ella representa, no ve en Antígona una identificación con su propia conciencia ética como absolutamente otra, como simétricamente problemática. Irigaray alude a la naturaleza *sui generis* de la identidad ética de Antígona, o al menos como a la identidad ética que ella gesticula mientras demuestra la imposibilidad de la ley humana como existiendo *sui generis*. En la medida en que este entendimiento de Antígona es asignado dentro de una división de género de la labor ética esto luego confirmado en la consideración de Irigaray del significado primario de sexo y género en describir las posibilidades del espíritu en la historia de Hegel. Esta lectura es reforzada por el notorio énfasis hecho en el párrafo de Hegel anteriormente citado, aquel que da plausibilidad a la lectura irigarayana en la que la mujer es excluida y simultáneamente es presentada como un elemento subversivo en el espíritu (Hegel, 2008:287). Sin embargo, esta interpretación no encaja con la mayoría de los argumentos expuestos por Hegel, aquellos que no confirman la especificidad ética de la mujer, sino más bien socavan cualquiera de estos entendimientos. Es el error de Antígona, al igual que lo es el error de Creonte, identificarla absoluta e inmediatamente con una ética auto-consciente específica. El desacuerdo entre Irigaray y Hegel no es el mismo que el que existe entre Antígona y Creonte, sino más bien pareciera que Antígona, Creonte e Irigaray están por un lado y Hegel por el otro. Lo que muestra la obra

de Hegel no tiene mucho que ver con la diferencia sexual *per se* sino más bien con el hecho de que, en tanto hombre y mujer son seres espirituales, ellos se equivocan al entenderse en los términos de dación y cierre que son característicos de los instintos (animales) como opuestos a la actividad ética auto-consciente. Irónicamente, como diría Hutchings, es sólo este malentendido el que permite la identificación absoluta, en la que Creonte y Antígona se muestran con la ley humana y la ley divina respectivamente.

Butler, al igual que Mills e Irigaray, considera la interpretación de Hegel como una afirmación de la distinción entre los ámbitos de la ley humana y la ley divina, del parentesco y del Estado. Como Mills e Irigaray, ella identifica a Antígona como una heroína femenina. En contraste a ellas, sin embargo, para Butler, el heroísmo de Antígona no se encuentra en su pureza, sino más bien en su “contaminación” (Hutchings, 2003: 101). Mills utiliza la dialéctica negativa para escapar de aquella división binaria pre-establecida e implícita en su lectura de la distinción de la ley humana y divina. Irigaray mira hacia el exterior más allá del exterior constitutivo, representado por la ley divina, para escapar de la dominación de la ley humana y de su condición de posibilidad. Según Hutchings, Butler permanece mucho más cerca a la lectura que hace Hegel de Antígona, en la que no sólo están en juego la confirmación, sino la insostenibilidad de las categorías establecidas (Hutchings 2003:100). No obstante, viendo a Antígona como desestabilizando e interrumpiendo los órdenes de parentesco y de Estado dadas, Butler rechaza la consideración de Hegel de la relación de Antígona con la ley divina como implícita en la dependencia mutua de la naturaleza y del espíritu, de la esfera pública y la esfera privada. El rechazo de Butler al status ontológico de las categorías de determinación y de auto-determinación hace que su argumento sea difícil de comprender como otra cosa que no sea la celebración de un poder de perturbación que se rompe, en vez de ser siempre implícito dentro de los órdenes simbólicos y sociales. Antígona se presenta como “contra la ley” (contra-parentesco y contra-Estado) en la lectura de Butler, aún cuando ella actúe a través de la ley. Pero el ser “contra la ley” en este sentido es como usurpar el lugar de Creonte, lugar de legislación arbitraria y persistente, sólo que esta vez con ironía (Battersby, 1998: 121).

La identificación de la mujer como otro hombre, con naturaleza sobre y contra el espíritu y con la esfera privada sobre y contra la esfera pública está en el centro de la insatisfacción feminista con respecto a la Antígona hegeliana, al igual que lo estaba con el centro de la insatisfacción de Beauvoir con las respuestas estándares a la pregunta “¿qué es la mujer?”. Junto con Beauvoir y la lucha por el reconocimiento, explorar los encuentros feministas con Hegel, en especial con respecto a Antígona, da inicio a preguntas filosóficas y debates sobre sexo, género e identidad que continúan hasta la actualidad. Este rastro es tanto positivo como negativo. Negativo en tanto las tres feministas consideran sus reclamos sobre sexo, género e identidad a través de la exclusión que hace Hegel como si fueran negativos. Asimismo son positivos en la medida en que los movimientos desestabilizadores del texto de Hegel, las ambigüedades de aquellos espacios en blanco, habiendo sido consciente o no de ello, reaparecen en el feminismo crítico de Mills, en el feminismo de la diferencia sexual de Irigaray y en el feminismo postmoderno de Butler. Ellos reaparecen de manera más notoria en el caso de Mills, en su apropiación consciente de la lucha por el reconocimiento, apropiación que según Hutchings representa una vuelta atrás hacia las consideraciones de Kojève (Hutchings, 2003: 102). Así también; se podría considerar que aparecen en el trabajo de Irigaray sobre la mutua dependencia de la ley divina y la ley humana dentro de la dependencia asimétrica del orden simbólico patriarcal en la exclusión de la mujer como *otro*. Finalmente también en la celebración que hace Butler de la voz contaminada de Antígona. Mills, Irigaray y Butler ejemplifican el tipo de lecturaS de los trabajos filosóficos canónicos que han sido identificados por Lloyd como en “colaboración” (Lloyd, 2000:178) Lo que aquí he querido enfatizar es que estos trabajos pueden ser otro camino de colaboración diferente al de Hegel. Este camino alternativo sigue a través del rechazo de los conceptos binarios de Mills, Irigaray y Butler con respecto a mujer/hombre, naturaleza/espíritu y privado/público como oposiciones mutuamente exclusivas pero sugiriendo diferentes conclusiones.

3.2. Hacia una filosofía feminista hegeliana

En el subcapítulo anterior se mostró que los reclamos epistemológicos, ontológicos y normativos de la crítica feminista tanto de Mills, Irigaray como de Butler persisten dentro de las sombras de las oposiciones binarias. Esto puede verse en el camino en el que los intentos por ir más allá de los dualismos jerárquicos de la tradición filosófica incluyen la referencia a un momento de trascendencia o de trasgresión que implica un “más allá”. Este “más allá” es un sitio privilegiado de ser que sirve de base al juicio feminista y que es identificado en exclusivo contraste mutuo hacia su denigrado “otro”. Para Mills este sitio privilegiado es identificado con la capacidad de auto-determinación (negatividad) en el movimiento dialéctico y en la dirección de la historia, como opuesto a la determinación por la causalidad natural. Para Irigaray y para Butler, este “más allá” es ejemplificado con la otroriedad que no puede ser conceptualizada, sino que es un gesto con miras a interrumpir la norma. Mills, Irigaray y Butler se basan en la invocación de las condiciones de posibilidad para consideraciones en torno a la mujer, al sexo y al género que están ligadas a una alteridad que escapa del ámbito de la mutua dependencia y determinación de naturaleza y espíritu. El compromiso crítico con la pregunta en torno a lo que significase convertirse en mujer aparentemente necesita la invocación de una idea de liberación de la naturaleza, de la historia y del lenguaje, así como también de los marcos conceptuales masculinos a través de los que ellas han sido entendidas tradicionalmente.

Se argumentó anteriormente lo complicado que resulta mantener conceptualmente una postura más allá de la argumentación de Hegel con respecto a la externalidad, sin caer en el mismo pensamiento binario porque lo que se construyen son nuevas barreras dentro del pensamiento y sólo se consiguen establecer nuevos valores de jerarquías. Este es el argumento que Hegel, por ejemplo, mantiene repetidas veces en la *Fenomenología* en relación a las diferentes formas de conciencia, en particular en referencia a la filosofía crítica kantiana, la cual socava su propio proyecto apoyándose en la absoluta distinción entre los ámbitos de lo heterónimo y lo autónomo (Hutchings. 2003:103). Cuando el pensamiento es definido en contraposición a la naturaleza, la estrategia de la razón se mantiene en los confines de un lado y

es siempre remarcada por una inhabilidad de captar el ámbito del otro excluido o sus condiciones de posibilidad. De esta forma, Mills puede ser acusada de confiar en una concepción irrealizable de autonomía que reinstala y subsume políticas feministas bajo la norma abstracta masculina en la libertad universalizable y de ser incapaz de comprender la historia en su actualidad. Irigaray, por otro lado, puede ser acusada de identificar a la mujer con su posición de sujeto que no puede ser ni concebida ni transformada por lo que termina dejando el mundo tal como es. Finalmente, la acusación a Butler estaría ligada a la postura que presenta, postura que termina minando la posibilidad de cualquier ética o política feminista coherente al negar cualquier fundamento estable en respuesta a la pregunta por el significado de mujer, de sexo y de género y por reducir la libertad a la arbitrariedad. El modo como el feminismo crítico, el de diferencia sexual y el posmoderno se leen y se responden entre sí desafía la misma pretensión que refutaron y en la cual sucumbió la filosofía de Simone de Beauvoir. Si bien las interpretaciones de Mills, Irigaray y Butler en torno a la Antígona hegeliana pueden ser leídas como un retorno al dualismo que ellas mismas afirman superar, ¿acaso no es posible sugerir en torno a ello un enfoque alternativo?

Tanto Mills, como Irigaray y Butler han demostrado que el trabajo de Hegel en torno a la mujer, al sexo y al género depende de jerarquías conceptuales relacionadas a la familia. Para ellas, la interpretación de la *Antígona* de Hegel lleva a la mujer fuera del ámbito de la auto-conciencia. Por supuesto, es posible afirmar, siguiendo los esquemas de estas feministas, que Hegel es culpable de algún tipo de “violencia” teórica contra la mujer. Lo que también se puede afirmar en este punto es que el trabajo de Hegel en ningún momento está dirigido directamente a mostrar el significado de ser mujer, ni especificar cómo es que se “deviene” mujer ni mucho menos. El trabajo de Hegel es en torno a una figura trágica, figura que busca simbolizar un momento crítico de la sociedad antigua griega. La aparente calma y armonía en este espacio de tiempo no es sostenible a través de la historia y; por ello, Hegel considera a este mundo antiguo griego como limitado por su propia inmediatez. Hegel se vale de *Antígona* para mostrar la polaridad dialéctica entre dos principios que configuran el mundo legal y ético: la ley humana y la ley divina, cada una de las

cuales representa una posición unilateral y parcial que debe ser superada para lograr una solución integradora. Antígona es para Hegel un excelente ejemplo de colisión trágica, en donde puede rescatarse algo positivo en ambas partes. Tanto Antígona como Creonte representan intereses opuestos y ambos contienen aspectos válidos.

Para la crítica feminista, Hegel desde Antígona, entiende que la mujer, por naturaleza, esta destinada a cumplir con la función de la realización pasiva y cuidadora de los valores familiares, mientras que su contraparte masculina debe asumir el reto de trascender de la inmediatez progresivamente natural. El hombre es el que crea un ámbito de la cultura de la acción moral libre, de la política, el arte, la ciencia religión, y la filosofía. Pero en el clima social e intelectual de hoy, este punto de vista resulta "curiosamente repugnante" y es considerado y condenado como entre los aportes más significativos de los misóginos. Sin embargo, muchas pensadoras feministas han trabajado y profundizado en la obra Hegel no sólo para descubrir "municiones para la guerra" contra el patriarcado, sino también para ayudar a arrojar luz sobre algunos debates filosóficos actuales. Sobre ello la feminista Seyla Benhabib señala:

"La filosofía de Hegel es importante porque el problema hegeliano de la relación entre la identidad y la diferencia, central en la *Fenomenología*, está en el corazón del proyecto feminista y su exploración busca crear una sociedad libre e igualitaria. Es decir, Hegel articula el problema fundamental de la sociedad contemporánea con el cual las feministas se identifican, aunque su análisis falle al señalar la "esencialización" de la diferencia sexual, así como la limitación de las mujeres a la familia" (Benhabib, 1991:84).

Desde esta perspectiva, la división del trabajo entre la esfera privada (femenina) y la esfera pública (masculina), central en la consideración de Hegel sobre la mujer, parece asimétrica. Hegel considera ilegítimamente a la mujer dentro de un estatus subordinado y degradado, insuficiente para valerse como individuo libre, plenamente racional. Sin embargo, Hegel se centra en las relaciones lógicas entre identidad y diferencia enfatizando la importancia del principio de la libertad subjetiva. Esta libertad del individuo en la sociedad moderna, ofrece a las feministas razones más que suficientes para una reflexión renovada sobre su pensamiento. El particular interés en la interpretación de la

Antígona hegeliana gira en torno al ideal de virtud ética femenina, que se reitera más tarde en su consideración del rol de la mujer en el estado moderno. Las feministas argumentan que la visión especulativa de Antígona (que desafía el mandato del rey, de Creonte) -aun cuando representa la ley divina de la familia "en oposición al derecho humano de la polis "- no logra captar la alteridad radical de su acto, su importancia como una mujer liberada de las ataduras de la obediencia paterna y política, una rebelde que representa la "revuelta de lo particular contra la subsunción en un esquema universal" (Mills, 1987:136).

La crítica feminista ve, en la explicación especulativa de Hegel, las tensiones dentro de la vida ética en el mundo antiguo pero lo hace a través del énfasis contemporáneo del valor absoluto y la primacía de la libertad moral, del individual subjetivo. Sobre esta base, el análisis de Hegel es criticado por algunas que sostienen que estos prejuicios conservadores en favor de la familia nuclear y la reclusión femenina dentro de ella, justamente muestran todas las limitaciones destructivas y naturales a las cuales la mujer se ha visto sometida. Sin embargo, otras interpretaciones insisten en que el movimiento dialéctico de la vida familiar a la sociedad civil se basa en un supuesto transhistórico de la otredad irreductible de la mujer. Antígona en contraposición a ello, surge aquí como modelo incluso para la feminidad moderna. Así, Patricia Mills, por ejemplo, afirma que Hegel "tergiversa sistemáticamente a Antígona haciendo de ella un ideal transhistórico de la mujer como esposa y madre, confinada a la familia como al ámbito de la vida animal y la inacción" (Mills, 1997:43) Por lo tanto, a diferencia incluso del esclavo dentro de la dialéctica del amo y el esclavo de la *Fenomenología* -que puede convertirse en un sujeto libre, igual a su maestro a través del trabajo y el riesgo de la vida-, la mujer aparece simplemente como una "víctima de la dialéctica", cuyo inconsciente, su inmediatez inarticulada, natural, debe ser suprimida a fin de hacer posible la trascendencia y la libertad masculina. Ella es el fantasma destinado a los márgenes del supuestamente completo sistema especulativo de Hegel. Ella es el otro, cuya condición estática, su restricción a la vida pasiva de la familia, hace posible el desarrollo de la sociedad civil para el progreso dialéctico de la cultura moderna.

En desacuerdo con las interpretaciones tanto de Mills como de Irigaray, Antígona surge como representante de la ética de la familia y no puede ser revisada sumariamente como ellas lo hacen. Las consideraciones de Hegel se basan en una apreciación compleja de la importancia de la vida familiar, lo que distorsiona si la identificación de la familia, y de la mujer, se interpretade forma negativa, como un simple límite para ser superado en el camino hacia el yo individual auténtico.

En la sección dedicada a la *Sittlichkeiten* la *Fenomenología*, Hegel aborda su noción radical de la mujer en el ámbito de la familia. Esta noción, en donde la familia es la comunidad natural ética, debería también ser comprendida como la visión característica del orden social de la cultura contemporánea impuesta para el hombre. El análisis de Hegel en la *Fenomenología* puede ser interpretado como ilustrando la situación de la mujer en sus confines dentro de las conexiones inmediatas y también puede ser interpretada como aquel modelo de relaciones humanas que se pone de manifiesto e ilustra el rol del hombre ligado a la creación y protección de los derechos abstractos aplicables a individuos hipotéticos que se asumen singularmente como ellos (Stafford, 1997:87).

En base a los derechos humanos contemporáneos, en especial en base a las teorías de tipo kantiano de la moralidad, las teorías que se centran en la igualdad abstracta de todos los seres humanos y se derivan de las posiciones morales sobre la base de los principios de la igualdad universal, fallan al no reconocer a las mujeres dentro de estas cuestiones morales. Desde estaperspectiva Starrett⁷(Stafford, 1997) afirma que, si la razón es biológica o social,el modo como el pensamiento moral de la mujer se desenvuelve surge en términos de conectividad (y espiritualidad), ya que representa el ser-con-los-otros en lugar de el ser individual-para-sí.Sin embargo, Hegel es justamente quien presenta esta figura, quien expone esta crítica de la polis griega y quien asume su superación en la *Filosofía del Derecho* y sobre todo en la *Estética*.

⁷ Stafford se sirve de los aportes de Shari Neller Starrett debido a que no se halla de lado de las lecturas feministas que comprenden el confinamiento de la mujer a la familia y la ley divina como una forma de opresión. Para ella el análisis hegeliano sobre la mujer permite dar muestra de lo que ella denomina „relaciones críticas“ en donde el concepto de familia se radicaliza para convertirse en multi-generacional dentro del camino „dramático“ en el cual se halla.

Con ello no quiero mostrar que la figura propuesta en la *Filosofía del Derecho* sea mejor, considero que justamente Starret no toma en cuenta esta figura porque, si bien es su superación, es aún más notorio el rol de esa mujer dentro de la sociedad contemporánea. En ella, se insiste en que la familia en la cultura moderna cumple la función de facilitar la educación de los individuos libres y ciudadanos del Estado, pero no permite que la mujer adopte la posición de liderazgo intelectual y espiritual.

Cuando Hegel se refiere a la mujer como “la eterna ironía” en la vida de la comunidad en la *Fenomenología* y reproduce esta consideración en los *Elementos de la Filosofía del Derecho* no expulsa el género de la historia del espíritu, sino que reconoce la construcción del género de la esfera privada como si este fuera un reto constante al extremo particularismo de la sociedad civil y a la autoridad supuestamente neutra y abstracta de la ley. De ello se deduce, no obstante, que la consideración de Hegel con respecto a la posición de la mujer en la vida ética contemporánea es autorizada por una referencia a una esencia femenina transhistórica y por ello este reclamo pierde validez. En primer lugar, porque disfraza un grupo de reclamos activos desde la perspectiva particular de las relaciones sociales modernas como un grupo de reclamos fundados en el universal, en la esencia transhistórica femenina. En segundo lugar, porque esta perspectiva no fue la única posible aun dentro del contexto histórico de Hegel y no fue compartido por sus contemporáneos. En tercer lugar, se niega la posibilidad del espíritu cambiando su forma y el ser del mundo creado en el cual no fueron nunca más un grupo de verdades parciales.

La “violencia teórica” en este análisis surge debido al lugar que le asigna Hegel a la mujer en las relaciones sociales modernas en el grado en el que él presenta su visión parcial, fundada en su propia identidad relativa (identidad y no-identidad) con su tiempo y lugar, como una prescripción universal. Sin embargo, muy aparte de los reclamos sobre la mujer en la *Filosofía del Derecho* se demuestra una interdependencia y una tensión entre las relaciones sociales pre-modernas y modernas –la paradoja a la que Carole Pateman se

refiere como “contrato sexual”⁸ - ya que se articula una variedad de posiciones prescriptivas, que son vitales en la articulación del feminismo social y la teoría política. La validez de la consideración de Hegel sobre el rol de la mujer tiene que desaparecer cuando las condiciones que fundamentan su validez se hayan transformado. Tanto el sujeto como el objeto de conocimiento hallarían así un potencial cambio. Pero lo que permite el aporte de Hegel es dar cuenta del equívoco en el caso con respecto al rol de la mujer. Este equívoco permite evidenciar el entendimiento parcial de la posición de la mujer y el cómo se convierte cada vez menos sustancial para la comprensión del espíritu y para sus formas de auto-entendimiento tanto en la ciencia como en la filosofía. Su posición, por lo tanto, se ha vuelto menos capaz de ser reconocida o compartida para los actuales o potenciales lectores de sus argumentos. Con esto no quiero decir que se buscan excusas para salvaguardar a Hegel, sino muy por el contrario, es un intento por entender las condiciones para la producción de verdad ya que no son ni fijas ni arbitrarias, sino una cuestión que cuentan con un potencial complejo del ser auto-cambiante, auto-interpretativo.

El feminismo hegeliano al cual me refiero, basándome en el trabajo de Hutchings, tiene muchas características que se superponen con la trayectoria de la filosofía feminista que se identificó inicialmente como feminismo crítico, de diferencia sexual y posmoderno. Se puede clarificar la naturaleza de este feminismo hegeliano observando a su vez el modo cómo se superpone y se distingue de otros enfoques feministas. Haciendo esto se hace evidente que las diferentes pensadoras feministas que comparten suelo con el hegelianismo difieren unas de otras pero en algunos aspectos complementarios.

El feminismo crítico, por ejemplo, es el más hegeliano en su concepción de la acción humana y en su reflejo mediado a través de las relaciones sociales y materiales. Su consecuente rechazo de la noción de acceso “inocente” al conocimiento del mundo aparte de una posición dentro de él, guarda un

⁸Carole Pateman desarrolla un análisis de la Teoría del Contrato Social partiendo de que la polaridad público-privado no puede ser pensada separadamente. El discurso académico privilegia el espacio público, cuenta la mitad de la historia: que de un hipotético pacto original entre hombres libres e iguales surge un nuevo orden social, civil y político. La autora pone acento en la necesidad de explicar cómo se establece y mantiene la esfera privada, de ahí su empeño por contar la otra mitad de la historia: la historia del contrato sexual como diferencia política.

concepto de crítica immanente. El feminismo crítico surge desde Hegel pero da un giro normativo y extrapola una dirección necesaria a la historia inherente dentro del transhistórico punto de vista del juicio. Este feminismo crítico reinventa un dualismo que Hegel estaba tratando de superar en su crítica a Kant. El feminismo crítico, del tipo ofrecido a través de Mills, oscila entre lo plenamente hegeliano y la posición casi kantiana cuando se trata del significado de crítica. Este enfoque lucha con dos tentaciones en relación a las consideraciones del juicio. Por un lado, con la tentación de invocar al universal, con los principios racionalmente morales que sirven de base crítica a la opresión de las mujeres. Por otro lado, lucha contra la tentación de hacer desu punto de vista feminista *el* punto de vista feminista. En el primer caso, se le hace difícil distinguir entre los alcances racionalistas y los significados universalizables de libertad y emancipación tanto de hombres como de mujeres. En el segundo caso, puede encontrarse en riesgo de caer de nuevo en el entrampado familiar de homogeneizar la experiencia y los intereses de la mujer. Cuando una de estas tendencias predomina, el filósofo se ve, contrario a la posición de Hegel, tentado a fundamentar su discurso en algo más allá de la complejidad de su propia identidad y no-identidad con el espíritu y termina presumiendo la autoridad de su discurso antes del reconocimiento de los demás.

En cuanto al feminismo de la diferencia sexual, como ya se ha observado anteriormente, se puede mencionar que surge presentándose como una categoría muy amplia. He mencionado los argumentos de Irigaray que atacan la principal importancia de la diferencia sexual en las consideraciones de la subjetividad individual y el juicio, empero no arremete contras las consideraciones que tratan al sexo como una categoría dada, como una categoría biológica. Este feminismo de la diferencia sexual comparte ciertos fundamentos con el feminismo hegeliano precisamente al enfatizar la significancia ontológica de la diferencia sexual y la materialidad de su perpetuación, ya sea a través de las arraigadas estructuras lingüísticas, psíquicas, económicas, sociales, legales o políticas. Sin embargo, claramente se observa cómo el feminismo de la diferencia sexual comprende implicaciones distintas dentro de las estructuras que analiza y expone. Irigaray, no obstante,

se encuentra mucho más próxima al hegelianismo al trazar las líneas divisorias dentro del orden simbólico patriarcal cuando demuestra el modo cómo las condiciones de posibilidad vuelven a perseguir la eterna ironía de lo femenino. Irigaray sugiere desde esta crítica que las feministas deben trascender para no permanecer dentro de los términos del orden patriarcal simbólico e ir hacia una alternativa radical. Esta alternativa de alteridad radical es alineada al hegelianismo. Para el hegelianismo feminista no existe un camino hacia la ética o política feminista fuera de las identidades relativas que existen dentro de las múltiples estructuras (subjetiva y objetiva) de la vida ética contemporánea en la que tanto hombres como mujeres están inmersos.

El feminismo posmoderno representado expuesto aquí desde los aportes de Butler, está profundamente comprometido con la pregunta: ¿cómo es que la diferencia sexual, dentro de otras diferencias, está producida y cuáles podrían ser sus implicaciones éticas (morales y políticas)? El trabajo de Butler presenta fuertemente, si bien no por completo, características hegelianas. El hegelianismo es evidente en su negativa al distinguir entre sexo y género y en la inmanencia de su noción de crítica. El rechazo de la distinción de sexo/género sigue la tradición hegeliana de izquierda al afirmar la identidad y no-identidad del ser natural y social, orgánico y espiritual. Además, la crítica de Butler a Irigaray señala que ella reinventa las oposiciones binarias en su invocación a la alteridad radical y que ésta es una argumentación que evoca a Hegel. Sin embargo, la celebración de Butler sobre la ruptura del orden normativo, en su discusión que refiere a la voz “contaminada” de Antígona, sugiere la posibilidad de una crítica que no es inmanente. En este sentido, lo que se argumenta en la discusión sobre Butler como residuo de la externalidad o alteridad radical continúa siendo invocado en el ideal de la de rendimiento de la autora que rompe la norma o promulga lo imposible.

La característica clave para hablar de una filosofía hegeliana feminista emerge por encima de estas consideraciones. En términos ontológicos, este feminismo hegeliano rechaza las distinciones radicales entre el ser natural y el ser social y toma seriamente la diferencia sexual. No trata, empero la diferencia social como ontológicamente uniforme. Su reclamo es un progreso que no puede ser

garantizado y es sólo posible en la medida en que surjan las bases de una autoridad a través del compromiso intersubjetivo concreto.

Existen diferentes intereses que tanto feministas de la diferencia sexual como posmodernas comparten con respecto a la negación de Hegel de una alteridad radical. Se ha argumentado que Irigaray argumenta que el bloquear la alteridad radical significa presumir o inaugurar una economía de equivalencia dentro de los individuos o en otras palabras, reducir distinción y diferencia específica a la "mismidad". Sin duda, un feminismo hegeliano tiene como premisas ideas comunes de conexiones actuales o en potencia.

La pregunta para el feminismo es saber si la noción de identidad y no-identidad simultánea permite la percepción y la comprensión de la diferencia entre los sexos y entre las diferencias de diferentes hombres y diferentes mujeres. Se puede decir que apoyarse en una noción de alteridad sólo cierra la posibilidad de reconocer las diferencias o de identificar las condiciones de posibilidad para tal reconocimiento. La radical otroriedad sólo puede operar como un ideal de la razón kantiana, un imperativo moral abstracto. En oposición a ello, el feminismo hegeliano está relacionado a un compromiso con los otros, que no puede ser descartado de antemano.

3.3. Una arqueología de la Antígona hegeliana

A pesar de la diversidad de valoraciones que han surgido en torno al punto de vista de Hegel sobre la mujer y la familia desde su interpretación de la *Antígona* de Sófocles, las tres autoras que se han analizado en el presente trabajo muestran una preocupación común concerniente a la pregunta por lo que significa ser un sujeto femenino en el mundo contemporáneo. Todos estos enfoques parten de la validez auto-evidente y de la primacía del principio de la libertad subjetiva universal. Todas sus críticas no se derivan de cualquier desacuerdo en cuanto a la condición de la mujer como sujeto no libre, sino de los puntos de vista divergentes en cuanto a la forma en que los principios esenciales son demostrados como pertenecientes a la mujer. Por lo tanto,

algunas feministas, equiparan la liberación de la mujer con el reconocimiento de que el género es accidental, ya que parece poner de relieve la diferencia entre mujeres y hombres, y por excluir, precisamente, de aquellos ámbitos en los que el pensamiento racional y la acción son más plenamente explícitos. Otras sostienen que, a pesar de su punto de vista conservador sobre la mujer y la familia, hay motivos para considerar que Hegel muestra una estimación positiva de la mujer. Por otro lado, las feministas a favor de la diferencia que desean localizar la verdadera subjetividad de la mujer en sus rasgos exclusivamente femeninos y potencialidades en sus poderes de intuición y emoción - conexión más profunda con la naturaleza, capacidad para un "cuidado" en lugar de una formada respuesta abstracta racional a las dificultades éticas – encuentran en Hegel un soporte a esta visión, al afirmar que su énfasis en las diferencias de género significativas ofrece un medio para una verdadera liberación de la mujer compatible con su papel tradicional como centro de la vida familiar. Este punto de vista, opuesto a las consideraciones de las diferencias femeninas particulares, prueba que para Hegel las mujeres no son más que el inferior "otro" de la subjetividad del hombre libre.

¿Cómo es posible este amplio interés en el pensamiento de Hegel, si éste trata cuestiones diametralmente tan opuestas a las propuestas por el proyecto feminista? Tal vez se encuentra la respuesta localizando este proyecto dentro de la problemática general de la cultura contemporánea. La demanda intelectual y práctica en todas las sociedades occidentales de hoy se fundan en el reconocimiento de todos los individuos como sujetos iguales y libres. Sin embargo, este objetivo se ha vuelto cada vez más ambivalente, ya que la verdadera libertad puede significar el logro de la igualdad racional plenamente universal, independientemente de las diferencias naturales/culturales entre las personas pero también puede significar el reconocimiento de esas diferencias naturales/culturales, como dignas de ser preservadas y respetadas. Los diversos debates en torno a estas consideraciones sólo han dado como resultado la polarización de numerosas perspectivas.

En la filosofía de Hegel la relación entre la especificidad del género femenino y la libertad humana universal están sutilmente desarrolladas, tanto en el contexto de la cultura griega clásica así como en el Estado moderno cristiano.

Lo que uno no encuentra en Hegel, sin embargo, es que el aislamiento abstracto del principio de la libertad subjetiva, o el de cada momento dentro de ese concepto, afecte a las discusiones contemporáneas. La dificultad para la visión feminista se halla al intentar acercar el trabajo de Hegel desde el interior de una u otra definición actual de la identidad femenina, desde las mismas abstracciones y dicotomías. Desde allí es que las mismas dificultades para un relato coherente de la libertad femenina son "descubiertas", como una cultura más amplia impregnada en lo contemporáneo. En consecuencia, se encuentran por un lado, un grupo de feministas que aplauden el denominado "liberalismo" de Hegel y; por otro lado aquellas que lo condenan por su falta del mismo. Se hallan feministas que enfatizan la importancia de las distinciones de género en sus consideraciones de la evolución de la libertad y otras que lo condenan precisamente por la misma razón.

Pero si el pensamiento de Hegel consiste en arrojar luz sobre la reflexión feminista actual, lo que se necesita es un enfoque que respete la integridad dialéctica del proyecto especulativo, en lugar de interpretaciones que partan de la suposición de que tal proyecto, de hace mucho tiempo, ya ha sido desacreditado. Un diálogo entre un feminismo que represente una mentalidad más abierta y las consideraciones de Hegel sobre las mujeres y la familia podría ser fructífero. Se debe tener en consideración que las preocupaciones feministas tienen equivalencias en muchos rasgos con la sociedad contemporánea. Asimismo, las observaciones de Hegel han recaído sobre la identidad de la mujer y su rol en la sociedad en un contexto específico que ha servido para aclarar cuestiones más amplias sobre la naturaleza y los límites de la vida ética en relación a la sociedad civil y al Estado.

Desde la perspectiva contemporánea, es por ahora muy claro que ninguna deificación simplista de la libertad radical individual, en cualquier contexto, puede resolver el aporía intelectual, ética y política a la que su búsqueda ha llevado, sin embargo, no es menos evidente que este principio es la base espiritual sobre la cual se basa la cultura moderna— y tal vez incluso post-moderna—. Lo que se necesita por lo tanto, es una re-contextualización de este principio por medio de un pensamiento que reconozca su centralidad a nuestro auto-entendimiento contemporáneo mientras ofrece un medio por el cual se

examinen sus propios límites y la relación apropiada con otros momentos esenciales de la realidad humana. En el contexto del pensamiento feminista, esto significaría que se plantee la cuestión de si es sostenible investigar libremente la libertad personal, individual y los derechos de las mujeres o cualquier otra categoría de la humanidad como un ideal aislado, dadas las evidentes contradicciones en las que ha caído el principio general de libertad subjetiva en la práctica. Por otro lado, las preguntas sobre la relación de la mujer con la vida familiar y su aspiración legítima a ser miembro de derecho pleno en la sociedad civil y ciudadano activo de un Estado serían necesarias consideraciones que se deberían traer a la luz de esta crítica.

Los fenómenos sociales actuales ya hablan de estos asuntos, los individuos buscan soluciones dentro de sus propias vidas a las tensiones irresolubles, que son una adhesión acrítica a los valores individuales de la vida familiar y la libertad individual general. Ahora nos encontramos en una etapa en donde el principio de la libertad subjetiva en la cultura es totalmente explícita - en donde la "historia" como Hegel la entendió ya ha terminado y donde, como consecuencia paradójica, tanto la vida dentro de la familia así como las relaciones e instituciones en la esfera pública están profundamente comprometidas. Hegel insiste en que la vida ética sustantiva (que él representa a través de la mujer en la familia) y la esfera de la libre expresión individual (representado por el hombre en la sociedad civil) deben ser preservadas para que se mantenga una genuina comunidad ético-política encuentra escaso apoyo entre las pensadoras feministas. Todavía las feministas, que critican a Hegel por no conceder a las mujeres un lugar en el progreso dialéctico hacia la libertad, o que argumentan que porque las mujeres se identifican principalmente con la esfera familiar no son libres, pueden encontrar motivos para una crítica penetrante a los valores contemporáneos insistiendo en la dialéctica de Hegel de la interdependencia en el ámbito de lo "natural" de la vida ética (la familia) y la esfera de la sociedad (civil y Estado) donde el progreso "histórico" ha sido promulgado hacia la libertad auto-consciente.

En un marco en donde los escépticos posmodernos deconstruyen todas las categorías especulativas y en donde las nociones de liberación femenina o la diferencia de género se hallan a sí mismas dentro de los restos de la historia

del pensamiento logocéntrico, se pueden hallar oportunidades para nuevas introspecciones. Tal vez dentro de esta denominada "post-historia" el único que puede ver lo "a-histórico" en este contexto es Hegel. Los momentos éticos inmediatos de la cultura moderna que logran el reconocimiento pleno y la integración dentro de la dialéctica histórica de la que las mujeres se quejan de haber sido excluidas.

Las declaraciones escandalosas de Hegel con respecto a las mujeres, que hacen de ellas carecer de capacidad para la educación o para participar en la política y asimismo, su determinación por mantener a la mujer en el nivel dialéctico de la condición de la mujer griega (Antígona) deben considerarse en el contexto de su proyecto general. Sería del todo erróneo e inexacto atribuir estas características ofensivas a su pensamiento conservador o a una determinación sexista que sólo busca preservar el poder patriarcal sobre la feminidad. Hegel fue claro al afirmar que las mujeres son de hecho las personas jurídicas que poseen derechos abstractos, y que son seres éticos capaces de tomar decisiones morales. No son en ninguna medida comparables a un esclavo, que ocupa un lugar transitorio en la dialéctica entre naturaleza y libertad, y para quienes el riesgo de la vida en la lucha por el reconocimiento es determinante para su identidad como auto-conciencia libre. Sin embargo, argumenta que los conceptos "persona" y "sujeto moral" son abstracciones, que reciben su actualidad concreta sólo cuando se les da la verdadera representación en las instituciones sociales de la vida moderna, es decir, en la familia y en la sociedad civil.

Hegel fue muy crítico con la tendencia individualista "atomista" que prevalecía en su tiempo y se abstuvo de cualquier visión de una sociedad libre como mero agregado de las personas particulares, todas funcionando como productores económicos y consumidores de recursos. Si la libertad es actualizar el Estado, este debe armonizar con las exigencias de la libertad individual y el interés propio privado con la idea de una política común. Así, en el estado totalmente real, los individuos que surgen no son restringidos por las instituciones sociales por realizar su plena libertad y, por el contrario, se sostienen por medio de esas instituciones en el ejercicio de esa libertad.

Hegel no niega el estado de espiritualidad libre a la mujer pero insiste que en la vida ética no se concilian los principios igualmente esenciales de la sustancialidad ética y la libertad subjetiva moderna. La primera, está encarnada en las instituciones sociales, en el hábito del sentimiento, la confianza y la tradición y la segunda en las instituciones que apoyan la búsqueda del interés privado y la autonomía económica. Liberar a los seres espirituales, por lo tanto, debe cumplir con estas dos funciones esenciales, distintas pero complementarias, como espíritus movidos hacia su plena auto-expresión. La mujer representa la espiritualidad que se mantiene en la unidad como el conocimiento y voluntad de lo sustancial y por ello, Hegel le asigna la función de guardiana de la ética tal y como aparece en la vida familiar. En aras del bienestar del Estado de la comunidad ética, que es el vehículo de la libertad, la mujer está obligada a ocupar una posición fuera de las luchas del espíritu en su desarrollo histórico hacia esa libertad. Él justifica esta división espiritual al insistir en que hay diferencias naturales entre hombres y mujeres, de tal manera que cada uno es adecuado por naturaleza y de hecho tiene una vocación en la razón misma, por el papel que desempeñan.

La intención de Hegel no es entonces degradar a las mujeres, ofrecerles nada más que los pequeños papeles “en el gran drama del espíritu”. Su preocupación no está ligada a la mera individualidad o personalidad particular, sino más bien a mostrar cómo las personas podrían dar mejor expresión a la realidad del espíritu en el mundo (Sattford, 1997:29). Pero estas consideraciones éticas sólo validarían la estimación de Hegel para mostrar la exclusión habitual de la mujer de la esfera de la evolución intelectual y política.

Sin embargo, desde nuestra perspectiva actual, con la emancipación de las mujeres de todas las restricciones familiares y el desmantelamiento de muchas instituciones tradicionales sociales y políticas puede parecer que la visión de Hegel no tiene nada que contribuir a los debates contemporáneos. Después de todo, a pesar de su insistencia en la necesidad racional de las mujeres a seguir estando dedicadas a asuntos de familia, éstas ocupan hoy un número creciente de cargos públicos e incluso los mismos roles femeninos tradicionales se han modificado notoriamente. No obstante, es sabido que la sociedad contemporánea no puede funcionar adecuadamente si cada uno asume un

lugar en la sociedad civil y abandona totalmente la esfera de la vida familiar al capricho individual y a las preferencias personales contingentes. La reflexión en este punto, versa en torno al equilibrio al que se debe aspirar con respecto al pensamiento de Hegel y a las posibilidades que este ofrece para abordar estos fundamentos.

La consideración de Hegel de la vida ética afirma la igual importancia tanto de lo "sustantivo" como de lo "reflexivo" de los principios éticos y defiende una necesaria diferenciación social de funciones para dar cabida a esa dualidad. Pero sostiene además que el principio reflexivo de la libertad individual subjetiva es el principio característico del mundo moderno y que la realización de dicha libertad del individuo se logra mediante la participación en la sociedad civil.

Teniendo en cuenta estos factores, se pueden discernir los fundamentos hegelianos para entender la visión de la mujer contemporánea y su patrimonio tradicional como opresivo. Las feministas suelen caracterizar sus experiencias culturales como análogas a la «esclavitud», y abogan por una apropiación revolucionaria del poder de sus opresores masculinos como un medio hacia la liberación. Sin embargo, tal entendimiento de la opresión sólo puede surgir sobre la base de una certeza anterior de que las mujeres ya están en libertad en la actualidad, que son seres iguales. Nuestra actual preocupación por la liberación individual- y su reverso, la opresión - sería inconcebible, en ausencia de los principios y las condiciones enunciados en el pensamiento especulativo de Hegel.

La situación para la mujer moderna es complicada por el hecho de que en su capacidad como ser ético, intrínsecamente libre, ha funcionado tradicionalmente para crear y sostener la esfera de la "sustancialidad ética", bajo la premisa de que sin ella se derrumbaría la vida en la sociedad civil y en el Estado. Se reconoce aún en la actualidad, la demanda universal de igualdad de acceso al ámbito de la libertad subjetiva. El orden político no puede prescindir de las funciones vitales éticas que aporta la familia. Hegel estaba ansioso por hacer una conexión entre la mujer del siglo XIX y su absorción en la vida familiar, y su aptitud aparentemente natural a un rol "abnegado". Empero,

él era muy consciente de la mediación cultural de las distinciones de género, entonces ¿por qué insistir en las diferencias fundamentales de género dentro de este contexto particular? El argumento se puede basar en que Hegel quería preservar a toda costa la dialéctica de los principios de la sustancialidad ética y la libertad subjetiva en la sociedad moderna y no la reclusión categórica de las mujeres a los contextos de la familia. En la práctica, alguien tiene que ocupar la posición de guardián de la sustancialidad ética y de preferencia debe ser alguien cuyanaturaleza se adapte mejor a esa responsabilidad. Para Hegel, el potencial de la mujer parecía haberse desarrollado mucho en esa dirección, pero que ese alguien deba ser necesariamente mujer no es algo esencial para la lógica de su posición.

En la sociedad contemporánea se enfatiza la primacía de la libertad subjetiva y cualquier papel social que limite o restrinja el potencial del individuo para la autorrealización parece incompatible con una plena identidad humana. Para Hegel, en cambio, el principio de la libertad subjetiva es abstracto y menos destructivo en tanto anclado en la vida sustancial ética. Esta vida ética inmediata - la vida de las relaciones personales, las prácticas consuetudinarias, la confianza y la virtud habitual - es la base que sostiene el principio abstracto de la autonomía individual (moral) y permite la realización de la vida ética en el Estado:

“Lo ético no es abstracto como el bien, sino real en sentido intensivo. El espíritu tiene realidad y sus accidentes son los individuos. Por eso, en lo ético siempre son posibles dos puntos de vista: o bien se parte de la sustancia o bien se procede atomísticamente, ascendiendo desde la individualidad como fundamento. Este último punto de vista es carente de espíritu, porque sólo conduce a una composición. Pero el espíritu no es nada individual, sino unidad de lo individual y de lo universal” (Hegel, 2000: 263).

Las preguntas sobre el significado y la validez de los reclamos sustantivos concernientes a la vida ética y a sus implicaciones en la ciencia o en la política no son resueltas de antemano. Así tampoco las preguntas prescriptivas sobre el modo de apropiamiento que dirigen a la opresión de las mujeres tampoco son zanjadas a priori. Sin embargo, se puede afirmar que la propuesta hegeliana es un proyecto que enfatiza la inherencia intersubjetiva en el mismo proceso así como en el resultado y que su penetración en el mundo requiere de

un reconocimiento. Las filosofías feministas expuestas anteriormente emprenden sus análisis desde su propio auto-entendimiento de las categorías hegelianas en torno a la mujer pero expresan, al ahondar en sus críticas, que el proyecto hegeliano representa introspecciones necesarias y válidas que son pragmática y políticamente fundamentales para la filosofía feminista.

En términos hegelianos, el desafío para la sociedad contemporánea - y tal vez sobre todo para el feminismo - es conciliar la articulación radicalmente explícita del principio de la libertad atómica, la libertad individual, con la intuición de que este principio no puede ser la única base para la comunidad política.

Conclusiones

1. La interpretación de Hegel de la *Antígona* de Sófocles ha sido presentada aquí como eje clave para comprender los análisis feministas de Mills, Irigaray y Butler en torno al conflicto de intereses entre lo particular y lo universal y para mostrar que, más allá de sus diferencias, todas ellas parten de un mismo sustento teórico que las hace partícipes de lo que aquí se denomina: feminismo hegeliano.
2. Se ha mostrado que, aunque las interpretaciones de Hegel recaen en las oposiciones binarias que buscaban superar, han sido de notable influencia para dar pie a nuevas preguntas filosóficas sobre sexo, género e identidad que han surgido en la ética contemporánea.
3. El modo como el feminismo crítico, el de diferencia sexual y el posmoderno son leídos y se responden entre sí desafía la misma pretensión que refutaron y en la cual sucumbió la filosofía de Simone de Beauvoir. Las interpretaciones de Mills, Irigaray y Butler en torno a la *Antígona* hegeliana se comprenden como un retorno al dualismo pero sugieren a su vez un enfoque alternativo que da cabida a nuevas concepciones sobre la mujer desde categorías hegelianas.
4. Siguiendo los esquemas de estas feministas, es posible afirmar que Hegel es culpable de algún tipo de “violencia teórica” contra la mujer. No obstante, he enfatizado en que el trabajo de Hegel no está dirigido a mostrar el significado de ser mujer, ni a especificar cómo es que se “deviene” mujer.
5. La presentación que hace Hegel en torno a *Antígona* es una interpretación de esta figura trágica y busca simbolizar un momento crítico de la sociedad antigua griega. Hegel se sirve de ella para mostrar la polaridad dialéctica entre dos principios que configuran el mundo legal y ético: la ley humana y la ley divina, cada una de las cuales representa una posición unilateral y parcial que debe ser superada para lograr una solución integradora.

6. La consideración de Hegel con respecto a la posición de la mujer en la vida ética contemporánea ha sido autorizada por una referencia a una esencia femenina transhistórica y por ello este reclamo se considera como carente de validez. En primer lugar porque disfrazaba un grupo de reclamos activos desde la perspectiva particular de las relaciones sociales modernas como un grupo de reclamos fundados en el universal, en la esencia transhistórica femenina. En segundo lugar, porque esta perspectiva no fue la única posible aun dentro del contexto histórico de Hegel y no fue compartido por sus contemporáneos. Y en tercer lugar, porque niega la posibilidad del espíritu cambiando su forma.
7. Se concluye que la concepción de Mills sobre la Antígona hegeliana está enmarcada por una crítica a la teoría dialéctica de Hegel pero cae inevitablemente en un programa irrealizable que busca instaurar una autonomía que reinstale y subsuma políticas feministas pero desde la norma abstracta masculina y desde una libertad universalizable.
8. El error de Irigaray es querer identificar a la mujer dentro de una división de género y de labor ética. Esto sólo refuerza una consideración sobre el significado primario de sexo y género así como la exclusión de la mujer. Irigaray no da cuenta de que el texto hegeliano no presenta una diferencia sexual *per se*, sino más bien parte de igualar al hombre y a la mujer como seres espirituales.
9. El aporte de Butler se ha mostrado como el más difícil de comprender. Difícil porque rechaza el status ontológico de las categorías de determinación y de auto-determinación y por lo tanto se le acusa de estar ligada a una postura que termina minando la posibilidad de cualquier ética o política feminista coherente al negar cualquier fundamento estable en respuesta a la pregunta por el significado de mujer, de sexo y de género y por reducir la libertad a la arbitrariedad.
10. Se concluye que las tres consideraciones trabajadas vislumbran las argumentaciones de Hegel sobre el rol de la mujer como válidas en tanto sea posible fundamentar su desaparición, en tanto los fundamentos de

su importancia se hayan transformado. Sólo así será posible que tanto el sujeto como el objeto de conocimiento hallen un potencial cambio.

11. Lo que permite el aporte de Hegel es dar cuenta de su equívoco con respecto al rol de la mujer, evidenciar su entendimiento parcial de la posición de la mujer y el cómo se convierte cada vez menos sustancial para la comprensión del espíritu y para sus formas de auto-entendimiento tanto en la ciencia como en la filosofía.
12. La propuesta feminista por una noción de alteridad sólo cierra la posibilidad de reconocer las diferencias o de identificar las condiciones de posibilidad para tal reconocimiento. La radical otroriedad solo puede operar como un ideal de la razón kantiana, como un imperativo moral abstracto. En oposición a ello, lo que se busca es un feminismo comprometido con los otros, que no pueda ser descartado de antemano y que se sustente en la demanda intelectual y práctica en todas las sociedades de hoy: en el reconocimiento de todos los individuos como sujetos iguales y libres.
13. La propuesta de Hegel está centrada en las relaciones lógicas entre identidad y diferencia. El énfasis en el principio de la libertad subjetiva ha ofrecido a las feministas las herramientas para una reflexión sobre el ideal de virtud ética femenina.
14. Si el pensamiento de Hegel puede arrojar luz sobre la reflexión feminista actual, lo que se necesita es un enfoque que respete la integridad dialéctica del proyecto especulativo, en lugar de interpretaciones que partan de la suposición de que tal proyecto ya ha sido desacreditado.

APENDICE

Recepción e influencia de Antígona en la Alemania del siglo XIX

Este pequeño apéndice servirá para comprender el porqué de la importancia de la *Antígona* de Sófocles y sus repercusiones en la Alemania del siglo XIX. Si bien esta obra ha sido traducida, readaptada e interpretada desde distintos ámbitos a lo largo de la historia, el principal interés aquí girará en torno a comprender la fascinación suscitada por esta tragedia en este período. Para ello, es necesario conocer los aportes de diversos autores en torno al tema y los ejes sobre los cuales versa la discusión y crítica con respecto a la obra.

Hace aproximadamente dos siglos y medio la *Antígona* de Sófocles fue llevada al teatro. Desde entonces ha servido como eje temático en diversas discusiones y en diversos estudios críticos. Si bien este fenómeno no ha abarcado todos los ámbitos del conocimiento en todos los momentos de la historia, su repercusión en filosofía, política, psicoanálisis y recientemente en investigaciones feministas ha significado un punto crucial de referencia.

El interés por la tragedia griega en este siglo es notorio y evidente. Desde el teatro inglés hasta el idealismo alemán, *Antígona* se muestra como una obra particularmente prominente. Las obras de Friedrich Hölderlin y G.W.F. Hegel son un claro ejemplo de esta importante repercusión en la Alemania del siglo XIX. Más tarde, ya en el siglo XX la traducción de Hölderlin sirve a Martin Heidegger para explorar el mundo griego. Hegel, por su parte, es el responsable de haber convertido la obra de Sófocles en un problema interpretativo y en ocasionar las futuras objeciones en la crítica feminista.

Las versiones e interpretaciones trabajadas en esta etapa han hecho de *Antígona* una obra especialmente potente en cuanto a temas como la muerte, la existencia, hermandad, la ley humana y la ley divina y la libertad. Todos

estos temas englobaron este gran clímax entre muchos románticos alemanes y, asimismo, despertaron este peculiar interés entre los filósofos del siglo XIX.

De todas las criaturas terrenales, Antígona tiene "la más fraterna de las almas" (invocación de Goethe de ella en su *Himno de Eufrosine* de 1789), ella encarna la hermandad, la apertura, la línea del inexpresable juego del trabado de la esencia última de la identidad. *Antígona* anuncia y asegura la percepción de las prioridades en el núcleo del idealismo y el romanticismo. Muestra el nudo esencial de la dialéctica. Sólo hay una relación, un modo de encuentro en el cual el sí-mismo conoce su ser en otro, en donde las polaridades kantianas, fichteanas, hegelianas se hacen una. La relación es la de hombre y mujer, esta relación es la que resuelve la paradoja de la enajenación inherente en toda sexualidad, más específicamente entre hermana y hermano. En el perfecto entendimiento entre hermano-hermana es como ambos son superados y trascienden a lo absoluto de la relación en sí-misma. Es aquí en donde el alma entra como en un espejo para encontrar la perfecta concordancia en la homología autónoma. Esta hermandad (*sisterliness*) es privilegiada ontológicamente más allá de toda otra postura humana. La forma aquí mencionada recibe una expresión suprema y eterna en la obra de Sófocles.

Otro punto que se debe tener en consideración es la muerte de Polínices, para ser más exactos el entrapado de vicisitudes que engloba su entierro. Si bien en Alemania cobra mucha importancia esta figura de *Antígona* en los estudios filosóficos de Hegel y en la poesía de Hölderlin, no se debe olvidar la importancia que adquiere unos años antes en Francia. Siguiendo con los cambios que aseguraba la Revolución Francesa, desde la difusión del trabajo de Jean-Jaques Barthelemy *Le Voyage du jeune Anacharsis (1788)*, *Antígona* adquiere un significado relevante en el plano pedagógico. Esta obra de magnificencia didáctica aborda el mortal lamento de Antígona, hace una reconstrucción topográfica de la moral de la Grecia de Pericles desde los ojos de un viajero. No aborda la temática de la hermandad antes mencionada, sino más bien, describe la muerte, el lamento y la libertad de Antígona. Esta obra ha sido una importante fuente de investigación y tuvo un notorio eco en el helenismo romántico y en general a lo largo del siglo XIX.

Antígona plantea la posibilidad de morir desde el diálogo inicial de la obra al oponerse a los mandatos de Creonte. Son las consecuencias de su muerte las que no sólo muestran una resolución fatal sino también un elemento vital para el acto trágico, el cual contribuye a la total cohesión y al más amplio significado de la obra. A diferencia de otras tragedias, la muerte aquí no es una consecuencia mostrada al final sino más bien el eje y el motor de la obra. Es sólo a través del cumplimiento de la finalidad de la muerte como se comprende la forma completa y el valor de lo que puede determinar la vida individual. Antígona acepta su muerte y más que eso, en vez de esperar su lento perecer muestra su último gesto de autonomía al suicidarse. Este acto fue fundamental para Hegel al analizar la auto-conciencia.

En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel escribe sobre el modo esencial por medio del cual un sujeto adquiere reconocimiento, subjetividad: sacrificando su propia existencia. Este conflicto es el que forma parte de las bases de la eticidad o sustancia ética. La discusión en torno a la obra generada por Hölderlin sigue esta línea. Para Hölderlin esta articulación lingüística de diferencias irresueltas sólo pueden culminar en muerte. Sólo en tanto el conflicto sea puesto en escena de esta forma es posible ver a Antígona como la heroína de la autonomía que representa el esfuerzo por mantener sus valores y subjetividad oponiéndose a las fuerzas de la ciudad. Llega hasta a sacrificarse a sí misma con tal realizar esta autonomía. Tanto Hegel como Hölderlin se sienten atraídos frente a esta obra debido al posicionamiento de la mujer y la muerte, temas que enmarcaban numerosos conflictos a principios del siglo XIX.

Un último punto que se debe tomar en consideración sobre el predominio de Antígona en este siglo es el trabajo realizado por Goethe de la obra en el plano teatral. Aunque la puesta en escena en 1808 y en 1809 no tuvo mayor éxito, su triunfo en 1841 la puso en un lugar destacado en la historia del teatro alemán. Antígona causó tal repercusión y por supuesto aceptación que originó numerosas discusiones en los círculos de poetas y filósofos del siglo XIX.

La obra de Sófocles representa sacrificio, representa un acto ritual de total y plena autoconciencia por parte de la protagonista. “Antígona es perfectamente consciente de lo que le sucederá; viola el statu quo de la ciudad y entierra a su hermano. Sabe cuál será su destino al quebrantar las leyes impuestas por un hombre pero debe obedecer la ley divina cumpliendo con el rito del entierro y el duelo de su hermano” (Steiner, 1984). La muerte cristaliza su libertad, la cristaliza porque su lúcida compulsión de actuar, de actuar polémicamente, es lo que determina el sí-mismo de su sustancia. Este conflicto y la figura heroica y sublime de Antígona son los que hacen de esta obra una de las piezas más importantes dentro de la constelación de tragedias de Sófocles.

Pero, ¿de dónde proviene esta gran predilección por la obra a lo largo de 1800? Si se analizan distintos momentos de la historia se hará evidente que otras obras de Sófocles han sido adaptadas y traducidas de igual manera, *Antígona* no tuvo mayor preeminencia frente a las demás durante los siglos anteriores. Lessing, en su biografía fragmentaria de Sófocles de 1760 no le da mayor importancia a *Antígona* y la categoriza como una más dentro de las tragedias trabajadas en la ópera en el siglo XVIII. El poco interés que existe por esta obra desde comienzos del siglo XVIII hasta los tiempos de la Revolución Francesa sólo recalca el poco valor que tuvo, no hay trabajos sobre *Antígona* en los teatros europeos y su difusión es casi nula. Steiner (Steiner, 1984) explica en su trabajo la importancia que cobra *Antígona* en el espíritu europeo durante la Revolución Francesa, después de la publicación de la obra de Olympe de Gauges “*Declaración de los Derechos de la Mujer y de la ciudadana*”.

La Revolución Francesa trajo consigo nuevos ideales y por supuesto muchos cambios, uno de ellos, el proporcionado con respecto al status de la mujer. La explotación y la trivialización del eros característico de la injusticia del viejo orden debían ser erradicados. La suposición planteada, por lo tanto, de que *Antígona* adquiere una notoria importancia desde aproximadamente 1790, se puede encontrar en el programa de la emancipación femenina y en su búsqueda de paridad política entre ambos sexos profesada por la Revolución Francesa, ya que todos sus simpatizantes, utópicos o pragmáticos en Europa,

hicieron de la Antígona un texto emblemático. Pero la evidencia es delgada y, en general, contradictoria. La retórica de la liberación fue sonora aunque la práctica fue casi en su totalidad conservadora.

Cuando la situación de las mujeres en relación con ciertas dependencias jurídicas y sociales fue modificada, dicha modificación sólo ocurrió en el contexto general de la reforma humanitaria. Paradójicamente, las restricciones en el comportamiento femenino y en el fomento intelectual impuesto por el sistema napoleónico en unión con el *ethos* de la burguesía mercantil del siglo XIX fueron más rigurosas que las de otros regímenes. Exceptuando un pequeño espacio revolucionario ruso donde la figura de Antígona fue reproducida de manera simbólica, la figura de esta protagonista y en general las mujeres jóvenes apenas figuran en Europa en el siglo XIX, sea en política o en algún debate político. De ello se puede sospechar que la exaltación de la heroína de Sófocles a partir de 1790 es, en cierto grado, un sustituto de la realidad. Los filósofos, poetas, pensadores políticos aclamaron un acto de grandeza femenina e intentaron generar algún eco en la afirmación de ciertos principios femeninos por el poder civil y la conveniencia. Este reclamo sólo significó un acto de notoria hipocresía, de remordimiento y/o complacencia, y Antígona puede verse en este primer plano como una figura perteneciente, con seguridad, a la expresión sólo del ideal.

Sin embargo, en un enfoque más amplio, y en este se apoya Steiner (Steiner, 1984), la Revolución Francesa representa la clave en este entramado de ideas en torno a Antígona. Figuras como la de Madame Roland, Mary Wollstonecraft o Madame de Staël son ejemplos destacables de mujeres que brindaron un cambio, quizá aislado, pero que buscaron este despliegue de la figura de la mujer. Antígona, dramatiza el mallado de este asunto, de lo íntimo y lo público, lo privado y la existencia histórica. Se trata de la historización de lo personal que es la verdad de mando y el legado de la Revolución Francesa. Es casi imposible hablar de alguna vida en Europa que no haya sido afectada desde 1790 por la era napoleónica, por las décadas de urbanización explosiva, de cambios tecnológicos y de retos sociales que siguieron a esta irrupción de lo político en lo privado. En *Antígona* esta dialéctica de lo íntimo y lo expuesto y

sobre todo lo público se hace explícita. La obra gira hacia estas políticas forzadas del espíritu privado, gira hacia la violencia necesaria que el cambio político y social ofrece a la indecible interioridad del Ser.

BIBLIOGRAFIA

- Alegría, Ciro (1995) *Tragödie und Bürgerliche Gesellschaft*, Peter Lang, Berlin.
- Battersby, C (1998) *The Phenomenal Woman*, Polity Press, Cambridge.
- Beauvoir, Simone de (2009) *El Segundo Sexo*, Trad. de Juan García Puente, Debolsillo, Buenos Aires.
- Benhabib, Sheyla (1991) *On Hegel, Women and Irony*, Polity Press, Cambridge.
- Butler, Judith (1994) *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, Routledge, London.
- Butler, Judith (1999) *Subjects of Desire: Hegelian Reflection on Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York.
- Butler, Judith (2000) *Antigone's Claim*, Columbia University Press, New York.
- Elshtain, J.B. (1981) *Public Man, Private Woman*, Princeton University Press, Princeton.
- Harris, H.S. (1997) *Hegel's Laddervol II*, Hackett, Indianapolis.
- Hegel, G.W.F. (1967) *System der Sittlichkeit*. Hamburg 1967.
- Hegel, G.W.F. (1970a) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Frankfurt am Main.
- Hegel, G.W.F. (1970b) *Werke in zwanzig Bänden, Bd.7: Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main.
- Hegel, G.W.F.(1970c)*Phänomenologie des Geistes, Werke 3*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Hegel, G.W.F.(1990) *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, Lógica, Naturaleza y Espíritu*; traducción de Francisco Larroyo, Porrúa, México.
- Hegel, G.W.F. (2000) *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado*, Trad. de Eduardo Vasquez, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Hegel, G.W.F.(2005) *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México.
- Hegel, G.W.F. (2008) *La Fenomenología del Espíritu*, Trad. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México D:F:Decimoctava reimpresión.

- Hutchings, Kimberly (2003) *Hegel and the Feminist Philosophy*, Polity Press, Cambridge.
- Hoffmeister, Johannes (1951) *Briefe von und an Hegel*, Kritische Ausg, Meiner.
- Hyppolite, Jean (1974) *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu*, Península, Barcelona.
- Irigaray, Lucy (1993) *Ethics of Sexual Difference*, Cornell University Press, Ithaca.
- Irigaray, Lucy (1985) *Speculum of the Other Women*, trad. G.C. Gill, Cornell University Press, Ithaca.
- Lloyd, Geneive (1984) *The Man of Reason*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Lloyd, Geneive (2000) *Feminism in History of Philosophy: Appropriating the Past*, M. Ficker and J. Hornsby, Minneapolis.
- Mills, Patricia (1987) *Women, Nature and Psyque*, Yale University Press, Connecticut.
- Mills, Patricia (1996) *Feminist Interpretations of G.W.F. Hegel*, Pennsylvania University Press, Pennsylvania.
- Pateman, Carole (1988) *The Sexual Contract*, Polity Press, Cambridge.
- Porter, E.J. (1991) *Woman and Moral Identity*. Allen and Unwin, Sydney.
- Rosenkranz, Karl (1998) *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Berlin.
- Schor, Naomi (1994) *The Essentialism Which is Not One*, University Press, Indiana.
- Stafford, Antoinette (1997) *The Feminist Critique Of Hegel On Women And The Family*, www.swgc.mun.ca/animus.
- Sófocles (1992) *Tragedias*. Trad. de Assela Alamillo. Editorial Gredos, Madrid.
- Steiner, George (1984) *Antígonas. La travesía de un mito universal por la historia de Occidente*, Editorial Gedisa, Barcelona.