

Antígona y la ley: en busca de una subjetivación política

Antigone and the law: in search of a political subjectivation

Federico Jaramillo Gamba
Facultad de Filosofía Egresado
Pontificia Universidad Javeriana
federico_jaramillo@javeriana.edu.co
Recepción: 11.02.2019
Aprobación: 25.10.2020

Resumen: Antígona es una figura que ha contaminado el ejercicio filosófico en diferentes momentos de su historia. Esta evidencia bibliográfica es una invitación, podemos volver una y otra vez sobre Antígona para capitalizar la apertura de sentido que connota lo trágico. Este artículo no es otra cosa que la aceptación de dicha invitación. En él se explora lo dicho por Hegel, Derrida, Lacan, Butler y Badiou alrededor de la figura de Antígona para desplegar una constelación de sentido en donde la heroína trágica adviene como la imagen que dibuja el camino de una subjetivación política. Lejos de ser una realidad dada de antemano, la articulación de una subjetividad política comporta un proceso, una dialéctica, y la relación que Antígona mantiene con la ley de la *Polis* obra como un paradigma a través del cual se puede asir esta dinámica.

Palabras clave: *Antígona, subjetivación, política, ley, novedad.*

Abstract: Antigone is a figure who has contaminated the philosophical exercise at different times in history. This bibliographical evidence is an invitation we can return again and again to, so as to capitalize Antigone on the opening of meaning that the tragic connotes. This article is nothing more than the acceptance of this invitation. It explores what Hegel, Derrida, Lacan, Butler and Badiou have said around the figure of Antigone to unfold a constellation of meaning in which the tragic heroine appears as the image that draws the path of a political subjectivation. Far from being a reality given in advance, the articulation of a political subjectivity involves a process, a dialectic, and the relationship that Antigone maintains with the law of the *Polis* which acts as a paradigm through which this dynamic that will can be grasped here.

Key words: *Antigone, subjectivation, politics, law, novelty.*

Introducción

La presencia e importancia de la tragedia en el pensamiento filosófico es algo innegable: “Hay en la tragedia algo que permanece impensado por la filosofía y, por lo mismo, retorna” (Alemán, 2001, p. 134). La actualidad de las figuras trágicas no se agota y, por ello, parece que hay una suerte de sustrato irreductible en lo trágico que motiva y moviliza el pensamiento. No está en manos de la filosofía, y quizás de ninguna otra disciplina, dar una interpretación definitiva y última de las obras de Esquilo, Sófocles y Eurípides. Si se pudiera hablar de la esencia de lo trágico esta se podría nombrar como apertura de sentido, es decir, no se trata de delimitar, fijar ni reducir la problemática a cierto y determinado aspecto, ni de alcanzar definiciones que permitan la producción de un tipo de sistema axiomático cerrado donde se pone de presente el significado de cada apartado al interior de la economía de la obra; se trata, antes bien, de volver a las tragedias para que ellas hablen una y otra vez, para descubrir las potencialidades de sentido que encierran y así pensar los problemas que atañen al presente, o al menos aquellos que nos preocupan intelectualmente, a partir de una figura, de una imagen. Antígona ha sido el objeto y motivo de diferentes reflexiones filosóficas que han girado alrededor de preguntas de orden estético, ético, político, psicoanalítico, entre otras, y si bien hay puntos de encuentro entre los autores, lo característico de cada reflexión es presenciar en cada una el renacer de Antígona bajo una nueva modalidad, encarnándose en una nueva perspectiva; así, no resulta descabellado hablar de Antígona como lo hace Steiner.

En esa medida, en este trabajo se intentará ver a Antígona a la luz de la problemática que comprende la cuestión de la construcción de una subjetividad política o, más bien, se buscará ver el proceso de subjetivación política en clave trágica de la mano de distintas disquisiciones teóricas que le hicieron frente a las interrogantes que una figura como la de Antígona puede evocar. Para ello será preciso situar el ejercicio reflexivo en un aspecto puntual de la tragedia, este es, la relación de Antígona con la ley. Así, la pregunta directriz se puede enunciar de la siguiente manera: cómo la relación de Antígona con la ley puede servir de matriz de comprensión de la construcción de una subjetividad política que pugna por la instauración de una legalidad radicalmente nueva en el orden social. Desde el inicio de la tragedia, Antígona

asume una posición específica frente al decreto de Creonte, frente a la ley que pretende subsanar los efectos que la guerra tuvo en la *Polis* y que así busca la conservación de lo viejo antes que la irrupción de lo nuevo. Ella enterrará a su hermano, le brindará las ceremonias fúnebres que la ciudad le niega en la medida en que ella no reconoce la ley de la *Polis* como único principio posible de la acción, en la medida en que ella obedece una legalidad que está en otro registro y cuyo porvenir y efectividad está en sus manos, en la dirección que su acción asuma. Ya con esto es posible empezar a asir en Antígona dos aspectos que todo proceso de subjetivación política que tienda a lo nuevo parece asumir, a saber, la lucha, dialéctica si se quiere, con la legalidad propia de la estructura de la *Polis* y la recomposición del orden social a partir de una legalidad nueva. Lo que se intentará será, por tanto, encontrar en los autores elementos que posibiliten erigir una constelación de sentido en la que Antígona se revelará como imagen que pone a la vista el camino por el cual un sujeto político se constituye como tal para así ser el abanderado de causas que supongan la aparición de novedad histórica y social.

El filósofo que operará como guía en orden al cumplimiento del nombrado propósito teórico será Alain Badiou. En su libro *Teoría del sujeto* la pregunta central versa sobre la posibilidad de irrupción de novedad histórica tras lo sucedido en Mayo del 68, es decir, sobre la posibilidad de construcción de una estructura social radicalmente nueva a la luz de la aparición y constitución de una subjetividad política en el campo social. Para dar cuenta de ello, Badiou brinda una comprensión acerca de lo qué es y de cómo opera la estructura social, lo que él llama la variante estructural de la dialéctica; pero, asimismo, trata de vislumbrar cómo el cambio, la novedad y la destrucción surgen al interior de tal estructura que, en cierta medida, prefigura el acaecimiento del sujeto político que se hará cargo de la lucha por la instauración de un orden legal diferente. En este espacio aparece Antígona como la figura con la que se ejemplifica uno de los cuatros conceptos fundamentales de la teoría del sujeto, la angustia, y que se inscribe en uno de los dos procesos que están involucrados en la formación subjetiva de novedad. Sin embargo, Badiou no ha sido el único en vislumbrar elementos interesantes en lo que respecta a la relación de Antígona con la ley, y lo dicho por otros autores no solo puede relacionarse con su teoría del sujeto, sino que, a su vez, puede abrir la comprensión a puntos que Badiou, dada la naturaleza y objetivo de su reflexión, no podría integrar en su exposición alrededor de la figura de Antígona. La explicación de lo

pensado por cada autor no podrá ser, ni se pretende que lo sea, exhaustiva y plenamente fiel; si bien no se quiere contravenir lo expuesto en ellos ni hacerlos decir cosas que no se puedan hallar en sus textos, de lo que se tratará aquí es de encontrar ideas y elementos que hagan posible la construcción de una constelación de sentido que reafirme el propósito intelectual que dio pie a esta reflexión. De esta manera, el presente trabajo se dividirá en los siguientes tres momentos: 1) La dialécticidad de lo trágico, donde la comprensión hegeliana de Antígona, junto a ciertas acotaciones de Derrida, será expuesta; 2) La aparición de lo Real y el parentesco, momento en el que la figura de Antígona como imagen de la pulsión de muerte, según la interpretación lacaniana de la tragedia, será relacionada con la Antígona de Butler, que pone en vilo y cuestiona las relaciones idealizadas del parentesco, siendo Badiou la mediación que hará que ello sea posible; y 3) De la angustia al coraje, Antígona como subjetivación política, espacio en donde se presentará lo que Badiou entiende por proceso de subjetivación, se dará razones a partir de lo expuesto por otros autores para afirmar que Antígona sirve como matriz de comprensión de tal proceso y, con la ayuda de Copjec, se buscará mostrar porqué Antígona encarna tanto el momento angustioso como la disposición corajuda de la teoría del sujeto, cosa que Badiou parece no estar dispuesto a aseverar.

La dialécticidad de lo trágico:

En medio de la *Fenomenología del espíritu*, en el momento en el que el movimiento del saber lleva a una reflexión sobre el Espíritu en su inmediatez, aparece la figura de Antígona, la cual Hegel hace objeto de su reflexión sin siquiera nombrarla. Este es el espacio de la eticidad entendida como el comportamiento de una cultura, y Antígona aparece aquí en cuanto paradigma que pone a la vista el funcionamiento de la comunidad ética cuando el Espíritu no ha trabajado aun su mediación. La acción *escinde* la verdad inmediata del Espíritu en sustancia y conciencia que, a su vez, están sujetas a una escisión por la cual el contenido de la conciencia es la sustancia y el de la sustancia es la conciencia. A través de la autoconciencia, la sustancia en su desdoblamiento se enfrenta consigo misma en cuanto realidad singularizada, por una parte, y en cuanto esencia universal, por otra; así pues, la división dialéctica de la sustancia ética en dos potencias se nombra como ley humana y ley divina respectivamente. La conciencia será, primero, conciencia de la ley divina, de tal modo

que aúna la otra potencia como algo que se contrapone. Del mismo modo, la autoconciencia que hace de la ley humana su objeto ve la ley divina desde la contraposición que efectúa.

[La autoconciencia experimenta en sus actos tanto la contradicción *de aquellas potencias* en que la sustancia se ha desdoblado y su mutua destrucción como la contradicción de su saber acerca de la eticidad de sus actos con lo que es ético en y para sí (Hegel, 1985, p. 262).

Se conjuga así un encuentro entre puntos de vistas unilaterales, de manera que “Antígona despliega en su tragedia la oposición entre dos principios o leyes” (Alemán, 2001, p. 131). La ley humana, cuyo representante en la tragedia es Creonte, se realiza como potencia de la sustancia ética en el terreno de la multiplicidad de conciencias existentes, es decir, en la comunidad como lugar de los individuos antes que como una totalidad que se compone a partir de unidades familiares. Desde el punto de vista de la comunidad, de la sustancia real, se trata del Pueblo, mientras que desde el punto de vista de la conciencia se trata del ciudadano; lo característico de ambos es que comprenden una realidad que es consciente de sí, esto es, una realidad reflexiva en la forma de una autoconciencia. La universalidad en este espacio está vinculada a la ley conocida, a la costumbre o legalidad de la *Polis*, y lo singular se entiende como la certeza de los individuos que se ha de cumplir la ley humana, instancia que se puede pensar como la interiorización individual de la ley:

[...] en la forma de la universalidad, es la ley conocida, la costumbre presente; en la forma de la singularidad, es la certeza real de sí misma en el individuo en general, y la certeza de sí como individualidad simple lo es como gobierno (Hegel, 1985, p. 263).

Así, se puede distinguir una singularidad general, en la que todo individuo asume la ley, de una singularidad simple, en la que se pone en práctica la universalidad en su validez inmediata, se pone en operación la ley en el mundo. En suma, la ley humana corresponde a la potencia ética del Estado que en su obrar es consciente de sí dado que en su singularidad se refiere a individuos cobijados por el rótulo de autoconciencia.

La ley divina, cuyo representante en la tragedia es Antígona, hace de la familia su unidad natural e inmediata. A diferencia del individuo, que es la conciencia mediada por sí misma,

la familia, al ser natural e inmediata, es una negatividad abstracta que en su negar no reconoce aquello que niega, es decir, no se puede calificar de autoconsciente. Ahora, la familia, al no poder reflexionar sobre sí, no está en capacidad de realizar una reconciliación tras el momento de su disgregación; al tratarse de una unidad subterránea y arcaica, la familia no puede saberse en sus contradicciones y, por ello, está atravesada por la imposibilidad de una reconstitución. Asimismo, Hegel (1985) asevera que la eticidad o lo ético es “algo en sí universal y este comportamiento natural es también en esencia un espíritu y solamente es ético como esencia espiritual” (p. 264). Es, por tanto, necesario preguntarse en qué sentido se da el obrar ético en esta instancia natural y no reflexiva. Hegel encuentra en el culto a los muertos el momento en el que, primero, el miembro singular actúa en favor de la familia en su totalidad como sustancia y así subordina su acción a una singularidad universal y, segundo, el estadio en el que se produce una reconciliación del núcleo familiar que no supone mediación, que se da en la inmediatez y naturalidad característica de esta instancia de la sustancia ética. El muerto, en cuanto singularidad vacía, se presenta como un ser para otro, como alguien que está sujeto a la voluntad de cualquier otra individualidad o a la fuerza de la materia de la naturaleza. Sin embargo,

[...] la familia aparta del muerto esta acción de la apetencia inconsciente y de las esencias abstractas que deshonra, pone su obrar en vez de aquella y desposa al pariente con el seno de la tierra, con la imperecedera individualidad elemental; con ello, lo hace miembro de una comunidad que, más bien, domina y mantiene sujetas las fuerzas de las materias singulares y las bajas vitalidades que trataban de abatirse sobre el muerto y de destruirlo. Este deber último es, pues, el que constituye la perfecta ley divina o la acción ética positiva hacia lo singular (Hegel, 1985, p. 266).

Con este terreno ganado, se hace necesario preguntarse qué se puede decir hasta el momento de la relación de Antígona con la ley. Parece que su trabajo consiste, ante todo, en ser la guardiana de la ley divina, el derecho de las sombras, y ello supone una oposición respecto a la ley humana, al derecho del día, en la medida en que cuestiona el decreto de Creonte que prohíbe de manera expresa la sepultura a Polinices. Es más, lo interesante en Hegel es que, más allá de tal prohibición, la relación dialéctica entre ambas leyes funciona, si es posible decirlo así, como sostén del movimiento de la comunidad en tanto sustancia ética. Se podría

entender esta relación como una tensión entre dos pulsiones: mientras la pulsión de Creonte se manifiesta como un impulso de disgregación donde la unidad familiar no mediada debe diferenciarse en individuos reflexivos o ciudadanos, la pulsión de Antígona tiende a la construcción y conservación de la unidad primordial y natural. “Ahora bien, aunque el gobierno –la cabeza– autoriza y organiza este derecho familiar, elemento y ser-ahí natural de la comunidad, también está amenazado por él” (Derrida, 2015, p. 165). Así, para que el gobierno o el Estado exista se precisa de la destrucción y negación de la constitución arcaica de la eticidad, pero es justamente la familia la que, en su existencia inmediata, crea las singularidades que pueden llegar a hacerse ciudadanos reflexivos; la comunidad solo puede darse si se mantiene ese fondo primordial, la ley humana precisa, en su contraposición, de la ley divina. Ahora bien, la manera en la que se puede “impedir que la familia disuelva la ciudad consiste, en efecto, en arrastrar la comunidad a la guerra contra otra ciudad” (Derrida, 2015, p. 166). Si con el todo se destruye la diferencia –la individuación reflexiva y autoconsciente que alcanza la universalidad– y con la diferencia se destruye el todo –la unidad inmediata y singular–, la guerra es el dispositivo por el cual la ciudad puede evitar su disolución puesto que recuerda a la familia que su señor es la muerte, esto es, la lucha por el reconocimiento, aspirar al ser para sí (Derrida, 2015). Pero, del otro lado, si solo hubiera guerra el ser natural de la comunidad sería destruido por el principio de la universalidad, de manera que la familia “debe, por tanto, resistir también a la guerra y oponerle su «fuerza de conservación». Debe resistir aquello que debe hacer” (Derrida, 2015, p. 166). La ley de Antígona corresponde, entonces, a esta fuerza de conservación que se opone a la ley de Creonte en tanto disgregación que busca integrar más individuos en la universalidad ética a través de la mediación reflexiva.

Habría que interrogarse si es posible disputarle esta comprensión dialéctica de Antígona a Hegel, si es plausible ver a Antígona no como la abanderada de la ley divina en la forma de una fuerza de conservación, sino como una fuerza subjetiva que, en su actuar, sigue una legalidad que se opone a otra en función de la radicación y construcción de un espacio social novedoso y diferente. Para ello sería preciso hacer de Creonte el sujeto de la ley humana en tanto legalidad que pugna por la conservación del orden social imperante, a la vez que sería necesario pasar de una lectura que versa sobre la comunidad ética a una que busca esclarecer las operaciones de la estructura social. En un espacio reflexivo de esa naturaleza, la escisión

sería aún la “única forma de existencia del algo en general” (Badiou, 2009, p. 32), y lo trágico se entendería también a la luz de su dialecticidad. Sin embargo, en el acto de enterrar a Polinices, Antígona no estaría atendiendo a las necesidades de la singularidad ética por medio de las cuales la familia puede reconciliarse tras su disgregación. Antes bien, Antígona seguiría las directrices de una legalidad que se construye como *horlieu*¹, como fuerza que se articula a partir de lo que no tiene lugar o plaza en el todo social –en este caso el cadáver de Polinices– y que entre en una disputa dialéctica con el *esplace*², esto es, la fuerza de la estructura social o de Creonte cuya tarea es la distribución de los lugares o las plazas que se siguen del orden legal existente; en ese sentido, la ley de Antígona busca una reestructuración del orden jurídico de manera que ello suponga la inclusión de lo que, por el momento, se presenta como un imposible dentro del sistema.

Sin embargo, antes de explayarse en la exposición de esta nueva concepción dialéctica de la tragedia, es preciso referirse a otros elementos relevantes de la comprensión hegeliana. La ley divina al interior de la familia tiene diferencias y matices que se corresponden con las relaciones familiares. La relación entre marido y esposa es un vínculo natural e inmediato donde el reconocimiento no se inscribe en el orden ético y, por tanto, es una simple imagen del Espíritu; es más, la realidad de esta relación como imagen la dispensa otro, el hijo. Por su parte, la relación entre padres e hijo está supeditada a la constitución del hijo como conciencia para sí, esto es, como ciudadano o individualidad que comporta en su mismo actuar la disolución del vínculo familiar. Sin embargo, hay una “relación sin mezcla [que] es la que se da entre hermano y hermana” (Hegel, 1985, p. 268). En esta, la hermana, Antígona, tiene el presentimiento de la sustancia ética, puede intuir la universalidad y la propia individualidad, aunque no logre reflexionar sobre esto; se trata, entonces, de una suerte de espacio intersticio en el que la individualidad se expresa desde su vinculación a lo arcaico, a la ley divina. Así, la figura de Antígona adopta un cariz especial al interior del sistema hegeliano. En primer lugar, al ver al hermano como algo irremplazable, la hermana logra

¹ *Horlieu* es una composición semántica que aúna la palabra «hors» (fuera) y «lieu» (lugar). Con este concepto, Badiou (2009) designa aquello que está fuera-de-lugar dentro de una estructura.

² *Esplace*, por otro lado, se puede traducir por ‘emplazamiento’. Es un concepto con el que se recoge la acción de una estructura, esto es, la exteriorización y despliegue de una fuerza legal que distribuye los lugares dentro de determinada composición social.

aunar en un mismo instante las dos potencias de la sustancia ética, pero, en segundo lugar, la relación entre hermana y hermano –en tanto relación sin apetencia ni deseo– se revela como “una figura irrecible dentro del sistema [... como] lo indigesto absoluto” (Derrida, 2015, p. 171). Parece que la nombrada relación es una suerte de límite que opera en la forma de una “cripta –se diría de lo trascendental o de lo reprimido, de lo impensado o de lo excluido– que organiza al suelo al que no pertenece” (Derrida, 2015, p. 187), es decir, habría algo en la figura de Antígona, y se mostrará que ello se hace claro en su relación con la ley, que corresponde a una suerte de aparición de lo Real en un sentido lacaniano.

La aparición de lo Real y el parentesco:

Jacques Lacan, en su seminario *La ética del psicoanálisis*, hace de Antígona una imagen que tiene algo por decir a la pregunta que interroga la forma que ha de adquirir el deseo del analista respecto del deseo del analizado en la experiencia de la cura. Mostrar el funcionamiento del deseo por fuera de la estructura del mundo del bien lleva al psicoanálisis a reflexionar alrededor del encuentro ético entre dos deseos que no se subordinan al imperativo o a la ley moral; “hemos llegado al punto en que nos vemos obligados a entrar en el texto de Antígona buscando en él algo diferente de una lección de moral” (Lacan, 1990, p. 300). Así pues, para dar cuenta de una estructura deseante que no se halle atravesada por el imperativo moral, Lacan hace de Antígona una imagen sensible con un brillo y belleza particular. Lo que está en juego es un deseo criminal, atroz, decidido, una transgresión de la ley humana que no se precia de realizar el bien y en la que se cristaliza y nombra la pulsión de muerte como aquello que está más allá del principio del placer. De esta manera, se puede decir que, así como la pulsión de muerte nombra ese más allá, la *belleza* de Antígona comprende aquello que no puede ser inscrito en la *estructura del mundo del bien*.

Ahora, para poder referirse de manera apropiada al deseo que está en operación en la tragedia se hace preciso dar las razones por las cuales se puede hablar de una belleza o brillo en Antígona. En primer lugar, hay una potencia turbadora y una capacidad para enceguecer en esta imagen que obedecen a la ubicación en la que se radica, esta es, la frontera entre lo imaginario y lo real (Alemán, 2001). La presencia de Antígona cifra, pues, un lugar particular, el espacio entre-dos-muertes en el que se ve la “muerte insinuándose en el dominio de la vida, [y la] vida insinuándose en el dominio de la muerte” (Lacan, 1990, p. 299); se

trata, en suma, de una zona límite a donde es llevada Antígona dada la naturaleza de su deseo que busca atravesar la limitación impuesta por la *Áte*³.

Lo bello, entonces, es tanto el señuelo que indica lo Real, la Cosa, en cuanto aquello que está por fuera del orden de lo simbólico, del lenguaje y la ley moral de tal manera que es el objeto y causa última del deseo, como la barrera que se le impone al deseo de tal modo que este nunca podrá asir la Cosa (Freeland, 2013, p.149), es decir, la presencia de Antígona en el entre-dos-muertes hace de la belleza el lugar en el que el deseo, en su búsqueda de atravesar un límite, se cristaliza como deseo por lo Real. Es más, la belleza de por sí es una pulsión, insistencia y repetición detrás de la cual, o más allá de ella, no hay nada más que vacío, una falta (Freeland, 2013, p. 159). Luego, si Derrida encuentra algo así como la presentación de lo Real en una instancia del tratamiento hegeliano de Antígona –la relación hermano-hermana– en cuanto aquello que en su sustracción funda y organiza el suelo simbólico en el cual no puede figurar, Lacan busca mostrar que esta es una figura de la pulsión de muerte en la que en todo momento está en juego la aparición y sustracción de la Cosa.

El sujeto se erige y constituye a partir de una falta constitutiva, su economía libidinal se articula simbólicamente, en el lenguaje, como un intento siempre infructuoso de alcanzar la Cosa como objeto de placer. “El deseo no es más que la metonimia del discurso de la demanda” (Lacan, 1990, p. 350), es decir, el deseo no es más que el desplazamiento por diferentes objetos en los que la demanda de placer nunca podrá satisfacerse, a lo que se le suma que es justamente en este desplazamiento constante que se da origen a las significaciones que estructuran simbólicamente la psiquis del sujeto. La pulsión de muerte, el deseo puro, encarna el momento en el que la economía libidinal emprende la búsqueda por la completud del sujeto en un intento por capturar lo Real, sin embargo, esta búsqueda, como ya se ha venido esbozando, no es posible cumplirla a cabalidad, y su realización no puede tener destino diferente a la muerte. La traducción que esto puede tener en el orden social se puede enunciar de la siguiente manera: la estructura social, simbólica, está caracterizada por su incapacidad constitutiva de llegar a posicionarse como totalidad, esto es, “Lo Real

³ *Áte* es una palabra griega que connota ruina o fatalidad. En este caso, la *áte* de Antígona se refiere al destino que le fue impuesto a la familia de Edipo dada su transgresión fundacional: casarse con su madre y matar a su padre.

lacaniano es estrictamente interno a lo Simbólico: lo que no es más que [afirmar] su limitación inherente, la imposibilidad de lo Simbólico de ‘llegar a ser él mismo’ totalmente” (Zizek, 2004, p. 132). La estructura social no puede llegar a ser un todo que por medio de su legalidad regle la distribución de los lugares del cuerpo social de manera que no haya tal cosa como lo excluido o lo que no tiene lugar, esto es, de modo que pueda desterrar cualquier tipo de antagonismo y diferencia a su interior. “Si lo real del psicoanálisis es la imposibilidad de lo sexual como relación, lo real del marxismo se enuncia: «No hay relaciones de clase»” (Badiou, 2009, p. 153), es decir, mientras en el orden de la estructura psíquica se encuentra la imposibilidad de la relación sexual como algo completo, en el orden social se encuentra la imposibilidad de una relación de clase cuya completud y totalidad implique la no existencia de antagonismo. El sujeto revolucionario, Antígona, es aquel que se encarga de lo Real como aquello que falta y que no puede ser incluido en la composición metonímica de lo simbólico, para luego instaurar una ley nueva que reordene la estructura social; hay que anotar, sin embargo, que tal reestructuración no se puede sustraer a la composición metonímica de lo simbólico, esto es, siempre existirá la Cosa como aquello que impide afirmar que una legalidad se posiciona como todo.

Ya con esto es posible tematizar la relación que Antígona y Creonte entablan con la ley en el universo lacaniano. Creonte cae en *hamartía*, en un error de juicio, al presuponer que su ley implica la realización del bien para la totalidad de la *Polis*; la ley humana, volviendo a Hegel, pretendería ser buena para todos en la medida en que lleva a los individuos de la unidad natural e inmediata de la familia al espacio de la autoconciencia y lo universal. La acción de Creonte, se puede decir, se inscribe en un orden dominado por el principio de realidad. Sin embargo, es la ley en su prohibición la que abre el camino de la transgresión. Por su parte, Antígona obedece en su actuar a algo que es “en efecto es del orden de la ley, pero que no está desarrollado en ninguna cadena significativa, en nada” (Lacan, 1990, p. 334). Se está trasegando un límite que es, hasta cierto punto, el del horizonte lingüístico, “el más allá inaccesible del lenguaje” (Lacoue-Labarthe, 1997, p. 27) o, en otras palabras, una legalidad que parte de una suerte de aparición de lo Real. No hay cadena de significantes, metáfora o metonimia en la que se pueda verter la elección tautológica que asume la pulsión de muerte si pudiera decirse “por fuera de las estructuras que el significante le impone” (Alemán, 2001, p. 138- 139). El orden legal del que parte Antígona involucra la constatación del valor único

del ser de Polinices, la heroína trágica justifica su actuar al afirmar ‘mi hermano es lo que es’ que, en este estadio, se revela como la única manera de expresar lingüísticamente la presencia de lo Real. El cuerpo sin sepultura de Polinices es, en términos de Badiou, ese exceso de Real que no tiene lugar en la estructura y legalidad de la *Polis*, y el deseo que funda es tanto transgresivo y criminal como un deseo decidido que obedece una ley ex nihilo que, en su instauración, supondría una reorganización simbólica en la que el valor único del ser de Polinices pueda tener lugar. Así pues, “Antígona frente a Creonte se sitúa como la sincronía opuesta a la diacronía” (Lacan, 1990, p. 341), es decir, se ubica como una posición subjetiva irreductible (Alemán, 2001) en la que se da una relación pura con aquello de lo cual el ser humano es portador, a saber, el corte significante (Lacan, 1990) en donde se articula el inconsciente como lenguaje a partir de la falta de la Cosa.

Ahora bien, hay que decir que, en lo dicho respecto a la Antígona de Lacan, ya se han realizado cambios que, en cierta medida, traicionan la concepción lacaniana de lo Real y lo simbólico. Butler ve que tanto en la reflexión de Hegel como en la de Lacan se asiste a una idealización del parentesco, crítica que se quiere matizar en lo que refiere al segundo a razón de las transformaciones que se le ha dado a su interpretación. Hegel, al hacer de Antígona la representante del derecho de las sombras en el orden ético, naturaliza y le da un contenido esencial al parentesco en tanto “esfera que condiciona la posibilidad de una política sin tener que participar nunca en ella” (Butler, 2015, p. 17). En la separación entre Estado y familia la segunda se vuelve la condición de posibilidad del primero en la medida en que, en su disolución, la familia provee de ciudadanos masculinos reflexivos que articulan la comunidad ética; se trataría, entonces, de una suerte de condición pre-política que solo existe en virtud de su subordinación a la instancia política estatal. “En su comportamiento, [Antígona] transgrede tanto las normas de género como las de parentesco” (Butler, 2015, p. 21), lo cual supone, en una visión hegeliana del asunto, que su acción, además de criminal, está condenada al fracaso, es decir, a su muerte. Butler quiere ver si, antes bien, se puede afirmar que la acción de Antígona personifica la exposición del carácter socialmente contingente del parentesco y, en esa medida, pugna por una transformación de la legalidad que soporta la normatividad propia del parentesco; así, es preciso preguntarse: “¿la ley no escrita tiene el poder de reescribir la ley pública?” (Butler, 2015, p. 61). Hegel parece socavar esta posibilidad, y Antígona en el universo hegeliano solo puede ser la representación de un límite

infranqueable de la relación entre estado y parentesco dado que, como hermana, si bien alcanza el presentimiento de la sustancia ética, aún no está en la capacidad de desplegarse como autoconciencia libre. Guardianas de la unidad familiar natural, la heroína solo podría reivindicar el derecho de las sombras, que ya de por sí está dado como condición pre-política de la existencia de la comunidad ética.

Lacan, por otro lado, al afirmar que “Antígona debe hacer el sacrificio de su ser para el mantenimiento de ese ser esencial que es la *Áte* familiar [... de manera que] perpetúa, eterniza, inmortaliza esa *Áte*” (Lacan, 1990, p. 339) parece efectuar una idealización del parentesco análoga a la de Hegel. De este modo, se inscribe el parentesco en el registro simbólico que, al ser deudor de la noción de universalidad estructural de Levi-Strauss –por la cual la prohibición del incesto es una norma fundacional sin la cual la sociedad no puede subsistir–, supone una idealización de las relaciones que se dan en él. Así, el parentesco aparece como una función del lenguaje que no se construye a partir de convenios sociales contingentes, lo cual implica que “a) el parentesco se instituye en el momento en el que el niño o la niña accede al lenguaje b) el parentesco es una función del lenguaje y no una institución socialmente alterable” (Butler, 2015, p.31). Es decir, si el parentesco pertenece a la estructura simbólica se trataría, por tanto, de una institución que surge en el momento en que aparece el significante y sobre la cual no se podría operar cambio alguno. Comparable al incesto en Levi-Strauss, ello supondría que la prohibición no es tan solo la instauración de la norma, antes bien, la prohibición implicaría la idealidad y persistencia universal de la norma (Butler, 2015).

Para Lacan, Antígona busca atravesar el límite que constituye la *Áte* familiar, el dominio simbólico, y justamente por ello se dirige hacia su *Áte* en tanto fatalidad, esto es, justamente por ello su acción la debe conducir irrevocablemente a la muerte; al postularla como imagen de la pulsión de muerte, lo que se busca explicitar es que el desafío a las normas simbólicas, el intento por asir la Cosa, solo puede conducir a la muerte, de manera que el intento del sujeto por llenar la falta inherente estaría atravesado por una imposibilidad constitutiva. Habría, entonces, una constricción de las asignaciones sexuales y de género, y lo simbólico sería aquello que “pone límites a todos y cada uno de los esfuerzos utópicos por configurar y revivir las relaciones de parentesco a cierta distancia de la escena edipal” (Butler, 2015, p.

38). La ley del parentesco sería irrefutable, y aunque Antígona intente cruzar el límite, y ya no lo representa como en el caso de Hegel, su acción está condenada al fracaso y a la perpetuación de tal legalidad.

Sin embargo, traicionar el estructuralismo de Lacan hace posible el establecimiento de una relación más afortunada con Butler. Es preciso pasar de “lo real [como] impase de la formalización [... a] una teoría del pase de lo real, como brecha de la formalización” (Badiou, 2009, p. 47), esto es, hacer de lo Real no solo aquello que no puede ser simbolizado y, por tanto, ser objeto de deseo, sino que lo Real sea también ese elemento que en su falta fuerza una nueva formalización. Si lo que se encuentra “en el origen de la tragedia y el humanismo [es un] impasse” (Lacan, 1990, p. 339), lo que Antígona en tanto abanderada de lo Real realizaría en su actuar sería una lucha por la destrucción de la legalidad simbólica que regula las relaciones de parentesco, a la cual suceda la instauración de una legalidad diferente que, por el momento social, no está en capacidad de entrar en la cadena de significantes; Antígona se haría cargo de lo imposible o innumerable en la estructura social actual de modo que ello suponga una reestructuración. Así pues, se podría afirmar que se está realizando, en cierta medida, la tarea que Butler (2015) enuncia de la siguiente manera: “los cambios radicales que se dan en el parentesco precisan de una rearticulación de los presupuestos estructuralistas del psicoanálisis” (p. 36). El acto de Antígona adquiere nuevas características: 1) es un acto de habla que habita en un espacio de contaminación al adoptar el lenguaje de la soberanía y proferirse en lo público como espacio político, lo cual supone que hay algo indiscernible que cortocircuita la asignación absoluta de Antígona al derecho de las sombras y a una instancia pre-política, como parece ocurrir en Hegel; 2) es un acto que es una transgresión de las leyes de parentesco y de género que, a su vez, hace manifiesta la precariedad de estas y la posibilidad de recomponerlas y formalizarlas de formas inéditas (Butler, 2015).

De la angustia al coraje: Antígona como subjetivación política

Ha llegado el momento de ver en qué medida es Antígona una matriz de comprensión para el proceso de subjetivación política o, en otras palabras, de intentar articular todo lo dicho a partir de la teoría del sujeto de Alain Badiou. La primera tarea será reformular la comprensión dialéctica de lo trágico, lo cual implica el paso de la comunidad ética a la estructura social en tanto instancias en donde se ubica la reflexión. Así, antes que tratarse de una descripción del

devenir de la sustancia ética en su escisión en la forma de la oposición entre ley humana y ley divina, se busca alcanzar una matriz dialéctica que pueda dar cuenta de la producción de novedad y, por tanto, que no implique el simple movimiento de un término que se despliega en su devenir-otro para luego volver sobre sí mismo como concepto consumado.

Hay, pues, “una matriz dialéctica cuyo operador es la escisión, el tema: no existe unidad sino escindida” (Badiou, 2009, p. 26). Es, hasta cierto punto, lo que Hegel muestra con la escisión de la sustancia o comunidad ética, sin embargo, y como muestra Butler, la manera en la que se modula la relación dialéctica supone una subordinación de la ley divina a la ley humana. Badiou pone sobre la mesa lo que se ha llamado ‘la unidad de los opuestos’, que involucra la escisión como operador fundante y se da entre la *identidad pura* de un término y su *identidad emplazada*, de la misma manera en la que se comprende la letra y el sitio sobre el cual se inscribe. Luego, el verdadero contradictorio de un término ‘A’, por ejemplo, no es su identidad emplazada, más bien, “el verdadero contradictorio camuflado de A, es el espacio de emplazamiento P” (Badiou, 2009, p. 29); la contradicción dialéctica se da entre el ser y el Todo en el cual se inscribe. La acción de la estructura social consiste, entonces, en designar el espacio de emplazamiento, la ley humana de Creonte tiene como función la disposición de los lugares y las plazas que han de ocupar los individuos al interior de la comunidad, lo cual no parece que suponga un alejamiento radical de lo establecido por Hegel; Badiou nombrará esta acción estructural por la cual se constituye y articula el espacio, el mundo, como *esplace*. No obstante, existe la posibilidad del acaecimiento de una fuerza heterogénea y a-estructural que se contraponga al *esplace* y en su despliegue pueda alcanzar una transformación novedosa, aunque ello no sea algo que se dé por necesidad. Y esto de manera que por medio de la destrucción del espacio de emplazamiento se abra la constitución de un nuevo mundo en el que dicha fuerza desaparecerá en la forma de una causa ausente, esto es, como elemento fundante que ya no es posible encontrar en la nueva composición estructural. Badiou designa esto como *horlieu*, y se trata de una fuerza que se articula como algo fuera-de-lugar, es decir, que surge a partir de lo que no tiene plaza o lugar en la estructura y que por ello se revela como un impensable e innombrable al interior de la legalidad imperante. La ley divina, antes que ser aquello que regla la eticidad propia de la familia como unidad natural no reflexiva, podría verse como esta fuerza que es motor de cambio y que tiende a desaparecer para dar paso a una legalidad en la que lo imposible de cierto momento se haga posible, en la que el

cuerpo de Polinices pueda ser sepultado. Mientras la ley humana sería lo que se llamó con anterioridad formalización, *esplace*, la ley divina sería lo Real, *horlieu*.

Ahora bien, Badiou no reduce la teoría del sujeto a la descripción de la dialéctica entre *esplace* y *horlieu* en tanto fuerza subjetiva, el sujeto revolucionario aparece en el cruce de dos procesos, a saber, el proceso de subjetivación, en donde se da la irrupción de un exceso de Real, y el proceso subjetivo, que comprende la destrucción del espacio de emplazamiento y la recomposición del lugar a la luz de una nueva legalidad que obedece a la aparición de tal exceso. Al primero le corresponde el paso de la angustia al coraje, al segundo el del superyó a la justicia; estos son los cuatro conceptos fundamentales de la teoría del sujeto. La angustia parte, justamente, de la “carencia de lugar” (Badiou, 2009, p. 185) y supone la manifestación de un exceso radical de lo Real por el cual se pone en fallo “todo el aparato del sostén simbólico mediante lo que en él se revela, como corte, ocasión innombrable” (Badiou, 2009, p. 172); la angustia es el signo de la posibilidad de un forzamiento del *esplace* legal, aquello que abre el espacio para la producción de una nueva verdad y formalización pero que, no obstante, no puede llevar a la articulación novedosa en la medida en que solo involucra la paralización de la estructura simbólica. El superyó se entiende como ese momento en el que la ley muestra su fondo oscuro, arbitrario e ilegal a través de una suerte de violencia que busca asegurar la existencia del orden legal de la estructura (Boostels, 2011) y que, para ello, debe operar una inyección de aquello que falta, del elemento que carece de lugar, en la distribución de las plazas; la instancia *superyoica* es relevante dado que es la manifestación del aspecto destructivo fundacional de la ley que, a su vez, supone la apertura de un espacio en donde “es preciso que la destrucción venga a la falta” (Badiou, 2009, p. 172). El coraje, por su parte, se haya también en el ámbito de lo Real en exceso, pero en este caso se intenta forzar a la estructura para que ella pase por ese punto que se muestra como impasse; lo innombrable posibilita en esta instancia la división del espacio de emplazamiento. Finalmente, la justicia, a diferencia del superyó, ya no explicitará la ilegalidad que está a la base de la legalidad, sino que se abocará a la recomposición del lugar a través de una instauración de lo ilegal, lo innombrable, lo imposible, como legal; “la justicia es aquello a propósito de lo cual el anudamiento del sujeto al lugar, a la ley, viste la figura visible de su transformación” (Badiou, 2009, p. 184).

De esta manera, Badiou fija su mirada en lo trágico en busca de representantes de los conceptos de la teoría del sujeto. Mientras en Sófocles encuentra a Antígona como figura de la angustia y a Creonte como imagen del superyó, en Esquilo halla a Orestes como modelo de coraje y a Atenea como personificación de la justicia; habrá que ver si no es descabellado aventurar que Antígona da el paso del momento angustiante al coraje y, por tanto, si puede ser una representación del proceso de subjetivación política en todo su alcance. El acto de Antígona no se restringe a “hacer lugar para el único hermano que fuera excluido de los ritos de la comunidad, sino [que busca] destruir esa comunidad misma en nombre de lo que es imposible en ella” (Copjec, 2006, p. 69). El deseo que está en juego se puede enunciar como un deseo que quiere legalizar lo imposible (Badiou, 2009), es decir, se sigue de una legalidad que, por el momento, no puede entrar en ninguna cadena significativa. Así, el cadáver de Polinices se constituye como el exceso de Real que no tiene lugar en la estructura de la *Polis*, y el actuar de Antígona constituye el estadio angustiante en el que el registro simbólico es puesto en vilo o, de la mano de Butler, representa el instante en el cual la contingencia de las estructuras del parentesco es puesta a la vista, de modo que hay un congelamiento de la lógica estructural de las plazas del parentesco que asignaba el lugar legal que le correspondía a Antígona dentro del cuerpo social dado su género. La relación entre hermano y hermana, como señalaba Derrida respecto de Hegel, involucra la aparición de lo Real. Creonte, por su parte, es “impulsado por su superyó [... en cuanto] representa una ley suprema que no conoce límites, [que] busca ‘lo bueno de todo sin límite’” (Copjec, 2006, p. 78). La obstinación de Antígona implica una vuelta excesiva y violenta de la ley sobre el lugar que prescribe para así mantener el orden legal que es puesto en duda por el exceso de lo Real (Badiou, 2009). Se trata, entonces, de una suerte de estado de excepción donde la ley debe revelar su faz destructiva, la ilegalidad, antes que estar soportada por una legitimidad constitutiva; se sostiene en un fondo oscuro que garantiza el mantenimiento de la consistencia del lugar gracias al uso de herramientas extrajurídicas. Creonte es aquel que ante la irrupción del síntoma angustiante se aboca al mantenimiento de lo simbólico y de la legalidad actual que regla el espacio de emplazamiento.

“Creonte” es el nombre del superyó: ley desreglada –destruida– por su propia esencia nativa vuelta en exceso sobre la plaza que ella prescribe. «Antígona» es el nombre de

la angustia, o sea el principio de infinitud de lo real inaplazable en la finitud reglada del lugar (Badiou, 2009, p. 187).

¿Es posible afirmar que en Antígona se conjugan la irrupción angustiante y una disposición corajuda?, esto es, ¿se puede presentar una Antígona que sea la imagen del proceso de subjetivación política? Como ya se advirtió, Badiou restringe a esta figura trágica al momento angustiante, y encuentra en Orestes el personaje que puede dar cuenta de lo que el coraje como concepto fundamental de la teoría del sujeto supone. Sin duda, decir que Antígona llega a la justicia sería excesivo, y ello en la medida en que su muerte la privo de cualquier intento de recomposición del lugar a través de una nueva ley que se instauraría tras la interrupción y destrucción de la legalidad que operaba en la *Polis*. Pero encontrar en ella algo de coraje, de ese momento en el que lo Real deja de ser el impasse de la formalización para posicionarse como aquello que fuerza a lo simbólico a pasar por aquello que deja excluido y es impensable a partir de él, de modo que se construye una nueva formalización, no parece algo descabellado. Badiou (2009) dice que “hay que comparar el coraje más bien con la *fortitudo* –firmeza de alma– que con la audacia” (p. 185), y en Antígona es posible asir la naturaleza de un deseo persistente, la perseverancia de un acto que necesariamente la llevará a su destrucción (Copjec, 2006). El edicto frente al cual se da la sublevación y la legalidad que pauta el actuar de la heroína trágica involucran, como ya se dijo, una intención de transgresión del límite que compone la *Áte* familiar que, en última instancia, lleva a la perpetuación de esa misma *Áte*. Sin embargo, se puede decir que “si Antígona está predestinada por su *Áte* familiar, es en este sentido paradójico: ella está destinada a destruir su destino a través de su acto” (Copjec, 2006, p. 75), hay una disposición corajuda en su acto que aúna un esfuerzo por hacer que la formalización pase por aquello que es imposible en ella, el cadáver de Polinices, con un intento por interrumpir las series repetitivas (Badiou, 2009) que la legalidad simbólica de la estructura social de la *Polis* ordenaba, lo cual es una característica del coraje. Si bien la ruptura de lo nuevo no se da en la tragedia, si bien la efectividad de la acción de Antígona no llevó a la consolidación de una nueva legalidad y estructura social, reivindicar el coraje como un atributo de su talante político no implica contradicción alguna. Y es por ello que es legítimo aprehender a Antígona en su relación con la ley como una imagen que sirve a manera de matriz de comprensión del proceso de subjetivación política.

Referencias

- Alemán, J. (2001). *Antígona y lo incondicionado*. En: *Lacan en la razón posmoderna*.
Málaga: Miguel Gómez Ediciones
- Badiou, A. (2009). *Teoría del sujeto*. (Juan Manuel Spinelli, trad.). Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Bosteels, B. (2011). *Badiou and politics*. Estados Unidos: Duke University Press.
- Butler, J. (2015). *El grito de Antígona*. Barcelona: El roure.
- Copjec, J. (2006). *Imaginemos que la mujer no existe. Ética y sublimación*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Derrida, J. (2015). *Clamor*. España: Oficina de Arte y Ediciones.
- Freeland, C. (2013). *Antigone, in her unbearable splendor: New Essays on Jacques Lacan's "The Ethics of Psychoanalysis"*. Albany: State University of New York Press.
- Hegel, G.W.F. (1985). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Lacan, J. (1990). *La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lacoue-Labarthe, P. (1997). "De la ética: a propósito de Antígona" en: *Lacan con los filósofos*. México D.F: Siglo veintiuno editores.
- Zizek, S. (2004). "Lucha de clases o posmodernismo. ¡Sí, por favor!" En: *Contingencia, hegemonía y universalidad: diálogos contemporáneos de la izquierda*. Judith J. Butler & Ernesto E. Laclau (Coaut.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Agradecimientos

Este escrito fue el producto final del seminario “Antígona: Polemos y Filosofía”, dictado en el primer semestre del 2018 en la Pontificia Universidad Javeriana. En esa medida, quisiera agradecer a mis compañeras y compañeros de seminario por las discusiones que tuvieron lugar en ese espacio y sus importantes aportes e interpretaciones. También quisiera agradecer a la profesora Luciana Cadahia, quien dirigió y organizó el seminario y su programa a partir de sus propios derroteros investigativos, y al profesor Nicolás Alvarado, quien fue el que me introdujo a la lectura del seminario *Teoría del sujeto* de Badiou.