



Tópicos
ISSN: 1666-485X
ISSN: 1668-723X
revistatopicos@gmail.com
Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe
Argentina

Re-lectura de una lectura crítica de *Antígona*

Femenías, María Luisa

Re-lectura de una lectura crítica de *Antígona*

Tópicos, núm. 45, 2023

Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe, Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28874408009>

DOI: <https://doi.org/10.14409/topicos.2023.45.e0028>

Re-lectura de una lectura crítica de *Antígona*

Re-reading of a critical reading of *Antígona*

María Luisa Femenías
 Universidad Nacional de La Plata (UNLP), Argentina
 lfemenias@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.14409/topicos.2023.45.e0028>
 Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28874408009>

 <https://orcid.org/0000-0003-1144-1197>

Recepción: 01 Mayo 2022
 Aprobación: 01 Agosto 2022

RESUMEN:

Este trabajo se propone rescatar el valor anticipatorio del artículo de la Dra. Graciela Vidiella y de la Prof. Mónica Cabrera de 1989 sobre la interpretación hegeliana de la figura de Antígona. Con un método que expone a Hegel contra sí mismo, las autoras iluminan el sesgo patriarcal de su lectura. La Ley de la sangre sobre la que se basa la familia, como ley divina, contra la ley de la polis construida en base a la naturaleza humana, mostrando que solo toma en consideración la naturaleza humana masculina, por lo que excluye a todas las mujeres de la polis y de la ciudadanía. Las autoras exploran también otros prejuicios que, propios del siglo XIX, también interfieren en la lectura que hace Hegel, tal como la ambigua relación de Antígona con su hermano Polinices y la situación trágica de Creonte.

PALABRAS CLAVE: Ley, Sangre, Polis, Naturaleza Humana, Antígona.

ABSTRACT:

My article aims to rescue the avant garde article Dr. Vidiella and Prof. Cabrera wrote as early as 1989, on Hegel's interpretation of the figure of Antigone. By a Hegel against Hegel method they illuminate the patriarchal bias of his reading. Family Law built upon blood, a divine feature, and Pólis Law built upon human nature -showing that only male human nature is considered- so Hegel's interpretation pulls apart from pólis and citizenship rights, all women. The authors also explore more XIXth century prejudices that interfere with Hegel reading, such as the ambiguous bonds between Antigone and Polinices, and the tragic situation of Creon.

KEYWORDS: *Antigone, Law, Blood, Polis, Human Nature.*

La bella prosa hegeliana, puesta al servicio del espíritu absoluto, se empeña en desplegar una serie de conceptos para explicar la carencia de racionalidad que, por naturaleza, le corresponde a la mujer.

Fuente: Vidiella y Cabrera, 1989.

Observamos cotidianamente cómo el mundo democrático tiende a oponerse a otros estilos culturales de modo tal que los conflictos van en aumento. Sucede lo mismo con conceptos que “chocan”, tales como progreso y tradición; individuo y comunidad; razón y fe; justicia y poder, o libertad y sumisión^[1] Recogemos así las palabras de una estudiosa que, sin embargo, no menciona otra oposición —que guía nuestro trabajo— y que, por lo menos a partir de la última década del siglo XX, ha generado muchísima bibliografía en nuestro medio, tan rica como novedosa respecto de las interpretaciones canónicas y de las culturales. Podríamos caracterizarla de diferentes modos: pongamos por caso, la tensión varón/mujer; sexo/género; estado patriarcal/estado democrático; universalismo real vs. universalismo patriarcal o, quizá más propiamente para nuestro caso, la tensión entre un sujeto/varón y un objeto/mujer, por decirlo tal y como aparece en obras paradigmáticas como la *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir o, más recientemente, la *Antigonas's Claim* de Judith Butler.

Planteado el marco general en el que nos interesa inscribir la cuestión de Antígona, permítasenos hacer una aclaración más. No nos interesa contrastar la lectura de Graciela Vidiella y de Mónica Cabrera con el texto de Hegel o con interpretaciones eruditas –de las que hay sobrados ejemplos– sino, y fundamentalmente, rescatar la lectura pionera de esas autoras, porque revisan la acción de Antígona en tanto la consideran sujeto de decisiones de pleno derecho, activo y responsable. En ese sentido, Antígona no sigue ciegamente ni “la ley de la sangre”, ni la “ley de la familia” (o afines), sino por el contrario instaura ley con su acción, tal como sostiene Casale en su último trabajo.^[2] Por tanto, a lo largo de este texto acercaremos la lectura de nuestras autoras a las más recientes lecturas de Judith Butler y, en nuestro medio, a las de Casale, respecto de las que haremos las debidas precisiones. Y ello, tan tempranamente como en el año 1989, cuando todavía las lecturas críticas de la interpretación hegeliana de la figura de Antígona no habían hecho eclosión.^[3]

Como se sabe, Hegel examina la figura de Antígona en “El espíritu verdadero. La eticidad” de su *Fenomenología del Espíritu* donde formula algunas conclusiones altamente difundidas que han sido interpretadas de diversa manera.^[4] Por ejemplo, para algunos filósofos, “[Antígona] significaba para Hegel el más alto presentimiento que el mundo antiguo tuvo sobre el sentido ético de la mujer en la familia”. En consecuencia, desde este punto de vista, Antígona sería “el paradigma de la «piedad» (*eusebeia*), del culto a la unidad de la familia”, en principio, porque siente “la necesidad imperiosa de dar sepultura a ese hermano sublevado contra la «patria», pues el acto de enterramiento es el modo de devolver el muerto a los ancestros, al ámbito de su familia”.^[5] Para otros, se trata de “la pugna jurídica entre el derecho positivo y el derecho natural”.^[6] En efecto, ante la resolución de Creonte de que no se entierre a Polinice, Antígona decide rebelarse a su mandato y darle sepultura a su hermano, porque lo considera justo apelando al derecho natural de darle entierro. Según este autor, se contraponen así el derecho natural al derecho positivo, propio de la polis.

La conclusión tradicional, que suele presentarse a modo de disyunción, lleva a muchos estudiosos a “tomar partido” por uno u otro cuerno del dilema; donde Antígona representa o bien la ley de la familia (la sangre, el linaje) o bien la ley natural (o divina), contrapuesta a la ley positiva de los hombres. Es decir, en resumidas cuentas, ambas interpretaciones mayoritarias convergen en destacar, por un lado, naturaleza, familia, sangre, ley natural y, por el otro, polis, estado, sociedad civil y ley positiva.

Apartándose de ese planteo dilemático y excluyente, Graciela Vidiella y Mónica Cabrera hicieron una lectura diferente. Este trabajo se propone considerar esa interpretación y mostrar su carácter original, pionero. Las autoras se propusieron realizar un examen “aleccionador si se piensa en la vigencia de los prejuicios con que suele juzgarse el rol de la mujer en la sociedad desde los diferentes campos del quehacer humano.”^[7] Como sabemos, los análisis de esa tragedia se han multiplicado, más aún quizá que el socavamiento de los prejuicios a los que Vidiella y Cabrera hacen referencia.

Muy brevemente, con el fin de refrescar nuestra memoria, las filósofas remiten a la interpretación paradigmática de Hegel de la tragedia *Antígona* de Sófocles. Vidiella y Cabrera comienzan su análisis en el momento en que Hegel, dada la ausencia de reflexión sobre la naturaleza de las leyes que conforman la polis, muestra cómo se está frente a una inmediatez propia del primer momento del proceso dialéctico, en tanto la contradicción que permitirá arribar a una verdad más acabada no se ha manifestado aún. En ese contexto apacible y armónico, los ciudadanos tienen conciencia de pertenecer a una comunidad con la que se identifican sin juzgar sus leyes. Se trata de una relación inmediata y simple que Hegel denomina “bella eticidad” y que, sin embargo, es precaria y se quebrará en cuanto irrumpa la acción individual, poniendo de manifiesto el conflicto subyacente. Si el ámbito de la eticidad —continúan Vidiella y Cabrera— está conformado por la ley humana y la divina, mientras la primera rige para todos los individuos en el marco de la comunidad política (es clara, manifiesta y conocida por todos), la segunda es divina, oscura y oculta; se expresa en la familia, en los vínculos de sangre y constituye el fondo sobre el que se recorta la acción consciente. Para Hegel, ambas leyes son complementarias, en tanto la humana se apoya en la divina, y ésta se realiza en la humana.

Sin embargo, los ciudadanos de la polis ignoran esta complementariedad porque -como se dijo- no habían elaborado aún un pensamiento especulativo sobre sus instituciones. Para Hegel, la primera aparición del espíritu es conciencia, es decir, certeza inmediata, que debe devenir en autoconciencia. Es decir, movimiento reflexivo por el que la certeza debe alcanzar su verdad. El proceso se inicia con un conflicto que, según Hegel, se ilustra paradigmáticamente en *Antígona*. Hasta aquí la breve reseña de los marcos de interpretación hegelianos, que a juicio de Vidiella y Cabrera, revelan el equilibrio provisorio de la *bella eticidad* y el juego de tensiones cuyo efecto inmediato es, según Hegel, la caída de la polis. El conflicto surge entre los saberes ligados a las dos leyes mencionadas, que tanto Creonte como Antígona conocen, pero cuya conducta afirma solo una de ellas: o bien la ley del Estado (Creonte) o bien la ley de la sangre (Antígona).

Es sabido que, desde la versión hegeliana -pasando por la *Antígona* de Bertold Brecht (1947), la *Antígona Vélez* de Leopoldo Marechal (1951) y el conocido libro *Antígonas* de Georg Steiner (1987)- las interpretaciones más recientes e incisivas de la tragedia han sido producto del feminismo filosófico, literario o psicoanalítico, y en esa corriente voy a inscribir como pionera la lectura de nuestras colegas. Previamente a su contribución, sólo podemos rastrear dos interpretaciones en esa línea: la de Virginia Woolf en *Three Guineas* (1938)^[8] y la de Luce Irigaray en *Speculum* (1974).^[9] Ahora bien, la que más ha influido en nuestro medio, como es archisabido, es la ya mencionada de Judith Butler que data del año 2000.

En lo que sigue, voy a revisar los aportes del artículo de Vidiella y Cabrera, vinculándolos brevemente a esas obras. Si para Virginia Woolf examinar *Antígona* supuso asumir la vieja analogía entre familia nuclear patriarcal y estado, es decir, asimilar al padre de familia con el tirano de la polis, Luce Irigaray ve en cambio en Antígona una suerte de “principio femenino” que desafía la autoridad del estado, al que restituye en su historicidad, presentándola como la “heroína femenina” con la que las mujeres deberían identificarse activamente.

Ahora bien, como advierten Vidiella y Cabrera, “no es casual que quien esgrime la ley divina sea una mujer -Antígona- y el defensor de la ley humana, un varón -Creonte- ya que la naturaleza, al otorgar los sexos da a cada uno de ellos una ley”.^[10] Es decir, Hegel establece una diferencia entre “naturaleza femenina” y “naturaleza masculina”, rigiéndose cada una de ellas según su propia ley. Así, Hegel inscribe a la naturaleza femenina en un estadio inferior de eticidad, que nace del sentimiento (la piedad) y no de la razón como en el varón. De este modo, la “ley de la mujer” -en palabras de Hegel que recogen las autoras- es una “ley de sustancialidad subjetiva sensible de la interioridad que aún no ha alcanzado su perfecta realización, como la ley de los antiguos dioses, de los dioses subterráneos”.^[11] Queda determinado de esta forma que el espacio propio de la mujer se desarrolla en la intimidad familiar, sin trascender al ámbito público, el cual se hallaría destinado exclusivamente al varón en tanto lo masculino expresa lo espiritual y lo femenino, por el contrario, la sangre.

La elección de nuestras autoras de exhibir en el argumento hegeliano esta determinación ontológica *ab origine* muestra con claridad cómo de ella se derivan las tareas, los cultos, las virtudes, las relaciones sociales, los ritos y los espacios que rigen de modo ineludible la conducta de varones y mujeres: Creonte hace lo que debe hacer según la ley del estado (que es la ley de la razón) y Antígona hace lo que debe hacer según la ley de la sangre (la ley de la familia). Dos naturalezas, dos leyes, dos deberes.^[12] Como subrayan las autoras, que Hegel le atribuya además al vínculo hermana-hermano (Antígona-Polinices) ser “puro y sin mezcla de relación natural...”, concediéndole una investidura ética peculiar -que no alcanza a otras relaciones familiares- es cuanto menos llamativo. Sin embargo, para Hegel se trataría del único vínculo “genuinamente espiritual” en tanto no está atravesado por la sexualidad^[13].

La lectura de Butler examina precisamente esta estrategia hegeliana que encubre la peculiar relación de Antígona con su hermano Polinices y con su padre-hermano Edipo. En efecto, Butler observa con sagacidad que difícilmente Creonte pueda sostener la legitimidad de su reinado y la defensa de las leyes del estado en contra de las de la sangre, dado que él mismo ha asumido su reinado invocando tal parentesco. Precisamente, por relación de parentesco se lo considera el legítimo sucesor al trono. Es decir, la ley de la sangre lo legitima en el trono regido por la ley del estado. Además -prosigue Butler- resulta muy difícil imaginar que Antígona sea ejemplo de “los sagrados valores de la familia”, como afirma Hegel, cuando su propio origen está atravesado por el incesto, lo que la excluye de ser un modelo ejemplar de hija/hermana en una familia ideal^[14].

Sea como fuere, Vidiella y Cabrera señalan que las razones esgrimidas por Hegel para explicar por qué a una mujer sólo se la reconoce como persona singular a través del vínculo con su hermano -el único que puede darle legitimidad en la comunidad política- se basan en que en ese vínculo se halla “el equilibrio de la sangre y la relación exenta de apetencia”. Es decir que, si bien la femineidad aparece como un poder disolvente de la comunidad, Antígona ingresaría a la eticidad gracias a la relación hermana-hermano. Por eso, para Hegel, “la pérdida del hermano es irreparable para la hermana Antígona, y su deber hacia él es el más alto de todos”.

^[15] En palabras de Vidiella y Cabrera:

En una sociedad patriarcal como la griega, en la que el reconocimiento social de la mujer depende exclusivamente de los varones de su familia, resulta así explicada la seguridad con la que Antígona lleva a cabo su acción, aún a sabiendas de que el único resultado es su muerte; porque con la desaparición de todos los hombres de su familia, su identidad social pierde sustrato.^[16]

Si bien Creonte es responsable de la ruptura del equilibrio de la polis por desconocer la ley divina, Antígona también lo sería si no enterrara a su hermano infringiendo la ley de la sangre, aspecto en el que se centra – como se sabe – la interpretación de Irigaray.

En síntesis, según Hegel, Sófocles presenta dos héroes trágicos que se relacionan simétricamente, constituyendo un saber y un no saber; ambos parciales, ambos deudores de una de las leyes que rige la polis, cuyo conocimiento-desconocimiento los impulsa a cometer *hybris*. Agudamente, las autoras observan que sólo Creonte cumple con las condiciones del héroe trágico: sólo a él le ocurren peripecias, y sólo él reconoce su responsabilidad en las desgracias acaecidas y se arrepiente. ¿Intenta Sófocles atribuirle a Antígona el saber de una justicia superior a la de la ley de la polis, esgrimida y representada por Creonte?

Creonte desconoce la ley divina y no acepta “aquellas leyes no escritas...” reconocidas por todos. Contra Ismene, Antígona se atreve a desafiar la ley de la polis,^[17] que en la interpretación de Hegel -como bien observan nuestras filósofas- supone desafiar la ley propia de su sexo; la ley que le otorga la naturaleza. Creonte no desconoce la ley que le es propia: la de la polis. Sólo Antígona, aceptando la ley divina, desconoce la humana. Identificándola como una primera contradicción, nuestras autoras advierten que ello implica, además, romper la simetría que Hegel pretendió establecer entre ambos personajes en su interrelación. En la interpretación de Hegel, Antígona no tiene elección: está condicionada por su naturaleza femenina y no puede, en sentido estricto, “tener comprensión de otra ley que no fuera la divina”. Creonte elige políticamente; Antígona, en cambio, está privada de hacerlo por naturaleza.

Más aun, Vidiella y Cabrera señalan otra inconsistencia: si la acción individual exhibe la inestabilidad inmanente a la bella eticidad, y si en el sistema hegeliano esa inmediatez se revela como insuficiente, aunque la intervención individual provoque la caída de la polis, las autoras sospechan que en ambos protagonistas aparecen ciertos aspectos que adelantan el desarrollo: la destrucción de la comunidad ética, pero también su aspecto positivo: la revalorización del individuo, antes subsumido o bien en la familia, o bien en el Estado.^[18] Sin embargo, la equivalencia ético-política entre ambos personajes no es posible ya que sólo uno de ellos asume la categoría de individuo: Creonte. Por su parte, Antígona –siempre en la explicación hegeliana– queda atada a ley natural.

Este es precisamente el punto que revaloriza Butler: Antígona también es “individuo” aunque Hegel no pueda pensar a una mujer como tal. Para Butler, en cambio, en tanto la hija-hermana de Edipo se apropia del discurso público-político, se afirma como individuo. Es decir, Antígona en tanto que emisora de un acto de habla (“yo no niego que lo he hecho”) se recorta en el espacio público como interlocutora de Creonte y lo enfrenta^[19].

Tanto nuestras filósofas cuanto Butler se preguntan por qué Hegel no reivindica en Antígona ese rasgo que da inicio a un proceso de individuación, el cual culmina con el reconocimiento pleno del individuo por el Estado y viceversa. ¿Por qué en Antígona ese proceso, según Hegel, no se cumple? La respuesta parece clara: Antígona es mujer y Hegel no la rescata como expresión de valores universales, en tanto que para él lo femenino es por definición (su definición o la definición que arrastra la tradición más conservadora) un elemento perturbador del orden político. La polis se derrumba ante la intriga femenina; como recuerdan nuestras filósofas, “la eterna ironía de la comunidad” en la que prevalece lo particular por sobre la universalidad del Estado.

En esa línea, la comparación que hace Hegel entre la figura de Sócrates y la de Antígona, es totalmente pertinente: si Sócrates encarna el punto de vista del espíritu absoluto y representa un desarrollo ulterior de la eticidad, Antígona queda atrapada en la ley de la sangre sin siquiera poder aspirar a la eticidad. Al respecto, las autoras recogen una elocuente afirmación de Hegel:

La diferencia entre el hombre y la mujer es la que hay entre el animal y la planta; el animal corresponde más al carácter del hombre, la planta más al de la mujer, que está más cercana al tranquilo desarrollo que tiene como principio la unidad indeterminada de la sensación. El Estado correría peligro si hubiera mujeres a la cabeza del gobierno, porque no actúan según exigencias de la universalidad, sino siguiendo opiniones e inclinaciones contingentes.^[20]

Como se sigue de la reflexión de Irigaray, resulta pertinente destacar que la interpretación de Antígona elaborada por Hegel describe una figura de mujer misteriosa, desconocida, atada a la ley de la naturaleza y de la sangre; molde en el que instala a Antígona según el orden de la *mimesis* que nace de un punto de partida cuasi-axiomático: a la mujer la rige el orden de la naturaleza y su ley. Y no puede “salir” de ahí en tanto que la lectura de Hegel le impone componentes físicos y psicológicos que se derivan de su exclusión originaria del orden político y de su apego natural a la única función que se le reconoce: la reproducción. En suma: Hegel encuentra en Antígona lo que de inicio le adjudicó a ella.

Durante mucho tiempo las interpretaciones de *Antígona* giraron en torno a la oposición de los dos personajes principales. Sólo recientemente se observó que las bases sobre las que podían defenderse otras interpretaciones implicaban lecturas atravesadas por la perspectiva de sexo-género. De allí la relevancia del trabajo de Vidiella y Cabrera, el cual es pionero en tal sentido y no sólo en nuestro país. A la típica interpretación de las leyes del estado en contra de la familia, las autoras aportan una lectura sagaz y novedosa.

De lo antes dicho, podemos extraer otras conclusiones que exceden la interpretación que acabamos de ver:

- Hegel *ignora* que en el texto de la tragedia todos los personajes masculinos, con excepción de Creonte, hacen causa común con Antígona.
- A ella la *presenta* como alguien que asume un “principio inferior” en las relaciones sociales constitutivas de la eticidad, ligada a la irracionalidad de la naturaleza y a la emotividad y no como la condición de posibilidad de la eticidad misma^[21].
- *Prefiere desconocer* los orígenes incestuosos de Antígona y hacerla expresión de “los sagrados valores de la familia”^[22].

- *No toma en cuenta* el aspecto positivo de la individualidad de un sujeto-mujer –valorado por nuestras autoras–, a la que prefiere dejar ligada a la naturaleza y a la particularidad, como *fundamento* de su exclusión ético-política.

El interés de Hegel por mantener a Antígona sumida en la inmediatez parece retomar aspectos del debate ilustrado sobre las capacidades de las mujeres para el ingreso a la ciudadanía. Se esfuerza por tanto en fundamentar su exclusión negándole el ingreso a la eticidad y confinándola a una ley de la que no pueden huir, ni superar, ni rechazar; de ahí su triste analogía con las plantas. De ahí también que Butler subraye la “audacia” de Sófocles al instalar un “individuo” sujeto-mujer-emisor-de-discurso-público en la figura de Antígona, aspecto que Casale destaca con toda pertinencia.

A modo de cierre, retomamos la idea de Vidiella y Cabrera de que el tratamiento hegeliano de la protagonista de la tragedia de Sófocles no es una mera curiosidad histórica. “Resulta obvio” –subrayan hacia el final de su trabajo pionero– que aún hoy “la presencia de la mujer en la vida pública suele prestarse a interpretaciones prejuiciosas” o contrarias “al orden establecido”. Los “oscuros lazos de sangre” sin embargo han movido –recuerdan las autoras– tanto los reclamos de las “Madres de Plaza de Mayo” cuanto, podemos agregar, los de las “Madres del dolor”, o los de aquellas que luchan por las desapariciones de personas y los crímenes perpetrados en México, como los de Ciudad Juárez. A ese nivel, los ecos de la figura de Antígona se reconocen –a pesar de Hegel– como símbolo de rebeldía a la arbitrariedad de cualquier poder y como baluarte ético de las sociedades desgarradas.

Por último, sin pretensiones de agotar los análisis posibles de una obra tan rica como *Antígona*, retomamos aquella pregunta que se hiciera Susan Moller Okin sobre cuántas “naturalezas humanas hay” (¿una para la especie o una para cada sexo?). Moller Okin afirma que sí, que efectivamente incluir mujeres como Antígona, con palabra propia en el espacio público, tiene (sanos) efectos desestabilizadores para un orden patriarcal que, a la vez que las excluye, paradójicamente proclama a viva voz la Justicia y la Ley universal como dos de sus herramientas más valiosas.^[23]

BIBLIOGRAFÍA

- Amorós, Celia *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985, pp. 40-47.
- Butler, Judith, *Antígona's Claim*, New York, Columbia University Press, 2000.
- Butler, Judith, *El grito de Antígona*, Barcelona, El Roure, 2001.
- Cabrera, Mónica y Graciela A. Vidiella “Antígona y el traspíe de la ironía hegeliana” *Hiparquia*, II, 1989, pp. 5-14.
- Casale, Rolando y Chiacchio, Cecilia, “Algunas notas en torno al mito de Antígona en base al pensamiento de Judith Butler” en Femenías, María Luisa, Cano, Virginia y Paula Torricella (comps.) *Judith Butler: su filosofía a debate*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 2013, pp. 191-212.
- Casale, Rolando y Chiacchio, Cecilia, “Antígona: Un cuerpo disidente capaz de producir nuevas leyes” en Femenías, María Luisa (comp.) *Cuerpos en perspectiva*, Buenos Aires, Galerna, (en edición).
- Cruz Cruz, Juan “Por naturaleza. El sentido de Antígona según Hegel” en *Ley Natural*, 2012. Disponible en: <https://www.leynatural.es/2012/11/09/por-naturaleza-el-sentido-de-antigona-segun-hegel/>
- de Boer, Karin, “Hegel’s Antigone and the Tragedy of Cultural Difference” en *Mosaic: A journal for the interdisciplinary Study of Literature*. Vol. 41. n.º. 3 (Special issue: Antigone) 2008. pp. 31-45.
- Femenías, María Luisa “Antígona” en *Nuevo Diccionario de Estudios de Género y Feminismos*, Buenos Aires, Biblos, 2021, pp. 52-54.
- Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Sudamericana, 1975.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de cultura económica, 1966.
- Irigaray, Luce, *Speculum de l’ autre femme*, Paris, Editions de Minuit, 1974.

- Irigaray, Luce, *Espéculode la otra mujer*, Madrid, Alkal, 2007.
- Mantilla Sahagún, Roberto L. “El iusnaturalismo trágico en Antígona de Sófocles”, en *Ius UNLA*, México, Disponible en: <https://ti.unla.edu.mx/iusunla27/reflexion/EL%20IUSNATURALISMO%20TRAGICO%20EN%20ANTDGONA%20DE%20SOFOCLES.htm>
- Moller Okin, Susan, *Women in Western Philosophical Thought*, New Jersey, Princeton University Press, 1979.
- Sófocles, *Antígona*, (traducción, introducción y notas de E. Ignacio Granero), Buenos Aires, EUDEBA, 1997.
- Steiner, George, *Antígonas: la travesía de un mito universal por la historia de Occidente*, Barcelona, Gedisa, 1996.
- Woolf, Virginia, *Three Guineas*, London, Hogarth Press, 1947.
- Woolf, Virginia, *Tres Guineas*, Buenos Aires, Godot, 2015.

NOTAS

- [1]de Boer, Karin, “Hegel’s Antigone and the Tragedy of Cultural Difference” en *Mosaic: A journal for the interdisciplinary Study of Literature*. Vol. 41, n.º. 3 (Special issue: Antigone) 2008. pp. 31-45.
- [2]Casale, Rolando, “Antígona: Un cuerpo disidente capaz de producir nuevas leyes” en Femenías, María Luisa (comp.) *Cuerpos en perspectiva*, Buenos Aires, Galerna, (en edición).
- [3]Me refero a la incidencia de *Antigone’s Claim* de Judith Butler (2000), traducido al castellano al año siguiente y que desencadenó un abanico de reinterpretaciones de la milenaria obra.
- [4]Hegel, Georg W. F., *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 261 y sig.
- [5]Cruz Cruz, Juan, “Por naturaleza. El sentido de Antígona según Hegel”, en *Ley Natural*, 2012. Disponible en: <https://www.leynatural.es/2012/11/09/por-naturaleza-el-sentido-de-antigona-segun-hegel/>
- [6]Mantilla Sahagún, Roberto L., “El iusnaturalismo trágico en Antígona de Sófocles”, en *Ius UNLA*, México, Disponible en: <https://ti.unla.edu.mx/iusunla27/reflexion/EL%20IUSNATURALISMO%20TRAGICO%20EN%20ANTDGONA%20DE%20SOFOCLES.htm>
- [7]Vidiella, Graciela y Cabrera, Mónica, “Antígona y el traspíe de la ironía hegeliana”, en *Hiparquia*, II, 1989, p. 5 [pp. 5-14].
- [8]Woolf, Virginia, *Three Guineas*, London, Hogarth Press, 1947.
- [9]Irigaray, Luce, *Speculum de l’autre femme*, Paris, Editions de Minuit, 1974.
- [10]Vidiella y Cabrera, “Antígona y el traspíe de la ironía hegeliana”, p. 6
- [11]Hegel, Georg W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Sudamericana, 1975, § 166, pp. 212 y 213.
- [12]En la década de los ‘60 se denominó a esto y sus derivaciones “la doble moral”.
- [13]¿Desconocía Hegel que el teatro isabelino ofrece ejemplos de relaciones incestuosas entre hermanos? A modo de ejemplo, John Ford (1586-1639), “Dios Perro”, obra de la que se han realizado varias versiones teatrales y cinematográficas.
- [14]Butler, *Antigone’s Claim*, pp. 20-21. Para un examen más extenso, cf. Casale, Rolando y Chiacchio, Cecilia, “Algunas notas en torno al mito de Antígona en base al pensamiento de Judith Butler” en Femenías, María Luisa, Cano, Virginia y Paula Torricella (comps.) *Judith Butler: su filosofía a debate*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 2013, pp. 191-212.
- [15]Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 269.
- [16]Vidiella y Cabrera, “Antígona y el traspíe de la ironía hegeliana”, p. 8.
- [17]Ismene tiene presente que el ámbito en el que Antígona se propone intervenir es propio de los varones y ellas, en tanto mujeres, no pueden actuar en ese lugar y mucho menos contrariar a los varones (véase Sófocles, *Antígona*, vv. 55-65). Ismene es contundente, “obrar por encima de nuestras posibilidades no tiene sentido” (vv. 67-69), expresando su conciencia de una doble exclusión: por ser mujer y por pertenecer a una familia cuyo padre se ha arrancado los ojos por haber transgredido la ley del parentesco.

[18] Véase Valls Plana, R., *Del yo al nosotros*, Barcelona, Laja, 1971, p. 218 y sig.

[19] Butler, Judith, *El grito de Antígona*, Barcelona, El Roure, 2001, pp. 22-26. Estudios originados en la década de los '70 muestran cómo el concepto de "individuo" utilizado por filósofos, incluido el propio Locke, remitía *sólo a los varones* y que, hasta por lo menos la década de los ochenta, no comenzó a utilizarse incluyendo también a las mujeres. La traducción de Ignacio Granero de la obra dice: "Digo que lo he hecho y no lo niego" (vv. 443-44). Para un desarrollo más rico del uso retórico de esta negación, cf. Casale y Chiacchio, "Algunas notas...", pp. 194-195.

[20] Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 213.

[21] Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, pp. 266-281.

[22] Butler, *Antígona's Claim*, pp. 20-21.

[23] Moller Okin, Susan, *Women in Western Philosophical Thought*, New Jersey, Princeton University Press, 1979, pp. 33-34.