

LA ANTÍGONA DE SÓFOCLES: UNA PUGNA AGÓNICA ENTRE EL PODER Y LA CONCIENCIA

THE ANTIGON OF SOPHOCLES: AN AGONIC CONFLICT BETWEEN POWER AND CONSCIOUSNESS

JUAN ALFREDO OBARRIO MORENO
Universidad de Valencia

Resumen: En el presente estudio se pretende abordar varias de las cuestiones que podemos ver en Antígona: su clasicidad, la eticidad en la que se refugia Antígona, el poder de la ley en Creonte, la disputa entre el derecho positivo y el derecho natural o la desobediencia civil.

Palabras clave: Tragedia – Poder – Conciencia – Derecho Positivo – Derecho natural.

Abstract: The present study aims to address several of the issues that we can see in Antigone: its classicity, the ethics in which Antigone takes refuge, the power of the law in Creon, the dispute between positive law and natural law or civil disobedience.

Keywords: Tragedy – Power – Conscience – Positive Law – Natural Law.

I. ANTÍGONA O EL RIESGO DE ACUDIR A UN CLÁSICO

Al inicio de un libro tan singular como el que escribió Ismaíl Kadaré sobre Esquilo –cuya virtud más sobresaliente es el haber captado el espíritu de un tiempo y de una cultura, que ya es la nuestra–, el escritor albanés nos dejó esta penetrante reflexión:

«Es natural que sienta curiosidad por saber cómo trabaja un escritor, conocer sus antojos, su horario, el estudio que posee. Con los escritores de la Antigüedad, cuya vida entera, y no sólo todo lo anterior, está envuelta en el olvido, ese deseo se torna sueño obsesivo. Todo parece lejano, inexistente.

Sin embargo, existió una mano que escribió las tragedias inmortales. Una mano que sostuvo un instrumento punzante, que letra a letra y renglón a renglón las compuso. Existió una casa, un aposento donde dieron la luz por primera vez»¹.

Sin duda, esta es la curiosidad –hecha necesidad– que sentimos quienes nos acercamos a los textos clásicos, no solo con pasión, sino con reverencia, conscientes, como afirmaba Steiner, de que los libros nos descubren, nos analizan y nos enseñan². Sin ellos, seguramente no seríamos lo que somos, hombres que encontramos en el *logos*, como en los mitos, una herencia que forma parte de nuestro ser más profundo y verdadero, una verdad de la que se hace eco Villena, quien no duda en afirmar: «Si estamos fuera de la tradición –la que sea– estamos fuera de la cultura»³, una lejanía a la que se llega cuando, voluntaria o involuntariamente, la transformamos en una venerada, pero inofensiva, pieza de museo⁴.

El análisis que realiza Villena no nos parece ni erróneo ni exagerado. Si observamos el panorama socio-cultural podremos comprobar que hay una opinión muy difundida, y ciertamente poco razonada, de que solo lo novedoso merece nuestra atención. Argumentaciones como estas silencian el criterio de calidad y relegan al olvido los grandes libros del pasado. Esta triste realidad lleva a preguntarnos si ya no somos capaces de apreciar el valor de aquellos textos que llevan miles de años esperándonos, obras que cuando las descubrimos, las leemos y las comprendemos, nos llenan de gozo y de sabiduría. Gran descubrimiento lo llamamos. La *Antígona* de Sófocles lo fue para nosotros⁵. Lo fue porque gracias a su estudio comprendimos la verdad de la afirmación de Zubiri: «No es que los griegos sean nuestros clásicos: es que, en cierto modo, los griegos somos nosotros»⁶. Lo somos porque con ellos

1 I. KADARÉ, *Esquilo*, Madrid, 2009, 11.

2 G. STEINER, «Los libros nos necesitan», *Los logócratas*, México, 2007-2010, 57-97.

3 L. A. de VILLENA, *Teorías y poetas. Panorama de una generación completa en la última poesía española*, Valencia, 2000, 59-60.

4 W. BURKET, *La creación de lo sagrado. La huella de la biología en las religiones antiguas*, Barcelona, 2009, 39, quien sostiene que «no podemos perderla sin catástrofe», por lo que «no podemos arriesgarla con [unos] experimentos» tan innecesarios como temerarios.

5 A los clásicos, como sostiene Ph. NONET, «Antigone's law», *Law, Culture, Humanites*, 2 (2006), 314, se les debe escuchar, oír sus palabras para intentar saber qué dicen, qué sugieren: «Everyone knows Antigone's law. But who has in truth heard it and thought? Perhaps for once we can try and listen. What does it say?»

6 X. ZUBIRI, «El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico», *Naturaleza, Historia, Dios* (1942), 362; R. TURNER, *Las grandes culturas de la humanidad*, México, 1948, 499: «no hay en la tradición intelectual de occidente un solo elemento que no dé testimonio de la obra de los griegos. Tanto en la literatura y en el arte

aprendimos que la razón significa la facultad de preguntarnos el porqué de las cosas, un *logos* –o una *ratio*⁷– que lleva a concebir la ciencia y la cultura como un gran riesgo y como una azarosa aventura, una aventura, la del saber, que nos acompaña desde hace tres mil años, justo desde que Homero, como lo presenta la leyenda, era maestro de escuela en Quiós⁸, una cultura en la que hallamos esas respuestas de las que adolece nuestro maltrecho tiempo⁹.

Si nos acercamos a sus personajes, pronto comprobaremos que *Antígona* exige un tiempo de lectura sosegado, largamente esperado. Su verdad no se nos revelará con una lectura presurosa, diría más: si esta no provoca en el lector un cambio de orientación que le sitúe más allá de su pulido lenguaje, de sus intrincados diálogos y de sus discursos razonados, no se abrirá ni a la décima lectura, por esforzada que esta sea. Solo entonces surgirá, como luz liberadora de la conciencia, esa autenticidad que Antígona esconde, aquella que nos indica qué senda debemos recorrer. Y lo hará aun cuando no estemos preparados para ese largo y tortuoso viaje por la decencia. Pero ella espera. Pero su espera reclama una respuesta. De no darla, como nos dirá Saramago, verteremos nuestra «consciencia en el color de la sangre y en la sal de las lágrimas»¹⁰.

De forma recurrente leemos que *Antígona* es una de las grandes tragedias clásicas¹¹. Y ciertamente lo es. Lo es porque es una obra en la que no importa el período transcurrido desde su escritura: su temática y sus personajes trascienden en el tiempo. Lo es porque enseña una forma de mirar lo que acontece hasta sus últimas profundidades, y al hacerlo, los hilos del drama se anudan, tejiendo una densa red que sigue viva en el ambiente que respiramos, y en la sociedad en la que vivimos; por esta razón, ni sus personajes ni sus diálogos envejecen, muy al contrario, los sentimos como queridos compañeros de viaje. Pero, sobre todo, lo es porque forma parte, como diría Stefan Zweig, de «la desproporción entre un ser humano y su destino», un destino en el que «solo en la desgracia se sabe en verdad quién se es»¹². En esa desgracia, *Antígona* forma parte, la mejor parte, de esos personajes dramáticos que no dudaron en entrar en conflicto con un ambiente que distaba de la tarea ética para la que habían nacido. Y lo hizo, aun a sabiendas que la batalla del presente estaba perdida, pero

como en la religión, la filosofía y la ciencia, los hombres cultos de occidente han pensado, al menos hasta cierto punto y a menudo en lo fundamental, del mismo modo que pensaban los griegos. Por esto puede decirse que los griegos determinaron la tradición intelectual superior de occidente».

7 B. SNELL, *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*, Barcelona, 2008, 7: «El pensamiento europeo empieza con los griegos, y, desde entonces, se considera la única forma de pensamiento». En análogo sentido, en «Las fuentes del pensamiento europeo», *Razón y Fe*, Madrid, 1963.

8 No en vano, F. NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, 2015, 98, sostiene: «Angustiadas bajo su influencia, casi todas las épocas y estudios culturales han tratado en mayor o menor medida de liberarse del yugo de los griegos, puesto que, comparado con su modelo, todo posible logro particular, a primera vista completamente original y objeto de sincera admiración, parecía perder de inmediato el color y la vida, y desinflarse hasta convertirse en una torpe imitación o, más aún, en caricatura».

9 J. L. BORGES, «La lotería en Babilonia», *Ficciones, Obras completas*, I, Barcelona, 2005, 456: «He conocido lo que ignoran los griegos: la incertidumbre».

10 J. SARAMAGO, *Ensayo sobre la ceguera*, Madrid, 1995, 30-31.

11 C. M. BOWRA, *Historia de la literatura griega*, México-Buenos Aires, 1948, 75-76: «En Antígona (442 a. C.) todos los elementos en conflicto han sido dominados del todo [...] La Antígona está construida con un arte consumado».

12 S. ZWEIG, *María Antonieta*, Barcelona, 2012, 8 y 12.

no así la de la memoria de sus actos¹³. Solo desde esta trágica eticidad¹⁴ –que se repetirá a lo largo de tiempo– podemos dar cumplida respuesta al conjunto de preguntas encadenadas que formula Steiner al final de su *Antígonas*, preguntas que al comprenderlas nos obligan a reivindicar nuestra fidelidad por la Grecia Clásica:

«¿A qué se debe la inquebrantable autoridad que los mitos griegos ejercen sobre la imaginación de Occidente? ¿Por qué un puñado de mitos griegos, el de Antígona entre ellos, reaparece en el arte del siglo xx en un sentido casi obsesivo? ¿Por qué Edipo, Prometeo, Orestes, Narciso, no quedan relegados a la arqueología?»¹⁵

Sin duda, se debe a su clasicidad. Etimológicamente, la palabra clásico deviene del latín *classicus*, término con el que se designaba tanto al clarín que convoca, como al ciudadano de primera clase, no por su eventual poder económico, sino por su ejemplaridad, lo que le llevaba a convertirse en un modelo. En este sentido, *Antígona* es un clásico¹⁶. Lo es porque es una obra cuya visión no se halla fuera de la realidad. Sus páginas, su lenguaje y sus personajes nos llevan a una reflexión, a un análisis y a una indagación sobre los fundamentos éticos de ese cuerpo social, político y jurídico que nos circunda, de tal forma que va formando nuestras ideas, hasta hacernos ver por qué pensamos lo que pensamos, por qué somos lo que somos. Y cuando lo hacemos, cuando en el silencio de la escritura vislumbramos ese maravilloso lenguaje que nos enseña a oír, a leer y a interpretar los conceptos que nacen al amparo de la cultura –y en la cultura, la vida–, descubrimos una ejemplaridad que traspasa, con firmeza y continuidad, las paredes del tiempo, hasta convertirse en «Un latido que es efímero, que es tiempo, pero un tiempo que, desde la aparente frialdad de las páginas que superaron los siglos o los años, adquirieron, por ello, una cierta forma de pervivencia, que se encarna, de nuevo, en el cuerpo y en el aire que respira el lector»¹⁷. Por esta razón, entendemos, parafraseando a Ortega, que la historia de *Antígona*, «hable de lo que hable, está siempre hablando de nosotros mismos, los hombres actuales, porque nosotros estamos hechos del pasado, el cual seguimos siendo»¹⁸.

13 PLUTARCO, *Vidas paralelas*, Buenos Aires, 2010, Alejandro, 1.2: «[...] pues no es en las acciones más ilustres donde se manifiesta la virtud o la vileza, sino que, muchas veces, algo breve, un dicho o una trivialidad, sirven mejor para mostrar la índole de los hombres que sangrientas batallas, nutridos ejércitos o asedios de ciudades». Asimismo, HOMERO, *Íliada*, IX, Madrid, 2015, v. 434, recuerda que el tutor de Aquiles, Fénix, le hace ver que ha sido educado: «para pronunciar palabras y para realizar grandes hechos».

14 Una concepción ética que no comparte B. HONIG, «Antigone's two laws: Greek tragedy and the politics of humanism», *New Literary History* 41, núm. 1 (2010), 1-33, para quien Antígona no es una figura universal sujeta a una ética superior a la ley escrita, sino una figura de la política agonista, en la que se puede ver su valentía frente a la «pólis logocéntrica» (2).

15 G. STEINER, *Antígonas. La travesía de un mito universal para la historia de Occidente*, Barcelona, 2013, 330.

16 A. L. QUINTÁS, *Cómo formarse en la ética a través de la Literatura. Análisis estéticos de obras literarias*, Madrid, 2008, 83: «Ello confiere a Antígona su neta convicción de obra 'clásica', superadora de los límites de la espaciotemporalidad objetivista y fundadora de modos evidentes de espacio y tiempo».

17 E. LLEDÓ, «Necesidad de la literatura», *El País*, 21/12/2002.

18 J. ORTEGA Y GASSET, «Una interpretación de la Historia Universal. En torno a Toynbee», *Obras Completas*, IX, Madrid, 1983, 70.

No creemos que esta reflexión sea errónea, todo lo contrario. Como bien sabemos, cuando abrimos las páginas de *Antígona* las preguntas se suceden: ¿Qué es el hombre: un ser que claudica o que mantiene sus principios?¹⁹ ¿Es una persona sujeta a su conciencia o a la ley? ¿Un individuo para la ciudad o para la familia? ¿Un ciudadano con plenos derechos o un súbdito sometido al poder del Estado?²⁰ Según la respuesta que demos, podremos reconocer en el hombre un sujeto revestido de dignidad o, como recuerda Giorgio Agamben en *Homo sacer*, una muchedumbre desnuda, errante e informe –*nuda vita*– a la que el Estado, conocedor de su poder, no dudará en erradicar si así lo estima oportuno. Este es el verdadero secreto del poder del soberano²¹. Creonte lo sabía, y a ese poder se aferró. Como lo supo Nietzsche, quien no dudó en afirmar que «es en las leyes donde de forma original se ha dado el primer contraste entre verdad y mentira. [...] Por eso los hombres no huyen tanto de ser engañados como de ser perjudicados mediante el engaño»²².

Por lo general, podemos conocer lo que un hombre es a través de sus actos, de sus palabras o de sus escritos²³. De *Antígona* conocemos sus actos. Unos actos que nos desvelan la naturaleza de la vida y de la política en su cruel esplendor. Unos actos que trascienden a su persona para convertirla en un arquetipo, en una heroína capaz de desafiar al poder y a la arbitrariedad de sus normas²⁴. Por esta razón, sus diálogos constituyen un instrumento de reflexión privilegiado para el conocimiento de la vida pública, del poder del Estado y del individuo²⁵. Para su comprensión, la tragedia, al ser *mimesis* de la vida y de las acciones²⁶,

19 En torno a esta cuestión, O. WILDE, *Retrato de Dorian Gray*, Barcelona, 1970, 20: «Prefiero las personas a sus principios, y prefiero antes que a nada en el mundo a las personas sin principios».

20 M. C. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, 1997, 106-109.

21 G. AGAMBEN, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, 1999, 19. Un pensamiento que le lleva a reflexionar sobre la naturaleza del poder soberano, aquél que puede disponer de lo que este autor denomina la nuda vida, la vida que es, a un tiempo, sagrada e insacristificable.

22 F. NIETZSCHE, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Teorema*, Valencia, 1980, 6.

23 NUSSBAUM, *La fragilidad del bien*, 89-92.

24 No obstante, C. SOURVINOU-INWOOD, «Assumptions and the creation of meaning», *Journal of hellenic studies*, 109 (1989), 135-140, señala que para el público que asistió a la representación, Antígona tenía un aspecto negativo –incluso una actitud escasamente femenina–, debido a su enfrentamiento con el poder y al aire conspirativo que se aprecia en el primer diálogo que sostiene con Ismena nada más iniciarse la obra, así como por la negativa inicial de esta de contravenir el decreto de Creonte. Criterio que no compartimos, como se desprende del conjunto de nuestra exposición, porque en Antígona no solo cabe ver la defensa de un asunto personal, sino el respeto a la ley de los dioses y a la familia. Un planteamiento contrario en E. HARRIS, 'Antigone the Lawyer, or the Ambiguities of Nomos', *Democracy and the rule of law in classical Athens. Essays on law, society, and politics*, Cambridge, 2006, 80.

25 J. V. BAÑULS OLLER, «Tragedia griega y compromiso político», *Sófocles y Brecht (Talk Show) de Walter Jens*, Valencia, 1998, 38.

26 ARISTÓTELES, *Poética*, 1460b 5-15, deja entrever el carácter político e ideológico de la tragedia griega cuando advierte que el poeta trágico puede imitar de tres formas diferentes: cómo son o eran las cosas, cómo dicen o parecen que son y cómo deberían ser. Las tres perspectivas diferentes con las que puede expresarse el autor dramático le permiten transmitir una visión determinada de la realidad. En este sentido, F. RODRÍGUEZ ADRADOS, *La democracia ateniense*, Madrid, 1975, 129: «La tragedia es un espejo de la vida humana en sus crisis decisivas, siempre en conexión con fuerzas divinas. Asimismo, C. FARRAR, «La teoría política de la antigua Grecia como respuesta a la democracia», *Democracia. El viaje inacabado (508 a. C. – 1993 d. C.)*, Barcelona, 1995, 38 y ss., sostiene que la tragedia manifestaba un compromiso con la escena política de la *pólis*, lo que nos permite acercarnos a la visión que los atenienses tenían del mundo de la política y de las creencias. En análogo sentido, C. M. BOWRA, *La Atenas de Pericles*,

es decir, al estar profundamente integrada en la vida –«al filo de la vida diaria»²⁷–, hasta el punto de que no solo reflejarla, sino cuestionarla, se convierte en el medio idóneo para escudriñar las tensiones internas de la sociedad, o, si se prefiere, de la integración del pueblo en la *pólis*²⁸, tensiones que vemos reflejadas en la pluralidad de voces que se asoman en las distintas escenas de la obra²⁹, una tragedia en la que cada escena se convierte en un lugar fronterizo entre lo doméstico y lo público, entre la ciudad y la casa, entre el hombre y la mujer, entre la ley y la moral³⁰. Unas tensiones que Martha C. Nussbaum sintetiza con el término *deinón*: un concepto forjado por las múltiples facetas de la complejidad del ser humano³¹.

Estas tensiones quedan recogidas en la tragedia de una manera nítida, ya que en ella lo trágico aparece cuando el héroe no rehúye la disputa, aun sabiendo que su derrota es inevitable³². Es una lucha contra toda esperanza, un conflicto perdido de antemano, pero, al perderlo, al renunciar a un mundo en que no podrá vivir, lo renueva y lo dignifica para que otros lo puedan disfrutar.

Esta esperanza es la que no tiene para sí Antígona. Ella es consciente de que no puede salir invicta de su confrontación con Creonte, pero el hecho de que no la rehuya la convierte en la conciencia viva de una época que no tiene tiempo ni lugar, porque su lugar está aquí y ahora, como lo estuvo en la época de Sófocles, y lo estará en los tiempos venideros. Porque ella es la voz que supera la ignorancia y la injusticia, es la voz de un pensamiento «que se deja decir»³³, que escucha a su conciencia, y al hacerlo, la hace palabra y vida, una vida que convierte lo transitorio en perdurable, y a la inocente en condenada. Porque Antígona, como señala Steiner, no habla como Creonte, desde «la temporalidad»³⁴, sino que «habla, o mejor dicho, intenta hablar desde la eternidad, tal vez como solo podía intentarlo el hablante del

Madrid, 1983, 124, subraya que el teatro y la poesía griega raras veces pudieron escapar a la realidad socio-política de la época.

27 M. I. FINLEY, *Los griegos de la Antigüedad*, Barcelona, 1975, 156. H. G. GADAMER, *Estética y hermenéutica*, Madrid, 1998, 123 y ss., analiza el concepto, en el sentido de que se copia el modelo que se considera digno de tal hecho, y se reelaboran e incorporan nuevos elementos.

28 En este sentido, RODRÍGUEZ ADRADOS, *La Democracia ateniense*, 240, destaca la finalidad educativa de la tragedia como género poético dirigido a la educación de toda la ciudad y a la integración del pueblo dentro de la *pólis*. En análogo sentido, J. P. VERNANT, *Entre Mito y Política*, México, 2002, 33: «Según mi mirada, la razón griega aparece asociada a toda una serie de transformaciones sociales y mentales ligadas al acontecimiento de la *pólis* [...] Tanto en sus límites como en sus innovaciones, la razón griega es una perfecta hija de la ciudad».

29 En este sentido, P. VIDAL-NAQUET, *El espejo roto. Tragedia y política en Atenas en la Grecia Antigua*, Madrid, 2004, 19, ha señalado, con notable agudeza, que la tragedia es como «un espejo roto», cuyos fragmentos reflejan la compleja realidad social de la Antigüedad: «Y cada fragmento remite a la vez a una realidad social y a todas las restantes, mezclando estrechamente los distintos códigos [...]».

30 R. ORSÍ, *El saber del error. Filosofía y tragedia en Sófocles*, 55-56. En 25, señala que la tragedia es «uno de los mecanismos que inventa la sociedad ateniense para dotarse de un espacio donde expresar el disenso de forma legítima».

31 NUSSBAUM, *La fragilidad del bien*, 92-93.

32 Por esta razón, K. JASPERS, *Lo trágico en el lenguaje*, Málaga, 1995, 46, dirá que «La tragedia griega es parte de un acto de culto. Se trata de la consumación de una lucha por los dioses, el sentido de las cosas y la justicia»; 51: «El material de la tragedia griega es el mundo mítico. La novedad reside en que en el saber trágico ya no reina la paz, en que se estimula la interrogación»; A. LESKY, *La tragedia griega*, Barcelona, 2001, 168-169.

33 M. HEIDEGGER, *Del camino al habla*, Barcelona, 2002, 226: «[...] el pensamiento es, ante todo, una escucha, o sea, un dejarse-decir y no una interrogación».

34 SÓFOCLES, *Áyax*, Madrid, 2015. Agamenón. «No es fácil que un tirano sea piadoso» –v. 1350–.

Cuarto Evangelio»³⁵. Y lo hace para manifestar la vigencia de la ley suprema, esa ley siempre nueva, siempre reveladora; una ley que Creonte quiere sepultar, dejándola atrás, caída en el olvido para siempre. Pero solo ella, solo Antígona se atreve a afirmar que esa ley es su norte, su *speculum justitiae*, la ley verdadera que está por encima de la ciudad y del poder que la representa. Por esta razón no duda en sacrificarse, en ser devorada por los ínfimos de la ciudad, antes de perder su alma y su integridad.

Por este conjunto de razones, en el presente estudio abordaremos una de las cuestiones más relevantes de la obra: la relación entre poder y conciencia, desde planos bien diferentes:

[1] En el ámbito de la religión, la visión de Antígona, íntima y familiar, le lleva a creer en los dioses subterráneos protectores de los muertos; por el contrario, Creonte rinde culto a los dioses olímpicos guardianes de la *pólis*³⁶.

[2] En la esfera de la política –en lo público–, Antígona no se halla cómoda³⁷, porque, para ella, la justicia, como leemos en *Protágoras*, se parece «a la piedad, y la piedad a la justicia»³⁸; sin embargo, en la plaza pública, en las leyes y en la guerra, Creonte encuentra su más fiel refugio. Pero, a este respecto, Rodríguez Adrados recuerda: «fia demasiado en su propia inteligencia, lo que le lleva a error y, en definitiva, al mismo choque. Aun cuando obra de acuerdo con dicha ley, no lo hace sin excesos»³⁹.

Como acabamos de señalar, dos polos antagónicos que se resisten a una mutua y pacífica convivencia⁴⁰. Por un lado, la temporalidad, Creonte, y por otro, la eternidad, Antígona. Una pugna y una visión de la vida que hará que *Antígona*, como todo clásico, siempre se presente como una confesión y un revulsivo, como una duda y una certeza, pero, sobre todo, encontraremos a una joven en la que siempre cabe descubrir algo «divino, inmortal, inteligible, unitario, indisoluble e invariable»⁴¹; un ser tan frágil que bien pudiera aplicarse las palabras

35 G. STEINER, op. citada nota 15..

36 B. M. W. KNOX, *The Heroic Temper, Studies in Sophoclean Tragedy*, Berkeley-Los Ángeles, 1964, 75: «The prevailing view of them is that the play presents a contrast between a religious (Antigone's) and a political point of view (Creon's). But this oversimplified. Antigone's defiance of the *pólis* is a political as well as a religious action, and Creon's exposure of the body of Polynices stems from religious as well as political convictions».

37 KNOX, *The Heroic Temper*, 26-27: «The *pólis*, as Sophocles had his chorus sing in *Antigone*, is a human invention, perhaps man's greatest creation, but it is no more than that. Such an attitude would not be out of place in a poet who was 'the last great exponent of the archaic world view' but it is a little unexpected in a man whose life was such an exemplary record of full participation in the highest councils of the city's feverish activity. [...] For Sophocles [...] the *pólis* also, has become a problem».

38 PLATÓN, *Protágoras*, Madrid, 2015, 331b.

39 F. RODRÍGUEZ ADRADOS, «Sófocles y el panorama ideológico de su época», *Estudios sobre la tragedia griega*, 1966, 88.

40 Ambos criterios no son compartidos por SOURVINOU-INWOOD, «Assumptions and the creation of meaning», 147: «Thus it is a misunderstanding of the ancient realities which leads to a misreading of the text to believe, that Kreon, in privileging the *pólis*, has focused exclusively on politics; or that Antigone on the one hand, and Kreon as a spokesman for the *pólis* on the other, have different religious loyalties, the former privileging and championing the chthonic gods and the funerary rites, which the *pólis* allegedly under privileges, while Kreon as spokesman of the *pólis* is only concerned with the Olympian civic gods, and ignores and excludes the claims of the nether gods, of funerary practices, which belong to the domain of the family and not of the state».

41 PLATÓN, *Fedón*, Madrid, 2015, 80b.

que el personaje Horacio Oliveira pronunciara en *Rayuela*: «El hombre después de haberlo esperado todo de la inteligencia y el espíritu, se encuentra como traicionado»⁴².

Sin mayor dilación, pasamos a analizar algunos de los interrogantes planteados.

II. ANTÍGONA O LA CONDICIÓN ÉTICA DEL SER HUMANO

No se equivoca Kitto cuando afirma que, en *Antígona*, más que «un choque entre personas», lo que se está representado es «un choque de principios»⁴³. En efecto, a lo largo de toda la obra se alza una confrontación que no versa solo sobre el poder, como en Hamlet, sino que junto a este se debate sobre los principios que rigen las vidas de quienes lo detentan y ejercen. Lo vemos en la figura de Antígona, quien solo desea que las leyes sacras y los principios morales y familiares con los que ha vivido y crecido se sigan manteniendo. No busca la confrontación con un Rey, porque ella no entiende del poder, ni lo necesita. Solo ansía la paz de un cuerpo que siente como suyo, y que no puede abandonar para que las aves esparzan sus restos sobre las calles y arrabales de la ciudad. La ley de los dioses, la voz de su conciencia y el amor por los suyos se lo prohíbe. Así lo ve y lo siente un pueblo atemorizado, cuya voz toma Hemón, el hijo de Creonte, quien no duda en hacer ver a su padre que vive en el error y en la *hýbris*. Lo está porque no es capaz de comprender que Antígona únicamente anhela cumplir con un deber de conciencia, y que esta no puede ser subyugada por un decreto real.

Como acabamos de exponer, nos hallamos ante dos visiones contrapuestas de la vida y de la muerte, dos conceptos del bien y del mal, de la familia y del poder, de la ética y de la ley configuran el marco textual en el que se desarrolla esta tragedia que, por clásica, sigue siendo contemporánea.

Dejemos que esta realidad nos la recuerde las cálidas palabras que María Zambrano escribiera en *La tumba de Antígona*:

«El amor y su ritual viaje a los ínferos es quien alumbra el nacimiento de la conciencia. Antígona lo muestra. Sócrates lo cumplió a su modo. Ellos dos son las víctimas de un sacrificio que el ‘milagro griego’ nos muestra. Y los dos perecen por la ciudad, en virtud de las leyes de la ciudad que trasciende. Por la Nueva Ley, diríamos [...], que guía conduce, consume [...] a ciertos elegidos, inolvidables en nuestra tradición occidental. Pues se diría que la raíz misma de Occidente sea la esperanza de la Nueva Ley, que no es solamente el íntimo motor del sacrificio sino que se constituye en Pasión que preside la historia»⁴⁴.

Ciertamente no fueron buenos tiempos los que le tocaron vivir a Antígona. La tragedia de la familia de los Labdácidas –«una estirpe de hierro»⁴⁵– recorrió sus vidas, hasta el

42 J. CORTÁZAR, *Rayuela*, Madrid, 1963, 673.

43 H. D. F. KITTO, *Form and meaning in drama*, London, 1956, 143.

44 M. ZAMBRANO, *La tumba de Antígona, y otros textos sobre el personaje trágico*, Madrid, 2013, 150.

45 HESÍODO, *Trabajos y días*, Madrid, 2015, 175.

punto de abocarlos al exilio, a la muerte o al olvido. En la *Antígona entre muros*, de Martín Elizondo, leemos:

ANTÍGONA. «¡Oh hartura de la historia que se repite incansablemente!»⁴⁶.

En este sentido, como escribiera Borges, a Antígona «le tocaron, como a todos los hombres, malos tiempos en que vivir»⁴⁷. Unos tiempos –como los presentes⁴⁸– en los que el imperativo de vivir conforme a ciertas normas morales no tenía la acogida esperada por quienes ostentaban el poder⁴⁹. Por esta razón, Creonte nunca entendió que la coherencia entre ser y vivir es lo que dotaba a Antígona de una existencia auténtica y originaria, sin la cual no podía ser lo que era: un ser nacido para la eticidad⁵⁰. Un ser que, al no saber ceder ante las desgracias –v. 473–, descenderá al Hades viva y por su propia voluntad –vv. 815-818–. Desciende porque ha equiparado la muerte moral a la civil. Esa es su grandeza⁵¹: la de ser el arquetipo de mujer capaz de dar cuerpo a sus ideas y convicciones, imprimiéndolas con notable fuerza y tenacidad, pero no para obtener un beneficio o el beneplácito del bullicioso mundo, sino como consecuencia de un proceso interior. Un hecho casi insólito, del que la Historia no es precisamente pródiga. Una ejemplaridad que la ha convertido –al menos para quienes estas páginas escriben– en una figura para el encuentro, motivo por el que, en un secreto y continuo diálogo, releemos sus páginas para interpretarlas con una nueva mirada, que solo el lector decidirá si es lo suficientemente legítima como para justificar su publicación⁵².

Esa idea de los valores y de los principios, del amor a la familia y a las leyes no escritas de los dioses, es lo que la diferencia de *Medea*, de su «carácter salvaje y de la naturaleza abominable de su mente despiadada» –vv. 102-104–, una mujer que «no apaciguará su cólera [...] antes de ser lanzada sobre alguien» –vv. 93-94–. En ella, a la pasión se le une el amor y la

46 J. M. ELIZONDO, *Antígona*, 29.

47 J. L. BORGES, «Nueva refutación del tiempo», *Otras inquisiciones, Obras completas*, I, Barcelona, 2005, 758.

48 Argullol y Trías se refieren al hombre moderno como un individuo fragmentado y encapsulado. A este respecto, R. ARGULLOL – E. TRÍAS, *El cansancio de Occidente*, México, 1993, 51, donde señalan las tres características predominantes del hombre actual: «[1] es capaz de acumular muchas vivencias, pero carece de experiencia; [2] es capaz de acumular muchas redes complejas de «información», pero carece de formación, de *Bildung*; [3] solo reconoce la alteridad en la medida en que define su propia forma de ser y de sentir; es incapaz, por tanto, de un genuino encuentro con el otro».

49 J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Barcelona, 1983, 172: «Esta es la cuestión: Europa se ha quedado sin moral. No es que el hombre-masa menosprecie una anticuada en beneficio de otra emergente, sino que el centro de su régimen vital consiste precisamente en la aspiración a vivir sin supeditarse a moral ninguna. No creáis una palabra cuando oigáis a los jóvenes hablar de la ‘nueva moral’. Niego rotundamente que exista hoy en ningún rincón del continente grupo alguno informado por un nuevo *ethos* que tenga visos de una moral. Cuando se habla de la ‘nueva’ no se hace sino cometer una inmoralidad más y buscar el medio más cómodo para meter contrabando».

50 J. BOLLACK, *La muerte de Antígona, La tragedia de Creonte*, Madrid, 2004, 58: «Por esencia estaría por encima de las leyes. No es de este mundo; está en el orbe de la divinidad».

51 No en vano, C. H. WHITMAN, *Sophocles. A Study of Heroic Humanism*, Massachusetts, 1951, 91, considera que la primera parte de la Oda al hombre hace referencia a Antígona, una joven que, bajo el tipo heroico de humanidad, se haya limitada por la mortalidad y la ley moral, pero ilimitada en el alcance y la osadía de su alma.

52 Lo recuerda J. L. BORGES, «Notas sobre (hacia) Bernard Shaw», *Otras inquisiciones, Obras completas*, I, Barcelona, 2009, 476, para quien un libro es un diálogo, una forma de relación, acabada e inacabada, entre el autor y el lector: «El libro no es un ente incomunicado: es una relación, es un eje de innumerables relaciones. Una literatura difiere de otra, ulterior o anterior, menos por el texto que por la manera de ser leída».

razón, la fe y la justicia, la fortaleza y la desobediencia a un decreto, y todo para cumplir con las leyes no escritas. Por el contrario, Medea es trágica porque su cólera es más fuerte que su razón⁵³. A diferencia de esta, su rebeldía consiste en saber decir «no».

Para Antígona, como para Camus, «su rebelión se apoya, al mismo tiempo, en el rechazo categórico de una intrusión juzgada intolerable y en la certidumbre confusa de un buen derecho; más exactamente, en la impresión del rebelde de que ‘tiene derecho a’ [...]». Una rebelión que lleva implícita «la sensación de tener uno mismo, de alguna manera y en alguna parte, razón». Y esa razón, que no es otra que el amor fraterno y el deber a las leyes no escritas, le lleva a oponerse «al orden que le oprime», a esa «especie de derecho a no ser oprimido más allá de lo que puede admitir»⁵⁴. Un derecho que asume y acata. Un derecho privado y sacral que se enfrenta a otro derecho, público y ciudadano; un derecho íntimo y personal que ella acoge y no rechaza. Esta verdad, esta rebeldía que la lleva a exclamar –en nuestro imaginario– «Yo me rebelo, luego existo», es la que le aleja de Ismene, de Creonte, de Hemón y de la vida. Pero, en su tragedia, la acerca a la Historia, y a cada uno de sus lectores, que ven en ella a una mujer cuyas virtudes perviven en la oscuridad de una noche que la aguarda, lúgubre, al final de la caverna⁵⁵.

Como Sócrates, Antígona no ignora el rigor y la exigencia de vivir conforme a una conducta moral⁵⁶, que solo se alcanza cuando se conoce la verdad sobre el bien y el mal, y se elige el camino del bien, aun a sabiendas de los riesgos que conlleva no acatar un decreto injusto, promulgado, arbitrariamente, por Creonte. Lo leemos en el *Cármides* de Platón, cuando se afirma que «esta ciencia, no es la ciencia de la ciencia y de la ignorancia, sino del bien y del mal»:

SÓCRATES. «Pero aún hay algo que deseo conocer, cuál de los dos saberes es el que le hace feliz ¿o son todos por igual?

CRITIAS. No; por igual, no –dijo– [...] Para saber lo que tiene que ver con el bien y con el mal»⁵⁷. v. 174.

El interrogante kantiano «¿Qué debo hacer?» nos lleva a esa permanente lucha contra la anomía, contra un mundo evanescente hondamente arraigado en la crisis de la racionalidad contemporánea. En su *Crítica a la razón pura* nos da una respuesta que no deja lugar a la indiferencia:

«Es necesario que toda nuestra forma de vivir esté subordinada a máximas morales, pero, al mismo tiempo, es imposible que esto suceda si la razón no se une a la ley natu-

53 EURÍPIDES, *Medea*, v. 450. Jasón. «Cuán irremediable mal es la acerba cólera», v. 520. Corifeo: «¡Terrible es la cólera y difícil de sanar cuando suscita discordia entre seres queridos!».

54 A. CAMUS, *El hombre rebelde*, Buenos Aires, 1978, 15.

55 En esa ‘caverna’, donde la vida se queda congelada, no podemos decir: «Nada –es– tan divertido como la desgracia», como leemos en la obra de S. BECKETT, *Fin de partida*, Madrid, 1999, 33, en boca del payaso Nell. Porque en Antígona, la risa, como su sangrante herida, se nos queda congelada por completo.

56 M. WHITLOCK BLUNDELL, *Helping Friends and Harming Enemies, a study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge, 1989, 15.

57 PLATÓN, *Cármides*, Madrid, 2015, 150.

ral, una causa eficiente que determine nuestra conducta en relación a esta ley [...] Sin un Dios y sin un mundo actualmente invisible para nosotros, pero el cual esperamos, las magníficas ideas de la moral podrían ser muy bien objeto de asentimiento y de admiración, [...] –pero– no llamarían a la felicidad»⁵⁸.

Ese ser que nace y crece con la palabra que interroga, tiene cumplida respuesta en la obra de Anouilh. En ella, Antígona recuerda: «Somos de los que plantean las preguntas hasta el final»⁵⁹. Lo es porque sin interrogantes que resolver, ni hay ética, ni moral, ni deberes, ni derechos, ni vida en plenitud. He aquí el sentido dramático de la vida: ser exigentes no solo con nosotros, sino con la verdad, con ese conocimiento de lo eternamente válido que es, en el saber socrático, el fundamento de nuestra existencia.

Antígona, consciente de que estaba viviendo uno de esos escasos momentos en que una persona tiene que modelar su propio destino, no escoge una vida complaciente, ni la plácida renuncia a sus deberes sagrados y familiares. Cuando así actúa, movida por el amor y el deber –«mi persona no está hecha para compartir el odio, sino el amor» v. 523–, cuando escoge la piedad y se aleja de la vida civil, se separa del mundo y de su propia hermana⁶⁰, porque, como nos dice Aristóteles, «El vulgo escoge el placer, que toma por el bien, y huye del dolor, que confunde con el mal». Al hacerlo, entrelaza el dolor a la verdad, seguramente porque no desconoce que «la verdadera moralidad consiste en dar la preferencia a la verdad sobre el bien»⁶¹. Ella es, simplemente, alguien que debía hacerlo. Su alcurnia, su linaje, su deber, su conciencia y su piedad se lo exigían. Esa es su eternidad⁶². Una eternidad y una eticidad que la separa del relato gótico de Edgar Allan Poe, *William Wilson*, donde el segundo William Wilson es solo la inquietante sombra de la conciencia, tal y como se refleja en la cita inicial de Chamberlain: «¿Qué decir de ella? ¿Qué decir de la torva conciencia, ese espectro en mi camino?»⁶³. Esta eternidad hace de ella un eterno presente, un referente moral que, de alguna manera, vive y pervive en cada uno de nosotros.

No cabe duda de que asumir como propio el destino de su familia y la vinculación de las leyes no escritas de los dioses, de un derecho privado y sacral que se enfrenta a otro derecho, público y ciudadano, le aleja de Ismene, de Creonte y de Hemón, para acercarla a ese proceso de deshumanización que se desarrolla a lo largo de todo el drama; un proceso que se refleja en la *Antígona Vélez*:

ANTÍGONA. «Mujeres, ¿no conocían ya la verdadera cara del sur? El sur es amargo, porque no da flores todavía. Eso es lo que aprendió hace mucho el hombre que me

58 I. KANT, *Crítica de la razón pura*, II, Madrid, 1995, 354-359.

59 J. ANOUILH, *Antígona*, Buenos Aires, 2009, 183.

60 En la obra de ANOUILH, *Antígona*, 149, Ismene le recuerda: «Deja que su dura sombra vague sin sepultura, eternamente, ya que es la ley de Creón. No intentes lo que está por encima de tus fuerzas. Siempre lo desafías todo, pero eres muy pequeña, Antígona».

61 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, Barcelona, 1983, 2, 1113a; 5-6, 1096a-b.

62 Sorprende que M. X. ZELENAK, *Gender and Politics in Greek Tragedy*, New York, 1998, 80, afirme que su actitud, la que le conduce a la muerte, carezca de sentido, por lo que la considera un gran desperdicio: «is meaningless, a total waste».

63 E. A. POE, *Narraciones extraordinarias*, Barcelona, 1984, 231.

condena. Yo lo supe anoche, cuando buscaba una flor para la tumba de Ignacio Vélez y solo hallé las espinas de un cardo negro»⁶⁴.

CORO. «El sur es amargo, y no deja crecer ni la espiga derecha ni el amor entero ¿Por qué Antígona debe morir para que se cubra de flores el desierto?»⁶⁵.

Esa verdad que *Antígona* exclama en la versión de Anouilh: «Somos de los que plantean las preguntas hasta el final»⁶⁶, es la que la lleva a afianzar su defensa de las leyes divinas por encima de cualquier circunstancia o temor. En la *Antígona* de Huertas podemos leer:

ANTÍGONA. «Lo que para unos es trapo, para otros bandera. Las cosas de Dios no están atadas al vencedor. ¿O los derrotados, los humillados no tienen leyes divinas? ¿Los vencedores de ayer son los derrotados de hoy? Y los vencedores de hoy son los derrotados de mañana. Todo cambia. La tierra y el cielo pasan, pero la palabra de Dios no pasa»⁶⁷.

En efecto, lo que para unos «es trapo» incoloro e intrascendente, para Antígona es «bandera», es la enseña ética de su vida, su alcurnia, su linaje, su deber, su conciencia y su piedad; una forma de ver la vida, la familia y la piedad que hace de ella un eterno presente, un referente moral que pervive, como nos enseña María Zambrano, en la memoria del tiempo⁶⁸.

La vida siempre obliga a elegir, y elegir conlleva una responsabilidad ante la que nos situamos. ¿Qué hacer? ¿Qué postura tomar? ¿Qué camino adoptar?⁶⁹ Interrogantes que nos asaltan a cada paso que damos. Antígona no es una excepción. Se ve obligada a decantarse bien por la moral que ha recibido de sus padres o por admitir la vigencia de un decreto que considera contrario al Derecho natural, a su conciencia y a su familia. Ante este dilema, ella no vacila. El sentido moral o amoral es lo que determina el discurrir de nuestras vidas, nuestro propio ser. En buena medida, somos lo que pensamos y hacemos, lo que odiamos y omitimos. Si observamos su vida, esta es un continuo hacer, un permanente andar por el recto camino de la conciencia: guiando a su padre en *Edipo en Colono*⁷⁰, enterrando a su hermano, dando fiel cumplimiento a las leyes de los dioses –de los dioses en los que cree y a los que acude con recta piedad– o recriminando a Ismene por no secundarla en su deseo de dar sepelio a su hermano⁷¹.

Por esta razón, cuando leemos la tragedia de Sófocles llegamos a la conclusión de que si bien la obra no se puede entender desde una visión simplista y maniquea, sobre la vida de

64 L. MARECHAL, *Antígona Vélez*, Buenos Aires, 1997, 51.

65 MARECHAL, *Antígona Vélez*, 56-57.

66 ANOUILH, *Antígona*, 183.

67 J. HUERTAS, *Antígonas: Linaje de hembras*, Buenos Aires, 2002, 45.

68 ZAMBRANO, *La tumba de Antígona*, 235-236.

69 Lo leemos en EURÍPIDES, *Hécuba*, vv. 160-165: «¿Por qué camino he de marchar? ¿Por ese o por aquél? ¿Hacia dónde echaré? [...]».

70 M.^a C. ENCINAS REGUERO, «El tópico de la obediencia paterno-filial y sus usos retóricos en Sófocles», *Actas del XI Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid, 2005, vol. II, 261.

71 KNOX, *The Heroic Temper*, 98: «Antígona's speech, far from pointing forward to Plato's Ideas and Aristotle's Natural Law, points back to the age-old reverence for the dead and their protecting gods».

Antígona se cierne, como una guadaña, una pluralidad de posibilidades, de las que ni puede huir⁷², ni adoptar una postura equidistante, porque, en su recta conciencia, no tiene cabida la dilación, la cobardía, el temor o el desdén, como tampoco la comodidad y menos aún la frivolidad⁷³. En ella se cumple la reflexión que escribiera Julián Marías en su *Tratado de lo mejor*: Vivir es preferir. Hay que tener y darse razones para hacer una cosa y no otra⁷⁴. Así es en la vida de una joven que se ve obligada a decantarse bien por lo que considera intrínsecamente moral, en el sentido más radical y profundo del término, o bien por acatar un decreto que ella lo considera contrario al Derecho natural, a su conciencia y a su familia. Ante un dilema como este, que a nosotros nos haría zozobrar en la duda, ella no vacila. Como buena heroína, proyecta su vida en actos, en actos heroicos que la hacen desatender cualquier consideración o recomendación previa. La razón es aparentemente sencilla: es consciente de que la autenticidad o inautenticidad de nuestras trayectorias dan a nuestras vidas un sentido moral o amoral, de ahí que recrimine a su hermana que no la secunde, que no guarde el deber para con sus muertos; y que cuando lo quiera hacer, cuando Ismene sienta la necesidad de secundar a su hermana, le repruebe con una frialdad no exenta de cierto desdén, porque ella, con Platón, sabe «que todo hombre debe honrar lo que es decoroso y justo»⁷⁵.

«Vivir es preferir». Así vive Antígona. Una elección a la que llega tarde Ismene. Su tibieza, no exenta de lógica, será reprobada por su hermana, cuando esta, arrepentida, desea seguirla en su sacrificio⁷⁶:

ANTÍGONA. «Ni te lo puedo ordenar ni, aunque quisieras hacerlo, colaborarías ya conmigo dándome gusto. Sé tú como te parezca. Yo le enterraré. Hermoso será morir haciéndolo. Yaceré con él al que amo y me ama, tras cometer un piadoso crimen, ya que es mayor el tiempo que debo agradar a los de abajo que a los de aquí. Allí reposaré para siempre. Tú, si te parece bien, desdeña los honores a los dioses». vv. 69-79.

ANTÍGONA. «Si así hablas, serás aborrecida por mí y te harás odiosa con razón para el que está muerto». vv. 97-98.

ANTÍGONA. «De quién es la acción, Hades y los dioses de abajo son testigos. Yo no amo a uno de los míos, si solo de palabra ama»⁷⁷.

72 En este sentido, G. F. ELSE, *The Madness of Antigona*, Heidelberg, 1976, 78, se pregunta: ¿Antígona ataca a la justicia o trata de tomarla como su aliada? Ambas, o ninguna. Las ambigüedades que se presentan sin ninguna idea preconcebida del juego nos dificultan saberlo. Pero para resolver la ambigüedad debemos escoger una de las alternativas rechazando la otra: «that Antigone has attacked Justice or tried to gain Justice as he rally? Both, or either. The ambiguities cluster too thickly here to scrape off in accordance any preconceived idea of the meaning of the play. [...] But to remove the ambiguity by choosing one of the alternatives and rejecting the other is not allowable».

73 KNOX, *The Heroic Temper*, 64: «Ismene's refusal means that she must change her plan, and this perhaps helps to explain the bitterness of her attitude to her sister later».

74 J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, Madrid, 1995, 23.

75 PLATÓN, *Las leyes*, Madrid, 2014, Lib. IX, 852b.

76 En la obra de ZAMBRANO, *La tumba de Antígona*, 182, Ismene se hace cómplice de los actos de Antígona: «No estabas allí, ni aquí, Ismene, mi hermana. Estabas conmigo».

77 Nos sigue pareciendo una temeridad intentar ver en el amor que profesa a su hermano una relación ilícita e incestuosa. Al respecto, N. S. RABINOWITZ, *Greek Tragedy*, Oxford, 2008, 162: «she is in effect reproducing the incest that has shadowed her decision all along». No en vano, EURÍPIDES, *Ifigenia en Áulide*, *Tragedias*, III, Madrid, 2015,

ISMENE. ¡Hermana, no me prives del derecho a morir contigo y de honrar debidamente al muerto!

ANTÍGONA. No quieras morir conmigo, ni hagas cosa tuya aquello en lo que no has participado. Será suficiente con que yo muera.

ANTÍGONA. Con dolor me río de ti, si es que lo hago.

ANTÍGONA. Tú has elegido vivir y yo morir». vv. 543-555.

Sin duda, los actos de Antígona vuelven a recordarnos a Marías, cuando afirma que «Una moral que pretenda alcanzar rigor intelectual tiene que establecer el mapa real de cada vida humana». Los actos de nuestra heroína así lo recogen. Porque su vida, como su moral, no se cimenta en la fragilidad del éxito, ni siquiera en el efímero existir⁷⁸, sino en «La existencia de –una– moralidad –que– supone que la vida puede y debe cumplir ciertas normas y regulaciones», lo que le llevará a enfrentarse con la dificultad, aunque esta le cueste la vida⁷⁹. Por esta razón no siempre se ha entendido, en su justa medida, la nobleza de su espíritu, ni la rectitud de unos actos que le llevan a admitir que la forma más pura de afecto humano solo la podrá encontrar con los seres que ha perdido (Jebb)⁸⁰.

Si «nada es más inquietante que el hecho de que lo imposible exista», como el propio Marías sostiene, no hay nada que intranquilece más a la cultura relativista como un personaje de la envergadura de Antígona, un personaje en el que podemos encontrar una vida profunda e insólita, una vida más humana y más espiritual, una vida proyectada desde la rectitud moral y el heroísmo, una vida que la convierte en un ser tan breve como inalcanzable. Así lo aprecia Lacan, cuando afirma: «No hay nadie para asumir el crimen y la validez del crimen excepto Antígona»⁸¹.

Como advierte Juan Cruz, Hegel entiende que «en la familia, el hombre tiene forma de mediación, de brote; la mujer, forma de inmediatez, de fondo. El hombre se eleva a la ley humana, positiva, y edifica la Ciudad. La mujer es la dueña de la Casa, la mantenedora de la ley divina, no escrita, inmediata». Así, para Hegel, «El varón tiene su efectiva vida sustancial en el Estado, en la Ciencia, etc., y en general en la lucha y el trabajo con el mundo exterior y consigo mismo; y solo a partir de su división puede conquistar su autónoma unidad consigo; pues en la familia tiene su intuición sosegada y su eticidad subjetiva y sentida. La mujer posee en la familia su determinación sustancial y en esta *piEDAD* tiene su íntima disposición ética.

vv. 489-490 se señala que la pérdida de un hermano es más irrecuperable que la de cualquier otro pariente. En el ámbito de la tragedia griega, cabe recordar cómo Eurípides, en *Efigenia en Áulide*, v. 487, reconoce que la pérdida de un hermano es más irrecuperable que la de una esposa o la de los hijos: «y si pierdo a un hermano, a quien menos debiera perder». Asimismo, HERÓDOTO, *Los nueve libros de la Historia*, Madrid, 1989, III, 19.

78 Como en el poema de J. L. BORGES, «Los enigmas», *Poesía completa*, Barcelona, 2009, ella es un ser para siempre, aunque no haya tenido tiempo para serlo: «Yo que soy el que ahora está cantando seré mañana el misterioso, el muerto, el morador de un mágico y desierto. [...] ser para siempre; pero no haber sido orbe sin antes ni después ni cuándo».

79 MARÍAS, *Tratado de lo mejor*, 42.

80 R. C. JEBB, *Antigone. Sophocles: The Plays. Antigone*, Bristol, 2004, Introduction, XXX: «turning for comfort to the faith that, beyond the grave, the purest form of human affection would reunite her to those whom she had lost».

81 J. LACAN, *El seminario de Jacques Lacan*. Libro VII: *La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, 2005, 339.

Por eso en una de sus exposiciones más sublimes –la *Antígona* de Sófocles– la *piEDAD* ha sido expuesta fundamentalmente como la ley de la mujer, como la ley de la 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, como ley eterna de la que nadie sabe cuándo apareció, y en ese sentido se opone a la ley manifiesta, a la ley del Estado. Esta oposición es la oposición ética suprema y por ello la más trágica, y en ella se individualizan la feminidad y la virilidad»⁸².

Esta concepción del varón y de la mujer, sus visiones y sus formas de comportarse ante la vida y ante la familia hacen que ambos tengan su propia perspectiva del mundo ético, de la ley divina y la ley humana⁸³. Así, en Hegel, si lo ético es universal, la relación ética entre los miembros de la familia no es la del sentimiento ni la del contrato: se basa en un fin espiritual. De esta forma, la visión hegeliana de la familia le hace ver que esta no puede ser una asociación natural, sino espiritual, de índole religiosa, basada en una piedad que obliga a sus miembros a rendir culto a sus difuntos, una circunstancia que desvela el sentido espiritual que la muerte tiene, y que obliga a honrar el cadáver con las ofrendas prescritas por la ley. Por esta razón, Creonte, al dejar insepulto a Polinices, le niega su espiritualidad, porque esta es solo un paso para alcanzar la vida ultraterrena, y al hacerlo, le niega el retorno a su familia como un *daimon*, lo que le impide convertirse en un ser universal, esto es, una individualidad que, al haber culminado su paso por la tierra, solo desea ser recogida –espiritualizada– en el seno de su familia, para convertirse en un dios del hogar.

A la luz de la concepción hegeliana de la familia, comprendemos que Antígona conoce cuál es su deber⁸⁴. Sabe que la función ética de la familia le exige asumir la obligación de honrar y enterrar a su hermano. Sabe que la vida está regida por una ley divina que enseña –con Hegel– que la función ética de la familia conlleva asistir a quienes han fallecido⁸⁵. Sabe de la dudosa legalidad del decreto de Creonte. Su contenido bien pudiera contradecir un principio central de la filosofía jurídica ateniense, el que afirma que las leyes son reglas generales, no órdenes contra individuos concretos o para momentos específicos⁸⁶: «Por eso estas leyes valen para la Antígona de Sófocles como el derecho no escrito e infalible de los dioses»⁸⁷, unas leyes divinas que llevan a proteger a los muertos, y a hacer que estos se alcen contra quienes no guardan su derecho a la universalidad⁸⁸.

82 J. CRUZ CRUZ, «Antígona. La tragedia de la familia en Hegel», 331.

83 G. W. F. HEGEL, *La fenomenología del Espíritu*, México-Madrid, 1986, *El espíritu*, 270.

84 Un deber que le aleja de otros personajes femeninos. EURÍPIDES, *Las Fenicias, Tragedias*, Madrid, 2015, Pedagogo [a Antígona]. «La naturaleza de las mujeres es muy propensa a criticar y, a nada que encuentren el más mínimo pretexto para ponerse a charlar, de un tema pasan a otro sin dejar de aumentarlo. Para las mujeres es un placer el no decir nada bueno las unas de las otras» –vv.191-202–; ESQUILO, *Las Coéforas*. Clitemestra. «No me lo echas. Y si no, cuenta también los devaneos de tu padre. Orestes. No censures al que se afana, mientras tú permaneces ociosa. Clitemestra. Hijo mío, es muy duro, para una esposa estar sin el marido. Orestes. Sí. Pero el esfuerzo del marido las mantiene ociosas en casa» –vv. 918-921–.

85 Lo leemos en la novela de J. FERRERO, *Las trece rosas*, Madrid, 2003, 43: «Los muertos se quedan solos en la mente de los pocos que los recuerdan, inmensamente solos, hasta que desaparecen como polvo en una polvareda. Y eso es la eternidad».

86 HARRIS, *Antigone the Lawyer*, 35.

87 HEGEL, *La fenomenología del Espíritu*, *El espíritu*, 280.

88 HEGEL, *La fenomenología del Espíritu*, *Razón*, 254.

Por esta razón, entendemos que en Antígona, como leemos en Hegel, «Su ser consiste en pertenecer a esta ley, a su ley ética, como a su sustancia»⁸⁹. Cuando así se vive y se actúa, no cabe culpa alguna: «Pero la conciencia ética es una conciencia más completa y su culpa más pura si conoce previamente la ley y la potencia a las que se enfrenta, si las toma como violencia y desafío, como una contingencia ética y comete el delito a sabiendas, como Antígona»⁹⁰. Una conciencia que nace de un *arjé*, de un principio interno que la hace exclamar «Soy pura»⁹¹. Una pureza que la conducirá a una muerte inexorable, pero nunca olvidada.

Así lo ve y lo siente un pueblo atemorizado, cuya voz toma Hemón, el hijo de Creonte, quien no duda en hacerle ver a su padre que vive en el error y en la *hýbris*. Que Antígona solo busca cumplir con un deber de conciencia, y que esta no puede ser subyugada por un decreto real. En sus palabras se advierte que no ve que pueda existir un conflicto de autoridad entre la *pólis* y los dioses. En su opinión, las órdenes de Creonte están equivocadas tanto porque deshonran a los dioses como porque no gozan del apoyo popular. Ambos jóvenes defienden una misma realidad: los gobernantes deben obedecer aquellas leyes que encarnan la voluntad divina y que, a su vez, cuentan con el consentimiento del pueblo⁹².

Frente a esta concepción, Creonte representa la nueva política, el nuevo orden social. La *pólis* lo es todo. Está por encima de los principios morales y religiosos, de la familia y de la conciencia. Y la ley, su ley, representa ese orden, un orden que ha venido a cambiar las viejas normas del pasado, de un pasado que repudia por obsoleto y arcaico. Sin ley no hay paz social, solo anarquía. Una ley que obliga a súbditos y reyes por igual:

CREÓN. «¡La ley ha sido hecha antes que nada para ti Antígona; la ley ha sido hecha antes que nada para las hijas de los reyes!»⁹³.

III. CREONTE O LA FUERZA DE LA LEY

Una vez que el Coro se ha congratulado de la derrota de Polinices, que no de su muerte –«excepto los dos desgraciados». vv. 143-145–, y de la protección que Zeus les ha otorgado, nos informa que «el rey del país», Creonte, ha convocado a la asamblea de ancianos –«y nos ha hecho venir por una orden pregonada por todos»–, un anuncio que indica la gravedad del asunto que quiere comunicar: «¿A qué proyecto está dándole vueltas [...]?» vv. 155-160.

No cabe duda de que Creonte no desconoce que el ejercicio del poder entraña una grave responsabilidad cuando quien lo detenta posee una clara conciencia de su sentido. Tomar el gobierno de una ciudad de la importancia de Tebas supone una continua toma de decisiones

89 HEGEL, *La fenomenología del Espíritu, El espíritu*, 278.

90 HEGEL, *La fenomenología del Espíritu, El espíritu*, 277.

91 ANOUILH, *Antígona*, 133.

92 HARRIS, *Antigone the Lawyer*, 378: «Like Antigone, Haemon does not view the *pólis* and the gods as conflicting sources of authority. In their opinion, Creon's orders are wrong both because they dishonor the gods and because they do not enjoy popular support. The play does not pit *raison d'état* against the claims of religion. Haemon and Antigone both uphold the democratic view that rulers must obey the laws, which embody divine will and have the consent of the people».

93 ANOUILH, *Antígona*, 164.

en las que debe prevalecer la búsqueda del bien común y de la prosperidad de la ciudad, a la que se llega cuando se transita sobre el suelo firme en el que se asienta la Justicia.

Ahora, cuando «El poder pasa, pues, a mis manos» (Cocteau), Creonte, uno de esos «personajes –que– han seguido reencarnándose hasta nuestros días»⁹⁴, expone, ante el consejo de ancianos (vv. 162-210), su firme propósito de desempeñar tan alta dignidad, no valiéndose de un juicio arbitrario, sino conforme al más estricto sentido del deber.

Si atendemos a sus palabras, advertiremos que su amplio y fecundo monólogo está construido como si de una obra de teatro se tratara, con tres partes bien diferenciadas: inicio, desarrollo y desenlace. Por lo que respecta a su inicio, este se configura como un breve prólogo:

CREONTE. «Ciudadanos, de nuevo los dioses han enderezado los asuntos de la ciudad que la habían sacudido con fuerte conmoción. Por medio de mensajeros os he hecho venir a vosotros, por separado de los demás, porque bien sé que siempre tuvisteis respeto a la realeza del trono de Layo, y que, de nuevo, cuando Edipo hizo próspera a la ciudad, y después de que él murió, permanecisteis con leales pensamientos junto a los hijos de aquél». vv. 163-169.

En primer lugar, al Coro de ancianos les llama ciudadanos⁹⁵. No es una fórmula retórica. Representa una realidad fáctica: al vencer a los ejércitos de los argivos⁹⁶, los tebanos han conservado su libertad y su ciudadanía, lo que les permite mantener su *status* social. Como tampoco es mera cortesía que se dirija a ellos en primer término. Si así lo hace es porque en ellos ha visto siempre una relación de fidelidad con la monarquía tebana –tanto con Edipo, como con sus hijos–, de la que espera seguir gozando con igual intensidad⁹⁷. Por esta razón ha hecho que un mensajero les llame aparte. Ellos merecen conocer el contenido del decreto que va a proclamar antes que ningún ciudadano de Tebas. Su comportamiento así lo reclama.

En segundo lugar, se adhiere a la creencia de que los dioses se involucraban y tenían su responsabilidad en la historia de los mortales, de ahí que hayan intervenido ejerciendo su función tutelar en la defensa de la ciudad, lo que le lleva a entender que su causa era del todo justa⁹⁸.

94 I. CALVINO, *Por qué leer los clásicos*, Barcelona, 2010, 15.

95 Una literalidad que hallamos en J. COCTEAU, *Antígona. Rinaldo y Armida*, Buenos Aires, 1953, 27: «Ciudadanos: los dioses han salvado a esta ciudad de la catástrofe. Os he reunido en conocimiento de vuestro respeto por la casa de Layo y de vuestra fidelidad por Edipo y sus hijos».

96 JEBB, *Antigone*, Introduction, XI, un ejército que, al verse privado de sus comandantes, huyó, presa del pánico, al amparo de la noche: «Thus deprived of its commanders, the besieging host had fled, panic-stricken, in the night».

97 No en vano, JEBB, *Antigone*, Introduction, XI, sostiene que lo que pretende Creonte es familiarizar al Coro con el significado de su edicto: que el cadáver de Eteocles sea honrado y el de Polinices, ultrajado. Los ancianos reciben la decisión con respeto incondicional; aunque sus palabras son más sugestivas de aquiescencia que de aprobación: «Creon comes forth. Declaring his resolve that patriotism and Treason shall never miss their due rewards, he acquaints the Chorus with the purport of his edict, –that Eteocles shall be honoured, and Polyneices dishonoured. The elders receive the decision with unquestioning respect; though their words are more suggestive of acquiescence than of approval».

98 Sin duda, la afirmación de LESKY, *La tragedia griega*, 188, no es compartida por Creonte: «El espíritu de Maratón se convirtió en leyenda, nuevas aspiraciones intelectuales trataban de configurar la imagen del mundo sin los dioses que allí habían tomado parte en las luchas».

En tercer lugar, señala que su acceso al trono obedece a su cercano parentesco «con la familia de los muertos», el que le une con la familia de Edipo, el rey que «hizo próspera a la ciudad». En sus palabras se puede ver una clara premonición: incluso los vivos están muertos. Lo estarán Antígona, Hemón y Yocasta, cuyo final está cercano; pero también Creonte o Ismene, cuyas almas, sembradas de soledad y arrepentimiento, no volverán a conocer la alegría de la vida.

Finalmente, cabe observar cómo, desde el inicio de su discurso, Sófocles desea evidenciar una realidad irrefutable: Creonte valora la obediencia a las autoridades por encima de todas las demás virtudes. Podría haber destacado otras muchas cualidades, pero es significativo que solo elija esta. Su énfasis en la necesidad de obediencia recuerda, como apunta Harris, la descripción que realiza Jenofonte del Estado de Derecho de los espartanos⁹⁹.

De nuevo, una afirmación de antesala a su declaración de principios: «Edipo hizo próspera a la ciudad». Como lectores, nos preguntamos: ¿Es Edipo un espejo del buen gobierno? Parece ser que sí, que él representa un ejemplo del buen gobernante. A esa virtud aspira: a gobernar con rectitud y coherencia:

CREONTE. «Pero es imposible conocer el alma, los sentimientos y las intenciones de un hombre hasta que se muestre experimentado en cargos y en leyes». vv. 175-177.

No cabe duda de que «Es difícil conocer a un hombre antes de que él sea probado» (Cocteau)¹⁰⁰. El alma de un hombre, la de Creonte, solo se conocerá cuando actúe como gobernante. Hasta que implante su decreto e imponga sus sanciones no se podrá comprender su verdadera naturaleza.

Un nuevo interrogante sale a nuestro encuentro: si Edipo es el buen gobernante ¿cómo será su forma de actuar en política? A este respecto, Creonte sostiene que va a ser un rey que no mirará el interés personal o familiar, sino el bien común. En este sentido, va a realizar una breve, pero nítida disección entre el mal y el buen gobernante, lo que, sobre el papel, le aleja de la tiranía.

CREONTE. «Y el que al gobernar una ciudad entera no obra de acuerdo con las mejores decisiones, sino que mantiene la boca cerrada por el miedo, ése me parece –y desde siempre me ha parecido– que es el peor. Y al que tiene en mayor estima a un amigo que a su propia patria no lo considero digno de nada. Pues yo –¡sépalos Zeus que todo lo ve siempre!– no podría silenciar la desgracia que viera acercarse a los ciudadanos en vez del bienestar, ni nunca mantendría como amigo mío a una persona que fuera hostil al país, sabiendo que es éste el que nos salva y que, navegando sobre él, es como felizmente haremos los amigos. Con estas normas pretendo yo engrandecer la ciudad». vv. 180-192.

99 HARRIS, *Antigone the Lawyer*, 70: «From the very beginning Sophocles makes Creon's priorities clear: he values obedience to the authorities above all other qualities. There are many qualities he could have singled out. It is significant that he chooses this one alone. His emphasis on the need for obedience recalls Xenophon's description of the Spartan approach to the rule of law».

100 COCTEAU *Antígona*, 27.

Todo un decálogo de intenciones. Toda una declaración de principios del buen gobierno que bien pudo tener el beneplácito del auditorio¹⁰¹, porque, como leemos en la *Antígona* de Jean Anouilh: «Él es el rey, tiene que dar ejemplo»¹⁰²:

CREÓN. «Tiene que haber quienes gobiernen la barca [...] Uno toma el timón, se yerge frente a la montaña de agua, grita una orden y dispara [...] Para decir que sí hay que sudar y arremangarse, tomar la vida con todas las manos y meterse en ella hasta los codos. Lo fácil es decir que no»¹⁰³.

¿Quién es el mal gobernante? Su respuesta no deja la mejor duda: aquél «que no obra de acuerdo con las mejores decisiones, sino que mantiene la boca cerrada por miedo», o quien «tiene en mayor estima a un amigo que a su propia patria», actos que le hacen indigno de ser ciudadano.

¿Quién es el buen gobernante? Aquél que se ajusta a estas tres reglas de conducta:

[1] No silenciar las desgracias que puedan cernirse sobre la ciudad.

[2] No aceptar la amistad de quien no es amigo de la patria.

[3] Admitir que el bien común se consigue cuando se busca el interés del país, un interés que es como una nave en la que todos navegan.

Este es su decálogo del buen gobernante, el que podemos leer en la *Antígona* de Cocteau:

CREONTE. «Pero sabed que censuro a quien gobierna sin cuidarse de la opinión de los demás. Censuro también al jefe capaz de sacrificar la masa a los intereses de un solo individuo. Jamás adularé a mi adversario. Un príncipe justo carece de amigos. Éstos son mis principios»¹⁰⁴.

Estas son sus normas, las normas con las que quiere gobernar su reino, las que justifican su decreto. Normas y actos –como dirá Creonte– sin los que no se puede conocer el alma de un hombre. Normas que ejemplifican, en palabras de Sourvinou-Inwood, un patriotismo que se ha de convertir en ideal de lealtad y de amistad entre los ciudadanos¹⁰⁵:

«Con estas normas pretendo yo engrandecer la ciudad.

Y ahora, de acuerdo con ellas, he hecho proclamar un edicto a los ciudadanos acerca de los hijos de Edipo». vv. 175-195.

101 KNOX, *The Heroic Temper*, 181, nota 52.

102 ANOUILH, *Antígona*, 136.

103 ANOUILH, *Antígona*, 174.

104 COCTEAU, *Antígona*, 27.

105 SOURVINOU-INWOOD, «Assumptions and the creation of meaning», 135: «Thus Kreon in vv. 175–90 speaks the pólis discourse, exemplifying democratic patriotism – which is indeed how Demosthenes took the lines»; ELSE, *The Madness of Antigone*, 96-99, quien sostiene que en el discurso de Creon desde el trono, se ven los contornos de una visión humanista de Pericles del hombre y del estado, del mismo modo que Antígona proyecta una visión teonómica: «We found in the first stasimon and in Kreon's «speech from the throne» outlines of a Perikleian, «humanistic» view of man and the state; and just as clearly Antigone projects a theonomic view».

La dureza del decreto no carece de cierta lógica política: quien ha honrado la ciudad – Etéocles– sea ensalzado con honras fúnebres dignas de su acción heroica. Quien la ha deshonrado, atacándola, sea ultrajado por esta: dejando insepulto el cadáver, para que sea pasto de las aves de rapiña y de los perros¹⁰⁶:

«Tal es mi propósito, y nunca por mi parte los malvados estarán por delante de los justos en lo que a honra se refiere. Antes bien, quien sea benefactor para esta ciudad recibirá honores míos en vida igual que muerto». vv. 193-210.

En el fondo, lo que subyace en las palabras de Creonte es la pervivencia de la moral arcaica, de una moral en la que la venganza privada posee todo su esplendor. Lo evidencia Tovar cuando sostiene que «la tragedia conserva muy bien la vieja moral»¹⁰⁷, que no declinará hasta que Sócrates afirme que prefiere sufrir la injusticia a cometerla¹⁰⁸. Así, en el *Ion* de Eurípides se reconoce que faltaba una ley que defendiera a los enemigos:

ANCIANO. «La piedad está bien que la observen los afortunados, que cuando alguien se propone hacer mal a un enemigo no hay ley que pueda impedirlo». vv. 1045-1045¹⁰⁹.

Es la razón de quien ha accedido al gobierno de la ciudad en un momento de crisis extrema. Es la postura de un Rey que se ve obligado a no honrar a quien ha intentado cercenar la vida de los tebanos y sus templos más sagrados. Es la aparente lógica de quien intenta gobernar para el conjunto y no para su interés personal o familiar¹¹⁰, la que nos lleva a comprender la postura de Ismene cuando se resiste a «obrar contra los ciudadanos». v. 79¹¹¹.

Pero, como iremos señalando al desgranar los textos, esta es solo una verdad relativa, como se desprende de la mala acogida que la propuesta tiene en el Corifeo –«Ordena a otro más joven que sobrelleve esto», v. 206–. En efecto, su voz es la primera que advierte de la inmoralidad que supone sancionar con la muerte a quien llora y entierre a un cadáver, sea el de un extraño o el de un hermano, porque «Este, en efecto, será el pago» –v. 221–. Así se pronuncia quien no ignora que es una potestad que tiene Creonte, porque a él, como Rey, le está reservada la potestad de dictar leyes:

«A ti te es posible valerte de todo tipo de leyes, tanto respecto a los muertos, como a cuantos estamos vivos». vv. 213-214.

106 Perros como carroñeros de cadáveres aparecen en ESQUILO, *Suplicantes*, vv. 800-801; en EURÍPIDES, *Heraclidas*, v. 1051, *Heracles*, vv. 566-567 y *Fenicias*, vv. 1650-1651. La simbología del perro como animal maligno tiene su mayor ejemplificación en *Hécuba*, cuyo trágico final hará que ella se transforme en un perro doliente.

107 A. TOVAR, «Sócrates sobre los Andes», *Ensayos y peregrinaciones*, Madrid, 1960, 94.

108 PLATÓN, *Critón*, Madrid, 2015, 49c: Sócrates. «Luego no se debe responder con la injusticia ni hacer mal a ningún hombre, cualquiera que sea el daño que se reciba de él».

109 EURÍPIDES, *Ion*, *Tragedias II*, Madrid, 2015.

110 KNOX, *The Heroic Temper*, 86; Th. C. W. OUDEMANS-A. M. H. LARDINOIS, *Tragic Ambiguity, Anthropology, Philosophy and Sophocles' Antigone*, Leiden-New York, 1987, 161: «We have to conclude that Creon's speech reflects Athenian constitutional proceedings».

111 M. ÁLVAREZ GÓMEZ, «Antígona o el sentido de la Phrónesis», *Ágora. Papeles de Filosofía*, 2000, 19/2, 10.

Este es el poder que gozan los soberanos. Es el poder que condena al héroe inocente, y ante el cual Eugene O'Neil se pregunta: «¿Por qué hay un premio para la maldad y por qué espera a los buenos castigo tan severo?»¹¹². Un poder que no le pasa desapercibido. Entre líneas, sin desafiarlo abiertamente, el Corifeo no duda en reconocer que su decreto obedece a un acto de poder, a un acto arbitrario, en el que no ha tenido en cuenta sus principios, aquellos que hacían referencia al bien común, y no al personal:

CORIFEO. «Eso has decidido hacer, hijo de Meneceo, con respecto al que te fue hostil y al que fue favorable a esta ciudad. A ti te es posible valerte de todo tipo de leyes, tanto respecto a los muertos como a cuantos estamos vivos». vv. 209-214.

Es la primera vez que vemos que se señala a Creonte como un Rey que tiene poder absoluto, un poder que se cimenta sobre la espada y sobre un decreto que utilizará para gobernar el destino de los vivos y de los muertos, y lo hará «para que seáis vigilantes de lo que se ha dicho» –v. 206–. Es la primera vez que el silencio del Coro es aún más elocuente que sus palabras¹¹³. Sin embargo, cuando la conversación se extiende, y Creonte les pide que le ayuden para hacer cumplir sus órdenes –«que sean vigilantes de lo que se ha dicho», v. 216–, la sensación de que el Coro ni respalda su discurso ni el contenido de su edicto se hace tan palpable. Sin rodeos, la voz de los ancianos sugiere que asigne esta tarea a algún hombre más joven –v. 216–; una falta de entusiasmo que nos lleva recordar la triste y premonitoria realidad escrita por Hölderlin: «Siempre que el hombre ha querido hacer del Estado su cielo, lo ha convertido en su infierno»¹¹⁴.

Ante este nuevo escenario, un incrédulo Creonte alberga un solitario pensamiento: solo se puede contravenir su decreto por una suculenta retribución o por un provecho personal:

CORIFEO. «Nadie es tan necio que desee morir»¹¹⁵.

CREONTE. «Este, en efecto, será por pago. Pero bajo la esperanza de provecho muchas veces se pierden los hombres». vv. 220-223.

Su arrogancia le impide entender que alguien pueda contravenir la ley de la ciudad, su ley, la ley que hace a los ciudadanos libres, ciudadanos de la *pólis*. Solo cabe una única excepción: que se actúe por dinero. Que se contravenga el tenor de su decreto por acogerse a un deber familiar o por un mandato de los dioses no tiene cabida dentro de su mentalidad¹¹⁶, porque, como afirma Tovar:

«La ley es para los atenienses no una ordenación racional dada por un legislador, sino una especie de místico legado, de herencia que no es lícito repudiar. El legislador que

112 E. O'NEIL, *Extraño interludio*, Barcelona, 1987, 127.

113 HARRIS, *Antigone the Lawyer*, 71: «What the chorus do not say is almost more significant than what they say».

114 F. HÖLDERLIN, *Hiperión o el eremita en Grecia*, Madrid, 2014, 54.

115 JEBB, *Antigone*, 69, resalta que el Coro no puede entender que nadie puede morir por enterrar un cadáver: «The Chorus had not thought it possible that any one should brave death to bury the corpse».

116 KNOX, *The Heroic Temper*, 16: «Antigone never claims to speak for the pólis; her loyalties lie elsewhere, to the ties of blood-relationship, to the gods who, as she rightly insists, will disavow Creon's action. She acts and speaks for the most part as if the pólis did not exist».

salta por encima de las leyes [...] es incómodo a los griegos arraigados, para los que no han sido descuajados de sus raíces culturales»¹¹⁷.

Si recapitulamos, al analizar su alegato político, podemos comprender que no le falta razón a Martha Nussbaum cuando sostiene que, a raíz de esta declaración de intenciones, Creonte posee una única regla de comportamiento en el ámbito político: el bien máximo al que puede aspirar un gobernante es la protección a ultranza de la *pólis*. Quien así piensa y actúa se siente como un digno representante de la ciudad. Ante ella, la amistad y los vínculos de sangre quedan a un lado. En este sentido, no le falta razón a Tovar cuando señala que: «Creonte gobierna por el bien del pueblo, para el cumplimiento de las 'leyes de la ciudad' que él mismo ha fijado por escrito»¹¹⁸.

Esta, y no otra, es su forma de entender la política de Estado¹¹⁹. Por esta razón, Creonte entiende que la *pólis* es como una nave nodriza, y los ciudadanos como sus fieles marineros. Pero, «una cosa es la nave y otra los tripulantes»¹²⁰. Antígona e Ismene lo saben bien.

Acto seguido entra el guardián. En él descubrimos los primeros gestos de su carácter, de su *hybris*¹²¹. Quien actúa movido por la ira, nos dirá Rodríguez Adrados, «corre el riesgo de adquirir rasgos tiránicos, invadiendo aquellos territorios que son propios del individuo, la familia y la religión»¹²². Sin duda, este es el mal que corroe a Creonte: su intento por defender a toda costa al Estado le hace asemejarse con este, hasta identificarse con la ley, porque él es la ley, y sobre esta no rigen otros principios, valores o leyes divinas. Cuando se da esta extralimitación del poder, ineludiblemente se llega a la tiranía. Y «esto es, evidentemente, tiranía»¹²³, porque la tiranía surge cuando el hombre entiende que puede ir más allá de los límites establecidos por el orden social y divino, por la moral y la ley, por las costumbres y los usos. Si estas circunstancias surgen, se acaba originando una situación conflictiva entre quienes quieren preservar un orden ético-moral, basado en las tradiciones, los valores familiares y las leyes divinas, y quienes quieren defender su ámbito de poder, que no es otro que el de la ley que promulga, una ley que está por encima de toda ley, de toda norma, de todo principio, porque es la ley que recoge la única voluntad posible: la de Creonte.

Siguiendo con el texto, vemos que el miedo que siente el guardián le delata. En él no anida la reverencia hacia un Rey bondadoso o piadoso, ni el plausible recelo ante su presencia, sino una amenaza que le sobresalta, le intimida y le atenaza por igual:

CREONTE. «¿Por qué tienes este desánimo? [...] Está claro que algo malo vas a anunciar». vv. 235-242.

117 A. TOVAR, «Antígona y el tirano, o la inteligencia en la política», *Ensayos y peregrinaciones*, Madrid, 1960, 24.

118 TOVAR, «Antígona y el tirano», 25.

119 NUSSBAUM, *La fragilidad del bien*, 94 y 97: «Ninguna obligación se considera de justicia si no responde al bien de la ciudad y ningún agente es llamado justo excepto si se ha puesto a su servicio».

120 NUSSBAUM, *La fragilidad del bien*, 102.

121 TOVAR, «Antígona y el tirano», 25: «Creonte se caracteriza por la violencia, el exceso, la desconsideración, la audacia: la *hybris*».

122 RODRÍGUEZ ADRADOS, *Sófocles y el panorama ideológico de su época*, 99.

123 RODRÍGUEZ ADRADOS, *La democracia ateniense*, 297 y 302-303.

La respuesta del guardián no se deja esperar: «Las palabras terribles producen gran vacilación» (v. 243). No le falta razón. Es la hora en que debe anunciar un hecho insólito: «Se le han rendido honores al muerto»¹²⁴; una osadía que no puede quedar por más tiempo en el anonimato:

GUARDIÁN. «Te lo digo ya: alguien, después de dar sepultura al cadáver, se ha ido, cuando hubo esparcido seco polvo sobre el cuerpo y cumplido los ritos que debía».

La noticia no deja impertérrito a quien la escucha. El desconcierto es evidente tanto en Creonte como en el Corifeo. Creonte no da crédito, por lo que le pregunta:

CREONTE. «¿Qué dices? ¿Qué hombre es el que se ha atrevido?». v. 248.

Tras quedar turbado ante la noticia, entiende que solo el «valor» de un hombre puede haber cometido tal fechoría. No hay territorio para la moral ni para la mujer en su mente.

A su vez, un perplejo Corifeo sugiere, no sin acierto, que el entierro bien pudiera suponer un mal presagio para la ciudad, no por el acto en sí, sino por el disgusto que bien podría haber ocasionado a los dioses el contenido del decreto. De ser cierto su razonamiento, este implicaría que estos, de alguna manera, han intervenido en el incumplimiento de su orden¹²⁵:

CORIFEO. «Señor, mis pensamientos están, desde hace un rato, deliberando si esto es obra de los dioses».

La argumentación del Corifeo llena de ira a un arrogante Creonte, quien se siente incapaz de valorar, en su justo término, la lógica de sus palabras:

«No sigas antes de llenarme de ira con tus palabras, no vayas a ser calificado de insensato a la vez que de viejo. Dices algo intolerable cuando manifiestas que los dioses sienten preocupación por este cuerpo. ¿Acaso dándole honores especiales como a un bienhechor iban a enterrar a quien al que vino a prender fuego a los templos rodeados de columnas y a las ofrendas, así como a devastar a su tierra y las leyes? ¿Es que ves que los dioses den honra a los malvados? No es posible». vv. 280-290.

Varias cuestiones se asoman en este prolijo texto:

[1] Ante la más mínima contrariedad, su personalidad sale de nuevo a la luz. Esta vez, su intemperante lenguaje delata a «un tirano» que sospecha de un complot no descubierto. Su receptor es Corifeo, a quien indica que guarde silencio si no quiere ser el receptor de su ira. Si no lo hace, parecerá un «insensato a la vez que viejo». Sus palabras, como indica Harris, «son tanto más insultantes cuando se recuerda el respeto que los griegos tenían por sus mayores».

124 COCTEAU, *Antígona*, 29.

125 HARRIS, *Antigone the Lawyer*, 72: «They are too tactful to say the burial is an omen of divine displeasure at Creon's order. They carefully suggest the possibility the gods may have been somehow responsible without drawing out the implications for Creon's order».

[2] A su vez, Creonte no apela a la *salus populi* para justificar su orden, muy al contrario, invoca la voluntad de los dioses, quienes, a su juicio, no pueden tener el mismo respeto por el hombre que vino a quemar sus templos que por el que los defendió. Su opinión, como la de Antígona, se sostiene en la voluntad de los dioses; pero al igual que se equivoca sobre sus deberes como regente, también lo hace sobre la voluntad de los dioses, tal y como se desprende de las profecías vertidas por Tiresias, así como por las desgracias que le acontecerán. vv. 290–301¹²⁶.

Véase la claridad argumental que muestra Creonte en la obra de Jean Cocteau, quien califica de crimen el hecho de intentar dar sepultura a Polinices:

CREONTE. «Basta de tonterías, vejestorio. Los dioses no inhuman a los incendiarios de sus templos, a los destructores del culto ni a los ladrones de las ofrendas. ¿Habéis visto jamás a los dioses alentando el crimen? No mil veces no»¹²⁷.

Llevado por la desazón y por la *hybris*, declara un hecho tan revelador como sorprendente: parte del pueblo murmura contra su persona, porque «soportan de mala gana el edicto», y no le guardan el respeto debido. De nuevo, dejemos que los textos hablen, y nos aclaren estas consideraciones que venimos planteando, y en las que vemos cómo para quien ostenta el poder de forma despótica, todo desaire supone un acto de desobediencia, de ahí que quien cuestiona el contenido de un decreto, siempre será un ser incomprensible para los Creontes que en la Historia han surgido¹²⁸:

«Algunos hombres de la ciudad, por el contrario, vienen soportando de mala gana el edicto y murmuraban contra mí a escondidas, sacudiendo la cabeza, y no mantenían la cerviz bajo el yugo, como es debido, en señal de acatamiento. Sé bien que éstos, inducidos por las recompensas de aquéllos, son los que lo han hecho.

Ninguna institución ha surgido peor para los hombres que el dinero. Él saquea las ciudades y hace salir a los hombres de sus hogares. Él instruye y trastoca los pensamientos nobles de los hombres para convertirlos en vergonzosas acciones. Él enseñó a los hombres a cometer felonías y a conocer la impiedad de toda acción. Pero cuantos por una recompensa llevaron a cabo cosas tales concluyeron, tarde o temprano, pagando un castigo». vv. 290-305.

En la primera parte del texto, Creonte reconoce que no es como Edipo, un rey admirado y querido por su pueblo. Sus decisiones no son admitidas por buena parte de los habitantes de Tebas¹²⁹. Una realidad que se demuestra cuando se dice que un número incierto de tebanos no inclinan su cabeza «bajo el yugo» de su poder. Podían ser muchos o pocos, pero como tendremos oportunidad de comentar, de las palabras de Hemón se desprende que era

126 HARRIS, *Antigone the Lawyer*, 72.

127 COCTEAU, *Antígona*, 30.

128 HARRIS, *Antigone the Lawyer*, 73: «All Creon can see is disobedience; the idea that someone might have a reason to question his orders is incomprehensible to him».

129 HARRIS, *Antigone the Lawyer*, 72.

la mayoría de los ciudadanos de Tebas. Sin embargo, él, en su arrogancia, piensa que son pocos –«algunos»–, unos cuantos ciudadanos que, al discrepar del contenido del edicto, han ofrecido una cantidad suculenta de dinero para que otros sepulten a Polinices. Una estrechez de miras que se acentúa con la respuesta que le otorga a la pregunta de Corifeo:

CORIFEO. «¿Qué otra cosa nos encargas además de lo dicho?».

CREONTE. «Que no os ablandéis ante los que desobedezcan esta orden». vv. 217-219.

Sin quizá saberlo, Creonte se delata. Creonte se reconoce a sí mismo como un gobernante cuya ética no admite que se pueda contravenir la ley y el orden de la ciudad, ni siquiera por fidelidad o respeto a unas leyes no escritas que obligan a no dejar insepulto el cadáver de un hombre. Para Creonte, quien así actúa, solo puede hacerlo por disconformidad o por avaricia, no por eticidad. Quien lo hace, no guarda respeto al poder ni a la ciudad. Sus palabras delatan porque no hace autocrítica alguna. Su visión no es reflexiva. No analiza el porqué de esa desazón en parte de la población. Y al no hacerlo, no puede comprender el desprecio por su persona, por lo que él encarna, que no es otra cosa que un decreto que viene a honrar el cadáver del héroe de Tebas, y a deshorrar a quien intentó devastarla. Quien tiende a ver el mundo en términos de categorías opuestas: poder o sumisión, ley o costumbre, juventud o madurez, hombre o mujer, no puede pensar que sea una mujer, porque a esta la considera un ser inferior¹³⁰ –«¿Qué hombre es el que se ha atrevido?» v. 248–, y menos aún Ismene o Antígona, porque ellas, ni en su debilidad, ni en su condición de familia real actuarían por mero lucro. Al pensar así, Creonte evidencia que está muy alejado tanto del universo ético de Antígona como del adagio clásico que afirma que «el bien proviene de una causa íntegra, el mal de cualquier defecto»¹³¹. Solo acierta en una cosa: cuando piensa que Antígona no vendería su alma por dinero; pero hierra en otra: cuando cree que no daría lo único que posee, su vida¹³², para cumplir con un deber que está por encima de todo deber, y que no es otro que el amor fraternal.

De esta larga argumentación se deduce que Creonte delata el miedo que le tienen sus súbditos, porque no hay ciudadanos en Tebas, solo hombres que, como el guardián, le temen. Es lógico que así sea, porque sus órdenes no se discuten, se acatan, y quien las incumple, no es reprendido, es castigado con la tortura y la muerte:

CREONTE. «Ahora bien, si Zeus aún tiene alguna veneración por mi parte, sabed bien esto –y te hablo comprometido por un juramento–: que, si no os presentáis ante mis ojos habiendo descubierto al autor de este sepelio, no os bastará solo la muerte. Antes, colgados vivos, evidenciaréis esta insolencia, a fin de que, sabiendo de dónde se

130 Ch. SEGAL, *Interpreting Greek Tragedy, Myth, Poetry, Text*, Ithaca – London, 2019, 145: «Creon, who lacks a true reverence for the gods, the powers beyond human life, also lacks a deep awareness of the complexities within the human realm. Hence he tends to see the world in terms of harshly opposed categories, right and wrong, reason and folly, youth and age, male and female».

131 STO. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, Madrid, 2005, I-II, q. 18, a4.

132 Porque como leemos en G. BERNANOS, *Diario de un cura rural*, Barcelona, 1959, 72: «el débil no posee más que su piel para dar».

debe adquirir ganancia, la obtengáis en el futuro y aprendáis, de una vez para siempre, que no debéis desear el provecho en cualquier acción. Pues, a causa de ingresos deshonrosos, se pueden ver más descarriados que salvados». vv. 305-315.

Para un tirano que «debe descansar en la constante inquietud del poder»¹³³, nadie está libre de sospecha. En Creonte esta máxima se cumple como una trágica maldición. Recela de todos. También de su guardián, porque, como dirá Eteocles, en la obra de Espriu: «La traició ronda sempre el poder»¹³⁴:

GUARDIÁN. «Pero esa acción no la he cometido nunca.

CREONTE. Sí, y encima traicionando tu alma por dinero.

GUARDIÁN. ¡Ay! Es terrible, ciertamente, para quien tiene una sospecha, que le resulte falsa.

CREONTE. Dátelas de gracioso ahora con mi sospecha. Que, si no mostráis a los que han cometido estos hechos, diréis abiertamente que las ganancias alevosas producen penas». vv. 222-226.

Qué gran verdad la que afirma el guardián: qué terrible es para quien tiene una sospecha que esta sea falsa. No puede aceptarlo. En efecto, su arrogancia le impide aceptar la realidad. Le impide creer que lo que él piensa o sospecha no son nada más que sombras en una noche aciaga y oscura. Porque él sospecha, sospecha siempre, y también de su guardián. Sospecha que ha sido él, y no por un acto piadoso. La piedad no entra en su mundo imaginario, solo la codicia que da el dinero¹³⁵.

El capítulo termina con unas reveladoras palabras sobre el carácter de un Rey que juega con el destino, la vida y la honra de las personas a su libre antojo:

GUARDIÁN. «¡Que sea descubierto, sobre todo! Pero, si es capturado como si no lo es –es el azar el que lo resuelve–, de ningún modo me verás volver aquí. Y ahora, sano y salvo en contra de mi esperanza y de mi convicción, debo a los dioses una gran merced». vv. 327-331.

Una exclamación surge de lo más íntimo de sus entrañas: «¡Qué sea descubierto!» De no serlo, sabe que su vida correrá el mismo destino que el infractor de su decreto. Una realidad que le lleva a comprender que les debe a los dioses la fortuna de seguir vivo; un gozo que, conociendo a Creonte, no esperaba, como no esperaba volver a dar nuevas noticias sobre el estado del cadáver de Polinices.

133 S. ESPRIU, *Antígona*, Barcelona, 2015, 99: «la corona, que ja és teva. Des d'aquest setial, pots descansar en la constant inquietud del poder».

134 ESPRIU, *Antígona*, 58.

135 M. del ARCO, *Antígona*, 29: «Tú [Corifeo] no subestimes el poder de la codicia»; 31: «El dinero pervierte más deprisa que la propia muerte».

Con estas palabras termina el primer episodio. En él encontramos todos los elementos sobre los que se va a construir la tragedia de *Antígona*: poder, piedad, hombre/mujer, temor y muerte. Pero, sobre todo, a Creonte-hombre y a Creonte-Rey. Al hombre que fijará «con firmeza su nuevo destino, sin titubeos, atajos ni distracciones», y al que solo le podremos alcanzar a comprender en el ejercicio de su poder, porque: «Serán mis actos los que pronto os/ mostrarán el discurso no en mi boca sino en mi corazón». Al Rey que sostiene: «Se impone el imperio de la ley. Sea quien sea./ Caiga quien caiga». Una ley que fija que el cadáver de Polinices quede «Convertido en carroña para perros y aves»¹³⁶. Esta es su ley. La ley que fija arbitrariamente un Rey. La ley con la que se forja un hombre. Pero su ley es también su más grave error, «la marca de su propio fracaso» («the mark of Creon's own failure», Rosivach)¹³⁷.

1. ¿Es Creonte un tirano?¹³⁸

Al leer los primeros diálogos de *Antígona* nos asalta una duda, un dilema desde el ámbito del Derecho Público: ¿es Creonte un tirano al estilo clásico o es un genuino representante del Estado-ciudad, muy alejado, por tanto, de los héroes descritos por Homero?¹³⁹

Para dar cumplida respuesta a este interrogante debemos analizar algunas de las características de la tiranía a través de los textos que los filósofos griegos han escrito sobre el ejercicio tiránico del poder, y que a bien seguro aportarán luz a esta cuestión de Derecho Público, como es el ejercicio del poder en su ámbito más excluyente¹⁴⁰, obras que nos permitieron alejarnos de una visión maniquea de la figura de Creonte.

Como señala Blázquez, los griegos fueron los inventores de la vida política¹⁴¹. En la Grecia clásica se acuñaron conceptos como tiranía, oligarquía, democracia y aristocracia. Sus filósofos fueron los primeros en analizar las diversas formas políticas de gobierno, de ahí que la tiranía sea una institución típicamente griega. Lo comprobamos en *Suplicantes* de Eurípides¹⁴², en el *Hierón* de Jenofonte, en *La República*¹⁴³, en el *Político* y en el *Gorgias* de Platón,

136 M. del ARCO, *Antígona*, Madrid, 2015, 26-27.

137 V. J. ROSIVACH, «On Creon, Antigone and Not Burying the Dead», *Rheinisches Museum*, 126, 3-4 (1983), 210: «It is not the arguments however, but a symbol which Sophocles uses to demonstrate the error of Creon's ways. Creon's punishment of Polyneices is to expose his corpse to scavenger bird and beast».

138 Muy significativo es el siguiente pasaje recogido en ANOUILH, *Antígona*, 169: Creón. «Me ha tocado el papel malo, por supuesto, y a ti el bueno [...] Si fuera yo un buen bruto, un tirano común hace rato te hubiera arrancado la lengua, desgarrado los miembros con tenazas o arrojado en un pozo».

139 F. RODRÍGUEZ ADRADOS, «Religión y política en la Antígona de Sófocles», *Democracia y literatura en la Atenas clásica*, Madrid, 1997, 188. De esta última opinión es ROSIVACH, «On Creon, Antigone and Not Burying the Dead», 209.

140 En torno al origen y desarrollo de la tiranía, W. JAEGER, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, 1962, Ca XI, «La política de la cultura de los tiranos», 213.

141 J. M. BLÁZQUEZ MARTÍNEZ: «Una gran tiranía con base social en la Atenas del siglo VI antes de Cristo: Los Pisistrátidas», *Jano*, 80 (1973), 89 y 98. Asimismo, en *Democracia y literatura en la Atenas clásica*, Madrid, 1997, 52.

142 EURÍPIDES, *Suplicantes*, vv. 403-405: «Desde tu primera palabra, estás errado, extranjero, al buscar aquí un tirano. Nuestra ciudad no está en poder de un solo hombre. Ella es libre. Su pueblo gobierna».

143 PLATÓN, *La República*, Madrid, 2015, VIII 569 b-c., 509 escribió una famosa diatriba contra la tiranía: «¿Se atreverá el tirano a violentar a su padre y aun a pegarle si no se le somete? – Sí. Una vez que le haya quitado las armas. – Así pues, llamas parricida al tirano y perverso sustentador de la vejez; ya lo que parece, esto es lo que se conoce universalmente como tiranía. Y el pueblo, huyendo, como suele decirse, del humo de la servidumbre bajo hombres

o en la *Política* de Aristóteles, textos en los que se asegura que el tirano posee «la facultad de hacer en la ciudad lo que a uno le parece bien: matar, desterrar y obrar en todo con arreglo al propio arbitrio», por lo que puede «condenar a muerte al que quieran y despojar de sus bienes y desterrar de las ciudades a quien les parezca»¹⁴⁴.

La Historia enseña, con demasiada frecuencia, que cuando el tirano accede al poder siempre adopta políticas despóticas –cuando no criminales–, las que le llevan a gobernar por medio de un terror, o una violencia, que le impide obtener el reconocimiento de los ciudadanos: «El tirano vive de día y de noche [...] como si hubiera sido condenado a muerte por todos los hombres por su injusticia» –7.8–. Y vive de día y de noche, porque, como leemos en *La pasión según Antígona Pérez*, «Por la duda comienza la caída. No dudes, Creón [...] El acecho se oye mejor en el silencio»¹⁴⁵. En efecto, la tiranía no duerme, vive siempre, y lo hace oculta entre esas sombras que otorga el poder. Esta es la verdad que le recuerda Pilar a Creón. La verdad que afirma que está en el poder por la fuerza, que gobierna desde la fuerza, y que quien le retiene en el poder es la fuerza que emplea, solo ella –«Te quedarás en el poder si conservas la fuerza»¹⁴⁶–. Una realidad que, en *Edipo Rey*, el Coro sentencia: «La insolencia produce al tirano», pero esa misma insolencia es la que le precipita al abismo –vv. 875-880–.

Una vez que hemos podido comprobar que la tiranía es un peligro tan antiguo como la vida política, cabe resolver la cuestión de si Creonte era un tirano o un servidor fiel de los intereses del Estado.

Leídos los textos, llegamos a la conclusión de que no cabe una interpretación simple o maniquea del tema¹⁴⁷. A nuestro juicio¹⁴⁸, no se puede afirmar que Creonte sea un tirano al uso, un ser sin ninguna eticidad, un gobernante que ha venido a lucrarse y a imponer su criterio para mantener su poder a costa de sojuzgar a su pueblo¹⁴⁹. En este sentido, Rodríguez Adrados sostiene que sin duda Creonte es el personaje peor tratado por Sófocles¹⁵⁰:

«La muerte de Creonte, que no respeta 'la ley no escrita', la ley divina, según la cual la hermana debe enterrar al hermano, es la lección de la tragedia. [...] Ninguno de sus personajes ha sido más maltratado por él, más lleno de oprobio y de abandono,

libres. Habrá caído en el fuego del poder de los siervos; y en lugar de aquella grande y destemplada libertad, viene a dar en la más dura y amarga esclavitud: la esclavitud bajo esclavos».

144 PLATÓN, *Gorgias*, Madrid, 2015, 469c y 466c.

145 L. R. SÁNCHEZ, *La pasión según Antígona Pérez*, 435.

146 SÁNCHEZ, *La pasión según Antígona Pérez*, 439.

147 Una visión que hallamos en ELSE, *The Madness of Antigone*, 82, quien afirma que Creonte es solo un pequeño hombre tratando de ser bueno: «Kreon, as we have said before, is only a little man trying to be a great one».

148 Así lo advierte también, entre otros, ORSÍ, *El saber del error*, 217-232.

149 Como leemos en ANOUILH, *Antígona*, 171, Creón entiende que: «El oficio lo exige»; 173 «es precio suficiente para que el orden reine en Tebas».

150 A este respecto, ELSE, *The Madness of Antigone*, 80, se pregunta: ¿Quién no confesará, si es sincero, cierta indiferencia hacia Creonte? Su destino es mucho más ordinario, más transparente y desinteresado que el de Antígona. Está hinchado por la importancia momentánea de su oficio, es culpable de «hybris», y es castigado: eso es todo lo que hay, ¿o eso no es todo?: «Who will not confess, if he is candid, to a certain indifference, even a certain *ennui*, towards Kreon? His fate is so much more *ordinary*, more transparent and uninteresting, than Antigone's. He is puffed up by the momentary importance of his office, he is guilty of *hybris*, and he is punished: that is all there is to it. Or is it all?»

sin que al final de la pieza le quede ningún rasgo que llame al respeto o a la piedad. En cambio, la muerte de Antígona no puede interpretarse como un castigo por su desobediencia al Estado, al menos no como un castigo justo: la orden que la condena a muerte es a su vez condenada por el poeta, no justificada. Se trata de un Estado que se extralimita. No hay, para Sófocles, equivalencia entre las dos posiciones. Es claramente parcial»¹⁵¹.

La complejidad de sus personajes y de sus diálogos no permiten una visión simplista, de hacerlo, nos llevaría a una concepción antagonica de dos mundos, y no de un conflicto de intereses, en los que cada uno, Antígona y Creonte, defienden realidades plausibles: el derecho a enterrar y llorar a un hermano y el deber de defender la ley y honrar únicamente a quienes han defendido a la patria¹⁵².

Una primera impresión que nos llega sobre su carácter la podemos encontrar en *Edipo Rey*, obra en la que advertimos cómo Edipo es amado y reconocido por sus ciudadanos, y sin embargo Creonte no goza de la simpatía ni del respeto de Edipo¹⁵³. En concreto, en la primera escena, el sacerdote le señala como la persona más idónea para obtener el favor de los dioses –«el mejor de los mortales» vv. 15-55–, así como para socorrerles ante la desgracia que ha caído sobre Tebas: la peste. Ante esta plaga, Edipo no duda en afirmar que en él la ciudad verá «a un aliado para vengar a esta tierra al mismo tiempo que al dios» –vv. 135-140–, porque él «ha venido a ser un ciudadano entre ciudadanos» –v. 224–. Su entrega a la ciudad le lleva a afirmar que, con tal de acabar con la lacra que asola a la ciudad, está dispuesto a soportar el castigo. Solo exige una prueba irrefutable: que se demuestre su culpabilidad. De esta forma, Edipo se nos presenta como un gobernante ejemplar, que busca y procura el bien de sus ciudadanos, lo que le hace declararse en igualdad a ellos. En efecto, él se siente como un ciudadano más, y así quiere que le vean: como un ciudadano que está al servicio de la ciudad.

Esta concepción democrática del poder se rompe con la visión que tiene Edipo de Creonte, quien no duda en refrendarla. Varios motivos nos asisten para afirmarlo. Veamos, brevemente, cada uno de ellos.

La primera referencia la hallamos en Edipo. Este no solo desconfiaba de su persona –«Tú eres un malvado», v. 627–, sino que le considera un ser arrogante y un conspirador¹⁵⁴, un hombre que por ambición es capaz de traicionar a su cuñado y a su rey. En concreto, en el

151 RODRÍGUEZ ADRADOS, «Religión y política en la Antígona de Sófocles», 189. Con anterioridad, TOVAR, «Antígona y el tirano», 23: «A Sófocles, que vivió la época dorada de la democracia ateniense, el tirano le resultaba odioso, y carga por eso su figura con las tintas negras de la *hybris*», de ahí que «el hombre racional, que prevé las cosas y que no es impersonal, ciego, eterno, como la ley, le parece peligrosísimo».

152 En este sentido, K. REINHARDT, *Sófocles*, Madrid, 2010, 84: «Creonte no es únicamente un ejemplo de *hybris* del tirano arrogante, ni el representante de la razón de Estado ni el paladín del pensamiento de la pólis frente al individuo y el género humano [...] Pero el círculo en el que se mueve no está iluminado por la luz de un principio superior».

153 Este recelo se puede comprobar en los primeros versos de la obra. Cf. SÓFOCLES, *Edipo Rey*, vv. 70-75: «me inquieta qué estará haciendo».

154 SÓFOCLES, *Las Traquinias, Tragedias*, Madrid, 2015, vv. 280-285: «[...] pues ni siquiera los dioses aman la insolencia. Aquellos que mostraron su arrogancia con palabras desmesuradas, todos son habitantes del Hades y su ciudad es esclava [...]».

episodio primero, cuando es informado de que el causante del maleficio que asola a Tebas se debe a su persona, por ser el autor de la muerte de Layo, su padre, no duda en preguntarle a Tiresias: «¿Esta invención es de Creonte o tuya?» –v. 378–, porque:

«Creonte, el que era leal, el amigo desde el principio, desea expulsarme deslizándose a escondidas, tras sobornar a semejante hechicero, maquinador y charlatán engañoso, que solo ve en las ganancias y es ciego en su arte!». vv. 385-390.

Una visión que no se guarda para sí o para sus allegados más íntimos, sino que la hace participe al propio Creonte cuando, en el episodio segundo, le confirma, con desdén, que no solo «es diestro en el hablar», sino que «he descubierto que eres hostil y molesto para mí» – vv. 545-549–; «un malvado» capaz de hacer daño a un pariente, por lo que sufrirá la oportuna pena –como después se comprobará en Antígona–:

EDIPO. «Por eso, precisamente, resultas ser un mal amigo». v. 582.

La segunda referencia la hallamos en Creonte. En el intenso diálogo que mantienen ambos, el propio Creonte reconoce que no desea suplantarle en el poder, porque lo que le mueve es el ejercicio del poder por el poder, el poder absoluto, algo que ya posee, y al poseerlo le hace vivir tranquilo y sin preocupaciones:

CREONTE. «Considera primeramente esto: si crees que alguien preferiría gobernar entre temores a dormir tranquilo, teniendo el mismo poder. Por lo que a mí respecta, no tengo más deseo de ser rey que de actuar como si lo fuera, ni ninguna otra persona que sepa razonar. En efecto, ahora lo obtengo de ti todo sin temor, pero, si fuera yo mismo el que gobernara, haría muchas cosas también contra mi voluntad. ¿Cómo, pues, iba a ser para mí más grato el poder absoluto, que un mando y un dominio exentos de sufrimientos? Aún no estoy tan mal aconsejado como para desear otras cosas que no sean los honores acompañados de provecho. Actualmente, todos me saludan y me acogen con cariño. Los que ahora tienen necesidad de ti me halagan, pues en esto está, para ellos, el obtener todo. ¿Cómo iba yo, pues, a pretender aquello desprendiéndome de esto?». vv. 584-595.

Idéntica imagen de un ser arrogante se dibuja en *Edipo en Colono*¹⁵⁵. En el Episodio segundo, tras la entrada en escena de Creonte, Edipo sentencia sobre su persona:

«Ah, tú, que a todo te atreves y que de cualquier razonamiento justo sacas un oscuro provecho!

[...] Por el contrario, una vez que ya estaba saciado de mi furor y me era dulce el residir en el palacio, entonces me echaste y me arrojaste, sin que el parentesco que sacas ahora a relucir te fuera en absoluto motivo de consideración. Ahora, sin embargo,

155 No en vano, el Coro sentencia: «¡Con cuánta arrogancia has llegado, extranjero [...]!», v. 877. Posteriormente, Edipo reitera: «Oh desvergonzada arrogancia! ¿A cuál de los dos ancianos crees que estás injuriando con este lenguaje, a mí o a ti mismo [...]». v. 960.

cuando ves que esta ciudad y todo su pueblo me tratan con benevolencia, intentas llevarme escondiendo crueles propósitos con tus suaves palabras [...] Esto es lo que tú también me ofreces, excelente de palabra pero funesto en los hechos.

Y hablaré ante éstos para ponerte en evidencia como a un malvado. Has llegado con el propósito de llevarme [...] ¡Hasta aquí ha llegado tu boca mentirosa y llena de malicias! Con tus palabras podrías obtener más males que beneficios». vv. 761-799.

En este episodio, Teseo no solo le recrimina la vileza de su acción para secuestrar a sus dos sobrinas, sino el no haber sido capaz de respetar las leyes de una ciudad que no es la suya; un agravio que avergüenza a los ciudadanos de Tebas y que, con el tiempo, le convertirá en un ser carente de sentido común:

«En cuanto a ése, si yo me dejara llevar por la cólera de la que es merecedor, no saldría ileso de mi mano. Pero ahora a las reglas con las que él mismo se ha presentado, a estas y no a otras deberá atenerse. (Dirigiéndose directamente a Creonte.) No saldrás de esta tierra hasta que te presentes ante mí con aquéllas sanas y salvas. Has cometido acciones indignas de mí, de aquellos de los que tú mismo has nacido y de tu país, porque, entrando en una ciudad que observa la justicia y que nada realiza que esté fuera de la ley y despreciando las leyes vigentes en esta tierra, irrumpes así en ella, te llevas lo que deseas y por la fuerza lo pones a tu lado.

Te has creído que mi ciudad estaba despoblada o que tenía una población esclava y que yo para nada contaba.

Sin embargo, Tebas no te ha educado en la maldad, pues no gusta de criar hombres injustos, ni podría alabarte si se enterara de que has arrebatado lo que pertenece a mí y a los dioses, llevándote por la fuerza a infortunados mortales que están en calidad de suplicantes. Yo al menos, si entrara en tu país, ni aun cuando tuviera las más justas pretensiones me llevaría a rastras a nadie sin contar con el que mandara allí, quienquiera que fuese. Antes bien, sabría qué normas debe observar un extranjero entre los ciudadanos. Tú, en cambio, ayer avergüenzas a tu propia ciudad sin que ella lo merezca y, a medida que pasa el tiempo, además de en anciano te estás convirtiendo en alguien sin sentido común». vv. 900-930.

Estos «actos indignos»¹⁵⁶, como los califica Corifeo –v. 939–, son reconocidos por Creonte, quien advierte que su forma de comportarse no obedece a la razón, sino a la cólera, una *hýbris* que solo se destierra con la muerte¹⁵⁷: «No existe ningún otro envejecimiento para la cólera a no ser la muerte» –v. 955–. Así lo hace ver Edipo en *Edipo en Colono*, cuando reconoce, no sin dolor, que «los dioses se dan buena cuenta, a pesar de que haya pasado el

156 SÓFOCLES, *Las Traquinias*, ob. cit., v. 725: «En las decisiones desafortunadas no existe ninguna esperanza que procure algún aliento».

157 La *hýbris* lleva a la desgracia. Cfr. SÓFOCLES, *Filoctetes*, *Tragedias*, Madrid, 2015, vv. 177-178: «¡Oh razas desgraciadas de hombres, para quienes no existe una vida mesurada!»

tiempo, de cuando alguien se vuelve hacia la locura con desprecio de las normas divinas». vv. 1535-1539.

Expuestos los precedentes, unas referencias que corroboran la imagen que tiene Sófocles sobre Creonte, y sin los cuales no podríamos alcanzar a entender su figura ni su papel de regente, cabe analizar su forma de actuar en *Antígona*. En torno a su persona, y siguiendo el esquema de Orsí, podemos observar «dos Creontes» bien diferentes: el gobernante y el tirano¹⁵⁸.

2. Creonte ciudadano y legítimo gobernante

En este breve diálogo recogido en *Edipo Rey*, Creonte reconoce que, como miembro de la *pólis*, la ciudad es parte de él, porque en ella habita la cultura, el diálogo, la razón y la ley¹⁵⁹. Como buen ciudadano, la *pólis* conforma su mundo: todo lo que a ella le concierne, a él le vincula. Esta idea del buen ciudadano¹⁶⁰, del ciudadano que se siente comprometido con la comunidad, es la que se observa en el ideario político de Creonte, quien se presenta como un gobernante que desea el bien de la patria por encima de la amistad y de la familia¹⁶¹. Un compromiso que le lleva a dictar un decreto¹⁶², una ley escrita que es común para todos los ciudadanos de Tebas, con la que «el débil y el rico gozan de igual derecho»¹⁶³:

CREONTE. «[...] yo ahora poseo todos los poderes y dignidades por mi cercano parentesco con la familia de los muertos.

Pero es imposible conocer el alma, los sentimientos y las intenciones de un hombre hasta que se muestre experimentado en cargos y en leyes. Y el que al gobernar una ciudad entera no obra de acuerdo con las mejores decisiones, sino que mantiene la boca cerrada por el miedo, ése me parece –y desde siempre me ha parecido– que es el peor. Y al que tiene en mayor estima a un amigo que a su propia patria no lo considero digno de nada. Pues yo –¡sépalos Zeus que todo lo ve siempre!– no podría silenciar la desgracia que viera acercarse a los ciudadanos en vez del bienestar, ni nunca manten-

158 No en vano, JAEGER, *Paideia*, 251, sostuvo: «es Sófocles el creador innato de caracteres».

159 SÓFOCLES, *Edipo en Colono*, v. 914: «Entrando en una ciudad que observa la justicia y que nada realiza fuera de la ley». J. de ROMILLY, *La ley en la Grecia clásica*, Buenos Aires, 2004, 93: «La patria no solo da la vida a los ciudadanos, también los educa».

160 Esta concepción del buen hacer del gobernante la vemos reflejada en la obra de ANOUILH, *Antígona*, 136, cuando Ismene afirma: «Él es el rey, tiene que dar ejemplo».

161 En ANOUILH, *Antígona*, 174: Creón. «[...] Tiene que haber quienes gobiernen la barca [...] Uno toma el timón, se yergue frente a la montaña de agua, grita una orden y dispara [...] Para decir que sí hay que sudar y arremangarse, tomar la vida con todas las manos y meterse en ella hasta los codos. Lo fácil es decir que no».

162 Aunque su rango sea inferior a la ley, su vigencia y aplicabilidad no puede cuestionarse. Así, ROMILLY, *La ley en la Grecia clásica*, 146-149, recoge, entre otros textos literarios, un versículo de la Ética a Nicómaco, v. 1137b, en el que se reconoce su necesidad para los supuestos especiales no contemplados por la ley: «De hecho, la razón por la que todo no puede ser definido por la ley, es que hay casos de especie para los cuales es imposible dictar una ley, de tal modo que un decreto es indispensable».

163 La ausencia de esta característica es lo que censura Eurípides en *Suplicantes*, cuando Teseo afirma: «Nada para el Estado es más peligroso que un tirano. Primeramente, con él, las leyes no son comunes para todos, gobierna un solo hombre que detenta la ley en sus propias manos, y ya no hay igualdad. Por el contrario, cuando las leyes están escritas, el débil y el rico gozan de igual derecho». vv. 229-460.

dría como amigo mío a una persona que fuera hostil al país, sabiendo que es éste el que nos salva y que, navegando sobre él, es como felizmente haremos los amigos. Con estas normas pretendo yo engrandecer la ciudad». vv. 170-193¹⁶⁴.

En su extenso monólogo, Creonte, una vez que ha reconocido que posee todos los poderes y dignidades de un gobernante, advierte que a los hombres se les conoce por cómo ejercen sus cargos y por las leyes que decretan, un criterio que le llevará a sostener que su ideario político se basará en la protección de la Ciudad-Estado. Así, al enunciar sus principios nos indica que el mal gobernante es el que por temor no actúa, quien toma decisiones que perjudican a la ciudad o quien antepone la amistad a la patria, razón por la que afirma que «nunca mantendría como amigo mío a una persona que fuera hostil al país», porque quien nos salva, no es el amigo, sino la patria, que es vista como una nave que nos guía y nos protege. Estas son sus normas. Normas que se cimentan en el amor a la *pólis* y no en el amor al amigo. Esta es su idea de Estado, una concepción en la que no cabe ni la ley de los muertos, ni los vínculos de sangre, ni las misteriosas leyes no escritas, ni la amistad. Solo la ciudad y la ley racional importan¹⁶⁵, porque esta ha de ser gobernada desde la razón política, y no desde las brumas del pasado, ni desde la eternidad¹⁶⁶. Y este es, sin duda, su poder: «que puede obrar y decir lo que quiere», v. 505.

Esta concepción que reivindica una legislación de orden práctico, donde las leyes de la ciudad y el interés común priman sobre cualquier otro principio o criterio, incluida la familia, es recogida por Anouilh en toda su plenitud, cuando hace decir a Creón que los tiempos de la vieja moral «se han acabado para Tebas»¹⁶⁷:

«La ley ha sido hecha antes que nada para ti, Antígona; la ley ha sido hecha antes que nada para las hijas de los reyes» (164).

A tenor de su alegato político, entendemos que no le falta razón a Martha Nussbaum cuando sostiene que, a raíz de esta declaración de intenciones, Creonte posee una única regla de comportamiento en el ámbito político: el bien máximo al que puede aspirar un gobernante es la protección de la ciudad. El gobernante solo puede aspirar a «mirar» por y para la *pólis*. En buena lógica, Creonte se ve a sí mismo como el representante de la ciudad. Ante esta, la amistad y los vínculos de sangre quedan postergados. Esta es su forma de entender «la prudencia o –la– sabiduría práctica»¹⁶⁸: «Ninguna obligación se considera de justicia si no responde al bien de la ciudad y ningún agente es llamado justo excepto si se ha puesto a su

164 En B. BRECHT, *Antígona*, Biblioteca Virtual OmegaAlfa, 2013, 17, Creonte sostiene: «Porque aquel que más que a la patria ama su vida, solo merece mi desprecio. / Pero el hombre que ama a su ciudad, esté vivo o muerto, gozará de mi estima».

165 A este respecto, ROMILLY, *La ley en la Grecia clásica*, 9: «Siempre celosos de su independencia, los griegos proclamaban con orgullo su obediencia a las leyes. [...] De este modo la ley era soporte y garante de toda su vida política y, a través de ella proponían oponerse tanto a la anarquía de la vida salvaje cuanto a la sumisión de pueblos que, como los persas, se doblegaban ante el arbitrio de un príncipe».

166 TOVAR, «Antígona y el tirano», 27-29.

167 EURÍPIDES, *Suplicantes*, vv. 433-434: Teseo. «una vez que las leyes fueron escritas, para los débiles y los ricos hay igualdad de justicia».

168 NUSSBAUM, *La fragilidad del bien*, 94.

servicio»¹⁶⁹. Por esta razón, Creonte ve a la ciudad como una nave, y a los ciudadanos como los marineros que han de colaborar en la buena navegación, aunque, como indica nuestra autora, no sin cierta ironía, «una cosa es la nave y otra los tripulantes»¹⁷⁰, porque las concepciones unilaterales de la realidad no suelen conducir a buen puerto para quienes la predicen.

Ahora bien, nadie puede negar que Creonte accede a su cargo de forma legítima. Después de la muerte de Etéocles y Polinices, y tras ayudar a salvaguardar la ciudad, se convierte en legítimo gobernante de Tebas. En este primer momento, su forma de actuar no recuerda a un simple tirano. En concreto, cuando decide proclamar el decreto objeto de la tragedia, lo hace respetando las formas legales exigidas: por una parte, convoca «a la asamblea de ancianos» –v. 160– para darles a conocer su contenido; por otra, hace pregonar su alcance para que todos los habitantes de la ciudad lo conozcan, una publicidad que impide alegar, como eximente, su desconocimiento. Una proclama pública que la propia Antígona anticipa a Ismene al inicio de la obra –vv. 7-8–, y de la que Creonte toma buena nota cuando le pregunta a Antígona, no sin cierta arrogancia, por la ilicitud de su acción:

CREONTE. «Y tú dime, sin extenderte, sino brevemente, ¿sabías que había sido decretado por un edicto que no se podía hacer esto?». vv. 446-447.

Esta legitimidad y esta defensa de la ciudad le llevarán a declarar que «No existe un mal mayor que la anarquía» –v. 103–. «Ella destruye las ciudades, deja los hogares desolados. Ella es la que rompe las líneas y provoca la fuga de la lanza aliada. La obediencia, en cambio, salva un gran número de vidas entre los que triunfan» –vv. 670-667–. Por esta razón, como gobernante que defiende a su ciudad, no duda en declarar que la anarquía se produce cuando se infringe el Derecho, las leyes legítimamente promulgadas por el poder establecido¹⁷¹:

«Pues si voy a tolerar que los que por su nacimiento son mis parientes alteren el orden, ¡cuánto más lo haré con los que no son de mi familia! Quien con los asuntos de la casa es persona intachable también se mostrará justo en la ciudad. Y quien habiendo transgredido las leyes, las rechaza o piensa dar órdenes a los que tienen el poder, no es posible que alcance mi aprobación.

Al que la ciudad designa se le debe obedecer en lo pequeño, en lo justo y en lo contrario. Yo tendría confianza en que este hombre gobernara rectamente en tanto en cuanto quisiera ser justamente gobernado y permanecer en el fragor de la batalla en su puesto, como un leal y valiente soldado». vv. 660-670.

En abstracto, y aun no compartiendo la literalidad de todas sus afirmaciones, cabe preguntar: ¿quién podría indicar que detrás de este alegato está la figura de un tirano?, ¿quién, *a priori*, no condenaría a quienes desafiaron las órdenes de un rey legítimo? Sin embargo, tanto Antígona como su hijo Hemón no dudan en calificarlo de tirano. Ambos ven en su

169 NUSSBAUM, *La fragilidad del bien*, 97.

170 NUSSBAUM, *La fragilidad del bien*, 102.

171 TOVAR, «Antígona y el tirano», 25: «Creonte gobierna por el bien del pueblo, para el cumplimiento de las 'leyes de la ciudad' que él mismo ha fijado por escrito».

carácter inflexible una desmesura que engendra *hybris*, una cólera que impide conocer el alcance de la justicia y el castigo divino¹⁷². Quien así actúa, «corre el riesgo de adquirir rasgos tiránicos, invadiendo aquellos territorios que son propios del individuo, la familia y la religión»¹⁷³. Sin duda, este es el mal que corroe a Creonte: su intento por defender, a toda costa, al Estado le hace unirse a este, hasta identificarse con la ley, porque él es la ley, y sobre esta no rigen otros principios, valores o preceptos de origen divino.

Esta realidad, bien conocida por el hombre del siglo xx, enseña que cuando se da una notable extralimitación del poder, ineludiblemente se llega a la tiranía. Y «esto es, evidentemente, tiranía»¹⁷⁴. Porque la tiranía surge cuando el gobernante entiende que puede ir más allá de los límites establecidos bien por el orden socio-jurídico, bien por la moral, las costumbres o los usos. Ante este hecho, si nadie lo impide, germina una situación conflictiva entre quienes quieren preservar un orden ético-moral, basado en las tradiciones, los valores familiares y las leyes divinas, y quienes desean defender un ámbito público de eticidad basado en la ley de la ciudad, una ley que está por encima de toda ley, de toda norma, de todo principio.

Frente a este último planteamiento, Antígona pronuncia su *Non sequitur*. La razón de que no sea secundado por esta joven heroína es porque cuando Creonte traspasa ciertos límites, ya sean morales o materiales, ya no busca el bien común, entendido en el sentido que indica John Finnis: como la salvaguardia de la vida, la familia, el trabajo, la libertad, el conocimiento o las creencias religiosas¹⁷⁵; sino que busca imponer su autoridad a cualquier precio, o de la forma que estime oportuno, sin atender a consejos ni razones. Así actúa porque él es la razón, la ley y el Estado. Él es el tirano¹⁷⁶. Y al convertirse en un gobernante que no escucha, desoye la norma de Terencio: *Ne quid nimis*. «Nunca en exceso».

El exceso en el que se ha instalado, libre y arbitrariamente, le lleva a que su razón, la razón de la ley, desoiga la sinrazón de su pensamiento, de su decreto, y al hacerlo cae en la desgracia que aplasta a Tebas desde el engendramiento culpable de Layo. Lo leemos en *El Principito* cuando el rey le dice al Principito: «La autoridad reposa, en primer término, sobre la razón [...] Tengo derecho de exigir obediencia porque mis órdenes son razonables»¹⁷⁷. Pero cabe tener presente que, si la racionalidad formal carece de Justicia o desoye a las leyes antiguas de los dioses, en conciencia, no obliga. No obliga porque es una norma positiva injusta, un Derecho sin fundamento que permite su desobediencia. A este respecto, entendemos que nadie duda de que una norma injusta se puede imponer por la fuerza, pero no en nuestras conciencias, porque, como se pregunta Finnis¹⁷⁸: «¿me impone una ley injusta determinada obligación moral de conformarme a ella?». La respuesta nos la proporcionó Antígona, como siglos más tarde González Vicén, cuando sostuvo que «mientras que no hay un

172 TOVAR, «Antígona y el tirano», 25: «Creonte se caracteriza por la violencia, el exceso, la desconsideración, la audacia: la *hybris*».

173 RODRÍGUEZ ADRADOS, *Sófocles y el panorama ideológico de su época*, 99.

174 RODRÍGUEZ ADRADOS, *La democracia ateniense*, 297 y 302-303.

175 J. FINNIS, *Ley natural y derecho naturales*, Buenos Aires, 2000, 184.

176 TOVAR, «Antígona y el tirano», 23-26.

177 A. de SAINT-EXUPÉRY, *El Principito*, México, 1975, CaX, 53.

178 FINNIS, *Ley natural y derechos naturales*, 385, 455.

fundamento ético para la obediencia al Derecho, sí hay un fundamento ético absoluto para su desobediencia»¹⁷⁹.

A partir de ese momento no podrá dar la espalda a la tragedia que asola a su familia, a la que ha renunciado por haber tomado partido por una idea de *pólis* que defiende como la única posible. Una ciudad en la que no caben los viejos valores, ni las viejas creencias, lo que le acarreará que la maldición de los Labdácidas recaiga sobre su familia. No en vano, como acertadamente afirma Bollack: «También se convertirá en uno de ellos, precipitado por su falsa decisión en el desastre. Su mujer se convertirá en Yocasta; Hemón se unirá voluntariamente a los hijos de Edipo, privando al padre de descendencia [...] El hijo arrastra al padre hacia una desgracia familiar que, por política, el rey se había negado a reconocer»¹⁸⁰.

3. Creonte tirano¹⁸¹

Leídos los textos que hemos fijado como preámbulo a esta cuestión, cabe dar la razón a Tovar cuando afirma que lo que subyace en este conflicto trágico es una lección moral que todo tirano debe aprender¹⁸²:

«La solución del conflicto trágico es, como no podía ser menos, –que– el tirano es culpable, principalmente de querer hacer prevalecer sobre la vieja religión, supersticiosa e irracional, unas normas de moral política; al final toda la tragedia se convierte en una lección moral, y toda la religión se vuelve, moralmente, al servicio de unos principios superiores, contra el mismo tirano»¹⁸³.

A este respecto, los profesores Bañuls y Crespo sostienen que «Creonte cree que la *pólis* es el poder, y en la medida en que este se encuentra en posesión del poder, la *pólis* le pertenece. Creonte confunde el ejercicio absoluto con los que son gobernados, ya que encarna en su persona la voluntad y los intereses de los ciudadanos»¹⁸⁴. Lo leemos en la obra de Anouilh, cuando Creón afirma: «Soy el amo antes de la ley. No después» –p. 188¹⁸⁵–. Él es el dueño y señor. Él es el poder, un poder que le lleva a hacer la guerra a un cadáver, y a entregarlo a los perros y a los lobos para que lo devoren y lo despedacen. Esta es su ley. Es la ley de Creonte. La ley que desea para Tebas¹⁸⁶. Pero no es la ley que quieren los tebanos, y menos aún la que

179 F. GONZÁLEZ VICÉN, «La obediencia al Derecho», *Estudios de Filosofía del Derecho*, La Laguna, 1979, 388. Asimismo, en J. MUGURZA, «La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia (Una intrusión en un debate)», *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, Madrid, 2007, 284; J. C. ACINAS, «Sobre la obediencia al Derecho, de nuevo», *Revista Laguna*, 22 (abril, 2008), 80.

180 BOLLACK, *La muerte de Antígona*, 46.

181 ANOUILH, *Antígona*, 176: Creón. «Mi papel no es bueno, pero es mi papel y te haré matar».

182 Aun admitiendo esta realidad, entendemos que WHITMAN, *Sophocles*, 90, exagera cuando afirma que no hay nada trágico o incluso moralmente interesante en él: «there is nothing tragic or even morally interesting about him».

183 TOVAR, «Antígona y el tirano», 23.

184 J. V. BAÑULS y P. CRESPO: «La arquitectura de la heroína trágica en Sófocles», *Lordin de la Llar*, Valencia, 2002, 46.

185 Lo leemos en la *Antígona* de BRECHT, 38: «Gracias a mi autoridad y al poder de la espada yo los mantengo unidos y al mismo tiempo separados».

186 Una concepción que nos recuerda la posición de Raskolnikov, en F. DOSTOIEVSKI, *Crimen y castigo*, México, 2000, 84, quien, al considerarse un ser superior, no siente ningún tipo de arrepentimiento por su acción: «El hombre

desean Antígona e Ismene. Es solo su ley. La ley que condena a su familia y la que le postergará a la soledad. Esta es su causa, también su perdición. A este respecto, Bollack se pregunta: «¿Se puede reglamentar el derecho de una ciudad sin tener en cuenta las familias que la componen, y en primer lugar la familia reinante?» La respuesta nunca podrá ser favorable. Bollack así lo entiende, por lo que concluye: «La ruptura que él introduce en el tejido social le resultará fatal»¹⁸⁷.

Esta visión extrema del poder le hace caer en la *hýbris*, en la arrogancia que, como canta el Coro en *Edipo Rey*, «produce al tirano» –v. 875–. Si nos detenemos un instante, quizá lleguemos a la conclusión de que lo que conduce a Creonte a la tiranía no es el ejercicio del poder, en sí mismo, ni su falta de respeto por la costumbre o por las leyes divinas, más bien sería su incapacidad para armonizar el bien común con el bien familiar, la vida pública con la privada, los deberes ciudadanos con la moral y la piedad, al hombre con la mujer, al gobernante con el ciudadano y a la ley con la justicia. Una incapacidad que le llevará a vivir en una discordia permanente: «Reclamas la unión, pero vives de la discordia» (Brecht)¹⁸⁸. Con notable claridad lo refleja Arendt en su obra *La condición humana*:

«Ser político, vivir en una pólis, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión¹⁸⁹, y no con la fuerza y la violencia. Para el modo de pensar griego, obligar a las personas por medio de la violencia, mandar en vez de persuadir, eran formas prepolíticas para tratar con la gente cuya existencia estaba al margen de la pólis, del hogar y de la vida familiar, con ese tipo de gente en que el cabeza de familia gobernaba con poderes despóticos e indisputados, o bien con los bárbaros de Asia, cuyo despotismo era a menudo señalado como semejante a la organización de la familia»¹⁹⁰.

Llegados a este punto, el lector bien pudiera preguntarse ¿en qué pasajes de la obra se puede ver esa *hýbris*, esa sinrazón a ultranza que le lleva a ser visto como un tirano, o, cuando menos, en un gobernante que no admite otro criterio diferente al suyo? Responder a esta pregunta obliga a adelantar pasajes de la obra, con el consabido riesgo de caer en la reiteración en el comentario de los textos. Esta realidad nos crea una notable desazón, pero somos conscientes de que no podemos posponer la respuesta; de hacerlo, una de las cuestiones centrales de nuestro estudio quedaría deshilvanada. Para minimizar esta contingencia, únicamente abordaremos, lo más escuetamente que podamos, tres pasajes en los que, a nuestro juicio, se

extraordinario tiene el derecho [...], no el derecho legal, naturalmente, sino el derecho moral [...], de permitir a su conciencia franquear ciertos obstáculos en el caso de que así lo exija la realización de sus ideas, tal vez beneficiosas para toda la humanidad [...]; 96: «Y si el destino le enviara por lo menos el arrepentimiento. Un arrepentimiento candente, que le desgarrase el corazón, un arrepentimiento cuya espantosa tortura hace pensar en la sogá y en las aguas oscuras [...] ¡Oh, con qué deleite lo hubiera acogido! Porque el tormento y las lágrimas también son la vida [...] Pero no se arrepentía de su delito».

187 BOLLACK, *La muerte de Antígona*, 50-55.

188 BRECHT, *Antígona*, 29.

189 D. KONSTAN, «The Emotions of the Ancient Greeks», *Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto – Bufalo – London, 2001, XII: «For the Greeks, persuasion was central to the idea of an emotion, whether in the law courts, in political assemblies, or in the various therapies that relied on verbal interactions to change the judgments that are constitutive of passions».

190 H. ARENDT, *La condición humana*, Buenos Aires, 2009, 40.

puede ver reflejado el pensamiento despótico de Creonte, una forma de actuar que, como ya ha sido señalado, no siempre es lineal, sino que, en su forma de actuar y de dialogar, se pueden trazar numerosas líneas que no siempre se bifurcan.

El primer acercamiento a su verdadero carácter lo hemos visto con anterioridad, justo cuando el guardián le anuncia que han sepultado al cadáver de Polinices, y Corifeo le indica que debe de ser obra de los dioses. Creonte, después de recriminarle –con buena lógica argumental– que ningún dios honraría «a quien vino a prender fuego a los templos [...] así como a devastar su tierra y las leyes», declara algo sorprendente: al igual que Edipo, parte del pueblo murmura contra su persona, «soportan de mala gana el edicto», y no le guardan el respeto debido. vv. 290-305.

La *hýbris* en la que está sumido Creonte hace que la voz del Coro, en su famosa oda al ser humano, resuene como un lamento por el hombre que vive en el límite de dos abismos, en la eterna paradoja de ser razón y ciencia, asombro y belleza, pero también impulso y ciega sinrazón, lo terrible y lo trágico, extremos que le conducen a transitar por los caminos del bien y del mal, del amor y la muerte, de la libertad y de la fatalidad, de la inocencia y de la culpa¹⁹¹. En esa continua metamorfosis se halla Creonte:

«Muchas cosas asombrosas existen y, con todo, nada más asombroso que el hombre. [...].

Poseyendo una habilidad superior a lo que se puede uno imaginar, la destreza para ingeniar recursos, la encamina unas veces al mal, otras al bien. Será un alto cargo en la ciudad, respetando las leyes de la tierra y la justicia de los dioses que obliga por juramento¹⁹².

Desterrado sea aquel que, debido a su osadía, se da a lo que no está bien. ¡Que no llegue a sentarse junto a mi hogar ni participe de mis pensamientos el que haga esto!». vv. 331-375.

Creonte, ese ser que camina por la vida empujado por el viento de la Historia y de la Ciencia, será feliz si observa las leyes divinas y humanas, el interés familiar y el bienestar de la comunidad; pero no lo será si no observa esta realidad, o si se decanta por contraponer el Estado a la familia, lo público a lo privado. De la inconveniencia de actuar de esta forma le previene el Coro, quien sabe de su *hýbris*, de su desmesura y de su trágico final.

Una segunda aproximación a esta cuestión lo hallamos al inicio del tercer episodio, cuando entra en escena Hemón. A la llegada del más joven de sus hijos, Creonte le pregunta si viene irritado por el contenido de un «decreto irrevocable», que bien pudiera haberle arrebatado su afecto –vv. 630-634–. Hemón inicia su extenso monólogo de modo complaciente,

191 Una visión contrapuesta la hallamos en ESQUILO, *Prometeo encadenado*, *Tragedias*, II, Madrid, 2015, vv. 235-254.

192 Cabe recordar que en la *Iliada*, XVI, vv. 385 y ss., Zeus desencadena una tormenta «irritado contra los hombres que en el ágora dan sentencias inocuas con violencia, y desechan la justicia, no temiendo la venganza de los dioses; y los ríos todos se desbordan y los torrentes cortan muchas colinas, braman al precipitarse desde las altas montañas al mar purpúreo y destruyen las labores del campo».

casi sumiso. En un intento desesperado por ganarse la confianza y el favor de su padre, le reconoce su amor filial y su recta devoción:

«Padre, tuyo soy y tú me guías rectamente con excelentes consejos que yo seguiré. Ningunas bodas son para mí más importantes de obtener que tu recta dirección». vv. 635-638.

Creonte se lo agradece, pero no desde el amor paterno filial, como el que ha mostrado Hemón, sino desde la obediencia absoluta, desde la *auctoritas* paterna propia de la Antigüedad:

«posponer todo a las resoluciones paternas. Por este motivo piden los hombres tener en sus hogares hijos sumisos tras haberlos engendrado, para que venguen al enemigo con males y honren al amigo igual que a su padre» vv. 640-645.

Esta es una *auctoritas* que le lleva a aconsejarle que nunca eche a perder su sensatez «por causa del placer motivado por una mujer» que ha sido hallada en flagrante delito de desobediencia, por lo que ha decidido darle una muerte que acabe con la rebeldía, esa peste que asola las ciudades, a la que un buen gobernante debe combatir, porque solo la obediencia es la salvaguardia de la ciudad y de sus leyes, y ante ese bien común, la familia debe quedar en un segundo lugar. Así se lo hace saber a su hijo, no solo para que aprenda que vivir en sociedad es obedecer las leyes, sino para que comprenda que con su actitud le está previniendo de un mal llamado Antígona¹⁹³, un mal que le separa del afecto de su hijo y de Tebas¹⁹⁴:

«Ella es la que rompe las líneas y provoca la fuga de la lanza aliada. La obediencia, en cambio, salva gran número de vidas entre los que triunfan». vv. 667-670.

Frente a esta exaltación del poder y del Derecho, Hemón le plantea una línea argumental paralela: él conoce el sentir de la ciudadanía de Tebas, y al conocerla se convierte en esa voz silente que teme al tirano, en su legítimo representante, el único que es capaz de transmitirla y de defenderla abiertamente. Lo leemos en la *Antígona* de Bertolt Brecht: «Ante todo es preciso respetar la verdad [...] A aquella que quiso salvar de los perros hambrientos el cuerpo del hermano, la ciudad la aprueba»¹⁹⁵.

Su línea argumental se inicia tomando como premisa la afirmación de su padre: el hijo debe desear el bien de su padre, serle útil, defenderlo –«Para mí, sin embargo, no existe ningún bien máspreciado que tu felicidad», vv. 701-702–. Incluso no niega que el alegato de su padre carezca de fundamento, pero su defensa a ultranza de la ciudad y de un decreto que condena a muerte a la joven Antígona le aleja de su pueblo, de un pueblo que, en sigilo, la-

193 Una ceguera que, a juicio de REINHARDT, *Sófocles*, 100, le «iguala a la *pólis* e identifica su juicio con el *nomos*».

194 SEGAL, *Interpreting Greek Tragedy*, 150: «In another way too the scene suggests that Creon's position is perhaps not so unshakeably firm as might appear. It reveals that Creon in fact relies heavily on the support of others, whether his son or the chorus. He cannot brook disagreement. He cannot, like Antigone, stand alone, and those who disagree he will coerce into agreement».

195 BRECHT, *Antígona*, 38.

menta y condena su muerte, como lo hace con las decisiones de Creonte, porque su muerte es tan indigna como lo es su decreto. Hemón, quien deambula por las calles de Tebas y conversa en los foros, lo sabe. Conoce del temor que despierta su padre, así como del desprecio que siente el pueblo por su decisión. No son solo algunos tebanos, como piensa Creonte, es la ciudad entera la que se aflige por esa joven, cuyo único delito es haber enterrado a su hermano, un acto que es considerado como el más digno de alabanza por un tebano. Creonte lo ignora. Esta no es su verdad. Esta no es su ley. Hemón, su hijo menor, se lo hace ver con crudeza, sí, pero no con aire vengativo, sino suplicante, para que cambie de actitud, para que se acerque a la verdad de su pueblo, que es la verdad de la tradición y de los dioses, de esas leyes no escritas que él ignora y desprecia. Una verdad que conoce porque él escucha, en la sombra, cómo la ciudad se compadece de esa joven a quien él ama, y a quien el pueblo respeta¹⁹⁶:

HEMÓN. «A ti no te corresponde cuidar de todo cuanto alguien dice, hace o puede censurar. Tu rostro resulta terrible al hombre de la calle, y ello en conversaciones tales que no te complacerías en escucharlas. Pero a mí, en la sombra, me es posible oír cómo la ciudad se lamenta por esta joven, diciendo que, siendo la que menos lo merece de todas las mujeres, va a morir de indigna manera por unos actos que son los más dignos de alabanza: por no permitir que su propio hermano, caído en sangrienta refriega, fuera exterminado, insepulto, por carniceros perros o por algún ave rapaz.

¿Es que no es digna de obtener una estimable recompensa?» Tal oscuro rumor se difunde con sigilo». vv. 690-700¹⁹⁷.

Por esta razón le suplica que no se obstine¹⁹⁸, que aplaque su cólera, que escuche los consejos prudentes de quienes le aconsejan que no aplique ese decreto que será la destrucción de su familia y de todo cuanto él ama, que no se aferre a sus juicios, porque no son los únicos cargados de razón. De esta forma tan sibilina le intenta hacer ver que solo desea su bien y el de la ciudad, un bien que no se alcanza desde la soberbia ni desde la prepotencia, sino desde el equilibrio y la medida, desde la escucha que interpela y desde la razón que armoniza¹⁹⁹:

HEMÓN. «No mantengas en ti mismo solo un punto de vista: el de que lo que tú dices y nada más es lo que está bien. Pues los que creen que únicamente ellos son sensatos

196 Como indica NUSSBAUM, *La fragilidad del bien*, 103, Creonte no entiende que la sangre y la familia son elementos constitutivos de la ciudad, de la vida civil.

197 Como señala ROMILLY, *La ley en la Grecia clásica*, 31, las palabras de Hemón ponen de manifiesto que el deber de sepultar a Polinices no sólo es una exigencia del orden divino, sino que está inserta en la propia conciencia moral del pueblo tebano.

198 J. M.ª PEMÁN, *Antígona y Electra*, Madrid, 1952, Acto II, 50: Hemón. «Se empieza a no ser Rey cuando se es tenaz en el error».

199 A diferencia de su padre, Hemón sitúa el amor y la amistad por encima del bien público. Cfr. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien*, 107-108. No en vano, para ELSE, *The Madness of Antigone*, 55, Hemón no siente una pasión sexual sobre Antígona, sino meramente espiritual: «My suggestion is, in brief, that Haimon's love for Antigone is not of the ordinary sexual variety but a spiritual». No compartimos la opinión de S. BERNARDETE, *Sacred Transgressions. A Reading of Sophocles' Antigone*, Indiana, 1999, 87, cuando señala que no es el propio sentido común y la sabiduría lo que busca Hemón en su discurso, sino, más bien, un llamamiento a la opinión pública.

o que poseen una lengua o una inteligencia cual ningún otro, estos, cuando quedan al descubierto, se muestran vacíos. [...]

Así que haz ceder tu cólera y consiente en cambiar. Y si tengo algo de razón –aunque sea más joven–, afirmo que es preferible con mucho que el hombre esté por naturaleza completamente lleno de sabiduría. Pero, si no lo está –pues no suele inclinarse la balanza a este lado–, es bueno también que aprenda de los que hablan con moderación». vv. 705-723²⁰⁰.

Sin embargo, la respuesta que obtiene de su padre dista de sus súplicas. Creonte lejos de ceder, se aferra a su *hýbris*. A una cólera que él mismo había anunciado como la ruina de todo hombre:

CREONTE. «Sí, pero sábetelo que las voluntades en exceso obstinadas son las que primero caen, y que es el más fuerte hierro, templado al fuego y muy duro, el que más veces podrás ver que se rompe y se hace añicos» –vv. 475-478–.»

Al igual que Edipo, se ciega ante una adversidad implacable que él ha provocado con un edicto que nadie reclama, que nadie desea. Y al imponer su punto de vista, su sinrazón le convierte en un hombre asediado, en un ser solitario, en un rey que se empecina en caminar «sobre el filo del destino» que él ha creado –v. 996–, y del que no cabe retorno alguno. Su ley de hierro, su estricta jerarquía de valores ha triunfado sobre las creencias, las costumbres y el sentir de su pueblo y de su familia. El propio Creonte lo reconoce al final de la obra: «Temo que lo mejor sea cumplir las leyes establecidas por los dioses mientras dure la vida». v. 1113²⁰¹.

La tercera y última referencia que vamos a exponer la hallamos en su diálogo con Tiresias, al comienzo del desenlace final de este *Dies irae*, el momento en el que el drama alcanza su máxima tensión.

Desde su oscuridad, el viejo adivino entra en los pliegues del drama para dar luz a la sinrazón en la que se halla inmerso Creonte. Su finalidad no es otra que la de intentar poner ese punto de equilibrio, de medida, al antagonismo en el que están instalados los personajes de esta tragedia. No en vano, Karl Jaspers nos recuerda que «La tragedia es el lugar en donde las potencias que entran en colisión son, cada una por sí, verdaderas [...] De ahí que, en la tragedia, sea vital el interrogante: ¿qué es la verdad? Y su correlación: ¿quién tiene razón?, ¿tiene lo justo éxito en este mundo?, ¿triunfa lo verdadero? La revelación de la verdad en todo lo que produce un efecto y, al mismo tiempo, la limitación de esto verdadero y, por lo mismo, llegar a conocer lo injusto en todo, constituye el proceso de la tragedia»²⁰². A la búsqueda de esa verdad se dirige el adivino, aunque, como en *Edipo Rey*, esta suele originar desdichas a

200 PEMÁN, *Antígona*, Act. I, 17: Cortesano. «La moderación es la más bella prenda de los reyes».

201 SEGAL, *Interpreting Greek Tragedy*, 150: «In these sudden shifts of mood Creon undermines the rational bases of his action on which rests, in part, his authority».

202 K. JASPERS, «La pregunta por la verdad», *Esencia y formas de lo trágico*, Buenos Aires, 1960, 56-61; *Lo trágico en el lenguaje*, 61 y ss.

quien la proclama –«qué terrible es tener clarividencia cuando no aprovecha a quien la tiene». v. 216–. Pero su obligación consiste en hacer ver, a quien no ve la verdad de las cosas, la forma en que estas se presentan y se conocen: «aunque tú tienes vista, no ves en qué grado de desgracia te encuentras ni dónde habitas ni con quiénes transcurre tu vida». vv. 414-415.

Esta necesidad de descubrir la verdad le lleva a iniciar su diálogo con Creonte con una reflexión que atañe a su persona, pero que se cierne como una losa sobre la figura de Creonte: «para los ciegos el camino es posible gracias al guía» –v. 990–. Creonte, como Edipo, carece de guía, carece de consejo. Así nos lo recuerda Michel Foucault, quien sostiene que el saber de Edipo se cimenta en ese ser solitario que vive al margen de toda opinión, porque, por sí solo, es capaz de gobernar la ciudad²⁰³. Se lo recuerda Hemón, en la obra de Brecht:

«el hombre que cree poseer una inteligencia, una elocuencia, un talento superior a todos los demás, cuando penetramos en lo más hondo de su ser, descubrimos que está totalmente vacío. Pero el hombre que no teme aprender de los otros y no se obstina en sus juicios, ése es un sabio y no tiene por qué avergonzarse»²⁰⁴.

¿Qué respuesta obtendrá de Creonte? Sin querer adelantarnos en exceso al desarrollo de la obra, la que el lector espera: la que nace de una arrogancia no exenta de *hybris*. Para un gobernante que no conoce otro consejo que el halago, Tiresias actúa movido por el lucro y la intriga. Este, y no otro, es el mal que padece: la ceguera que produce la soberbia, la misma que le lleva a sostener que quien no piensa ni actúa como él es porque es un traidor a su persona, un ser vil que actúa movido bien por afán desmedido de riquezas, o bien por demencia. Una férrea convicción que mantendrá hasta que conozca que la joven Antígona había sido quien había sepultado el cadáver de su hermano Polinices. La que le lleva a desacreditar a un viejo amigo como era Tiresias.

IV. LA VIGENCIA DE LA CONTROVERSIA ENTRE CREONTE Y ANTÍGONA: CONCIENCIA VERSUS PODER

Como señalan Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet en su clásica obra *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, la tragedia coloca al héroe en una situación de obrar o ante una grave encrucijada, de cuya elección dependerá su vida²⁰⁵. Por esta razón, subrayan que el héroe clásico se origina en una época de cambio o de crisis, en donde los viejos principios luchan por subsistir ante la pujanza de los nuevos y rompedores valores que se van instalando poco a poco en la sociedad griega. Se desarrolla y se desenvuelve en una época de cambios y transformaciones, en la que se dan cita, en una pugna agonística, las antiguas formas de pensamiento religioso, siempre presentes en las tradiciones legendarias, junto a un fértil y novedoso Derecho, que va cimentando las nuevas estructuras políticas²⁰⁶.

203 M. FOUCAULT, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, 1980, 54-56.

204 BRECHT, *Antígona*, 40.

205 J. P. VERNANT y P. VIDAL-NAQUET, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, 39-40.

206 VERNANT y VIDAL-NAQUET, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, 72.

Asimismo, la tragedia supone una importante y crucial revelación para el héroe, que ve cómo, a través de sus actos, se va descubriendo a sí mismo. En efecto, en la medida en que tiene que elegir y obrar, se irá decantando por una u otra forma de entender y de actuar en la vida, lo que le hará que asuma un compromiso en un conflicto que hará suyo²⁰⁷.

Esta es la verdad de la tragedia, la que nos dice que las Antígonas, Hécubas o Medeas eligen unos caminos que saben que no les van a ser propicios para sus vidas ni para su felicidad, pero, aun así, no dudan en asumir el riesgo que conlleva su decisión o su elección. Y lo harán en una historia que no tienen más remedio que aceptar como suya. Como suya es la tragedia que se cierne sobre los Labdácidas.

Llegados a este punto de nuestro estudio, cabe preguntarse ¿cuál es la verdadera lucha que sostiene Antígona? Una lectura poco cuidada nos haría pensar que puede haber múltiples derivadas, o, si se prefiere, diferentes conflictos, todos ellos relevantes. Seguramente no se podría decir que esta visión carece de verdad histórica, ni de soporte doctrinal. Pero si nos detenemos un instante podremos comprobar que todos ellos tienen una relación intrínseca: la defensa a ultranza que realiza Antígona de la ley divina frente a la ley humana. Esta defensa, que forma parte de su persona, de su forma de entender y actuar en la vida, es la que origina todos los demás conflictos, que siendo de gran trascendencia, no dejan de ser derivadas de esta gran cuestión. Una realidad que evidencia Albin Lesky, cuando reconoce:

«[...] el conflicto objetivo de dos pretensiones justificadas, la del Estado y la de la familia, se han defendido continuamente análogas interpretaciones. Pero la tenacidad con que en la parte siguiente se rechaza a Creón, hace que tales interpretaciones carezcan de fundamento. Antígona lucha realmente por las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses, como ella dice, leyes a las que la pólis jamás debe oponerse. Pero Creón en su comportamiento no representa en modo alguno a esa pólis, la voz de esta pólis está unánime de parte de Antígona (733), la disposición del tirano se basa absolutamente en la arrogancia y en la maldad. [...] Las leyes eternas han quedado confirmadas por el sacrificio de Antígona, que las consideró dignas de dar por ellas la vida, y por el derrumbe moral de Creón que luchó contra tales leyes»²⁰⁸.

A nuestro juicio, este, y no otro, es el esquema sobre el que Sófocles construyó su tragedia, y sobre esa base se insertan el resto de los conflictos que en ella se dan²⁰⁹. Una lucha que es jurídica, pero también religiosa y social, porque encarnan dos formas de ver la religión y la vida²¹⁰.

Solo si comprendemos esta realidad, si somos capaces de adentrarnos en el mundo que vive y siente Antígona, entenderemos su proceder, su aceptación de un destino que nos parece tan trágico como cruel, pero que ella asume como una deuda que tiene con su familia,

207 VERNANT y VIDAL-NAQUET, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, 73-74.

208 LESKY, *La tragedia griega*, 208-209.

209 M.ª R. LIDA DE MALKIEL, *Introducción al teatro de Sófocles*, Barcelona, 1983, 35.

210 VERNANT y VIDAL-NAQUET, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, 33-34.

pero, sobre todo, como un deber para con una ley que, por sagrada, no puede ser violada, porque representa todas las virtudes y valores sobre los que ha crecido y vivido²¹¹.

Centrándonos en la idea de ley natural o ley divina, en su obra *Derecho natural e historia*, Leo Strauss afirma que el enfrentamiento del Derecho natural/Ley divina con el Derecho positivo se presenta «como un problema inevitable», ya que «La conciencia de este problema no es más antigua que la ciencia política, sino que le es coetánea»²¹². Una realidad histórico-jurídica que le lleva a sostener que «La filosofía no puede emerger, o la naturaleza no puede ser descubierta, mientras la autoridad en tanto tal no sea puesta en duda, o mientras todo postulado general de quienquiera que sea se acepte a base de confianza. La emergencia de la idea de derecho natural presupone, por ende, la duda respecto de la autoridad»²¹³.

Esta posibilidad de poner en cuestión la autoridad civil nos devuelve al conflicto entre la ley y la conciencia, entre el hombre que aparece como medida de la verdad y el que siente un profundo respeto por las creencias ancestrales, los dioses y la moral; una moral que no se resigna, con Antígona, a resguardarse bajo el prudente manto de la ley; a una moral que busca alojarse en una Justicia que trasciende de los límites de la ciudad, para afirmar la equivalencia entre la ley con la naturaleza, lo justo con lo legal, la verdad con la prudencia²¹⁴.

Como hemos visto, esta dualidad de legalidades, así como de distintas concepciones de la vida y de la comunidad, se hallan recogidas en el denso diálogo/enfrentamiento entre Creonte y Antígona, en un interrogatorio en donde se dan cita disyuntivas jurídico-morales como legalidad e ilegalidad, culpa y castigo, ley y moral, libertad y opresión; disyuntivas que han trascendido a la tragedia y al tiempo en que fueron escritas, hasta formar parte de nuestro acervo cultural y jurídico²¹⁵. Pero al frente de esas disyuntivas se alza una joven Antígona que permanentemente nos recuerda que por encima de la verdad del hombre y de su Derecho, existe una verdad superior que ordena, protege y ampara, una ley divina que conforma y obliga hasta la última sangre de una vida. En este sentido, al comentar el cántico que constituye el primer estésimo de Antígona, Lesky señala:

«Grande y poderoso, pero también terrible e inquietante es el hombre que quiere subordinar la naturaleza en todos sus dominios a su voluntad y está dispuesto a las mayores osadías para conseguirlo. Pero lo decisivo es siempre que reconozca lo absoluto que los dioses han colocado por encima de él o se arrastre a la destrucción y consiga arrastre a la comunidad por despreciar el orden entero»²¹⁶.

No cabe cuestionar la legitimidad de Creonte. Representa el poder político, al que ha accedido legítimamente. Como observa Reinhardt, su ley «se convierte en la piedra angu-

211 RODRÍGUEZ ADRADOS, «Sófocles y el panorama ideológico de su época», 83.

212 L. STRAUSS, *Derecho natural e historia*, Buenos Aires, 2014, 133.

213 STRAUSS, *Derecho natural e historia*, 136.

214 STRAUSS, *Derecho natural e historia*, 193.

215 L. SOARES, *Anaximandro y la tragedia. La proyección de su filosofía en la Antígona de Sófocles*, Buenos Aires, 2002, 61-66.

216 A. LESKY, *Historia de la literatura griega*, 309.

lar de sus convicciones políticas»²¹⁷. Es la ley del poder y de la fuerza. La ley de la nueva ciudad y de los nuevos tiempos. No la ley de los dioses, que, por sagrada, debe ser guardada por los hombres. No es la ley de Antígona, ni la de Ismene, ni la de Hemón, ni la del pueblo que murmura contra él. Es solo la ley de Creonte. La ley que origina «el testimonio probablemente más antiguo de un enfrentamiento explícito entre el derecho natural y el derecho positivo»²¹⁸.

Sin embargo, frente a la ley que esgrime el poder se alza esa otra ley que leemos en la *Antígona* de Zambrano:

«la misma ley, la ley siempre nueva, siempre reveladora, la ley sepultada que ha de ser resucitada por obra de alguien humanamente sin culpa. Es la ley dejada atrás, caída en el olvido, sepultada a veces [...] La ley en que el destino se configura y, por ello mismo, se rescata»²¹⁹.

Esta es una ley exigente que obliga a actuar en conciencia²²⁰. Quien así vive, solo le puede suceder actuar como lo hizo Antígona, quien siente la imperiosa necesidad de no acatar el decreto de Creonte. Una realidad que reflejan, con prosa poética, Marguerite Yourcenar: «Solo Antígona, víctima por derecho divino, ha recibido como patrimonio la obligación de perecer y ese privilegio puede explicar el odio que se le tiene»²²¹, o María Zambrano:

«Pues que el amor y su ritual viaje a los inferos es quien alumbra el nacimiento de la conciencia. Antígona lo muestra. Sócrates lo cumplió a su modo. Ellos dos son las víctimas del sacrificio que ‘el milagro griego’ nos muestra, nos tiende. Y los dos perecen por la ciudad, en virtud de las leyes de la ciudad que trasciende»²²².

No sin razón, Bowra entiende que «En esta tragedia, donde chocan la ley divina y la ley humana [...] Sófocles ha comenzado a comprender que la esencia de la tragedia está en un conflicto y en una pérdida, y aunque el saber que el sufrimiento es merecido sirve de alivio en cierto modo, el choque trágico no puede anularse»²²³.

Así lo entiende Antígona cuando expresa su defensa de las leyes divinas; de ahí que justifique su actitud al amparo de unas leyes imperecederas que enseñan que la tierra es ese

217 REINHARDT, *Sófocles*, 85.

218 C. EGGERS LAN, «En torno al origen de la noción de la ley en Grecia», *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, 6, (1986), 42.

219 ZAMBRANO, *La tumba de Antígona*, 163.

220 ROMILLY, *La ley en la Grecia clásica*, 26-31.

221 M. YOURCENAR, «Antígona o la elección», *Fuegos*, Madrid, 1982, 53.

222 ZAMBRANO, *La tumba de Antígona*, 25.

223 BOWRA, *Historia de la literatura griega*, 75-76.

espacio sagrado en el que se debe ocultar el dolor y el cuerpo sin vida, sea el de un enemigo o el de un héroe de la ciudad²²⁴. Lo leemos en la *Antígona Vélez* de Marechal:

ANTÍGONA. «La tierra lo esconde todo. Por eso Dios manda enterrar a los muertos, para que la tierra cubra y disimule tanta pena»²²⁵.

Dos mundos. Dos realidades jurídicas²²⁶. Y, sin embargo, nadie cuestiona que estamos necesitados de normas claras y precisas, ya sea para la ciudad de Tebas, ya para cualquier ciudad del siglo XXI. Pero cuando el Derecho contradice el buen juicio o invade las esferas más íntimas del ser humano, debe retroceder ante el comportamiento de una Antígona que solo desea dar cumplida sepultura a Polinices.

Esta es la herida infinita que deja lo trágico: la constatación de que toda acción es intrínsecamente una transgresión. Debe serlo si está destinada a ser ética, a manifestar una forma de ser y de pensar que consiste en ponerse frente a una realidad exterior que le resulta extraña, y por extraña, «herética».

V. ANTÍGONA O LA FORJA DE UNA REBELDE

1. Introducción

Miguel Latouche, en su artículo titulado «Los dilemas de Antígona. Reflexiones en torno al problema de la desobediencia civil», se pregunta: «¿Puede el pensamiento clásico referir situaciones que nos ayuden a reflexionar sobre esta situación y nos permitan derivar conclusiones relevantes para nosotros en términos del diseño de modelos de organización socio-políticos coherentemente establecidos?» Como no podía ser de otra forma, su respuesta es afirmativa²²⁷.

Como advierte nuestro autor: «Aun cuando las leyes se hacen para que sean obedecidas, la obligación de hacerlo está referida a la capacidad que estas tengan para regular la convivencia humana de manera justa y sin imponer cargas excesivas en los sujetos que limiten su capacidad para realizarse, que coloquen a ciertos individuos en situación de minusvalía con relación a otros, que afecten la convivencia colectiva, o que contradigan abiertamente los preceptos morales universales aceptados por la sociedad. El derecho que tienen los sujetos para oponerse y desobedecer normas injustas viene dado por la capacidad que tienen los indivi-

224 G. STEINER, *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*, México, 1980, 39: «Ninguna desolación ha sido tan profunda como la de Job, ningún rechazo de las leyes de la ciudad ha sido tan tajante como el de Antígona».

225 MARECHAL, *Antígona Vélez*, 23.

226 G. W. F. HEGEL, *Filosofía del arte o estética*, Madrid, 2005, 111: «De un lado la ley humana (Creonte) aparece asociada a toda una serie de características: la viralidad, el gobierno, la conciencia, la mediación, la eficacia era la ley 'visible' (de luz) que es también la ley de lo alto. De otro lado (Antígona, el *génos*), la ley divina aparece asociada a la femineidad, a la familia, lo inconsciente, la inmediatez, la ineficacia; esta ley 'invisible' (de la sombra) que es también la ley de lo bajo».

227 M. LATOUCHE, «Los dilemas de Antígona. Reflexiones en torno al problema de la desobediencia civil», *EPISTEMENS*, 31/2 (2011), 25-44.

duos libres e iguales para contratar entre sí y establecer, en un plano de igualdad, un arreglo social dentro del cual sus planes de vida puedan realizarse, sin que la convivencia con otros implique una confrontación permanente»²²⁸.

La desobediencia civil es un derecho propio de las sociedades democráticas, pero no solo es un derecho actual. A este respecto, Randle, sostiene que: «El derecho [...] el deber de quebrantar la ley obedeciendo la conciencia es un tema recurrente de las tradiciones grecorromana y judeocristiana. En la *Antígona* de Sófocles, la protagonista desafía lo que considera como una orden monstruosa e inmoral del rey Creón: que el cuerpo de su hermano Polinices deba permanecer insepulto por haber dirigido un ejército extranjero contra su propia ciudad-estado de Tebas»²²⁹.

En este sentido, Antígona representa un ejemplo de desobediencia civil. En efecto, al seguir los dictados de su conciencia, se rebela pacíficamente contra el Decreto de Creonte, una norma que, al infringir la ley divina, se convierte en injusta, en una ley que no puede ser aceptada ni respetada, porque vulnera un ámbito superior como es el que constituyen las leyes que provienen de los dioses; normas, no lo olvidemos, que se integran en las tradiciones jurídico-religiosas aceptadas por los griegos. Leyes que hacen ver que la ley divina, la justicia, la moral y la conciencia forman parte de una misma realidad de la que el hombre griego no se puede sustraer. No lo puede hacer porque, como subraya Gil, en este período de la Historia el hombre griego comienza a educarse en los principios de justicia e igualdad, y «de una libertad como muy pocas veces se ha conocido»²³⁰.

En este ámbito, Antígona se convierte en una disidente de la ley, del decreto promulgado por Creonte, pero no del Derecho en general, solo de una normativa que no manifiesta la justicia y la ley escrita de los dioses²³¹; valores que le llevan a decidirse por obedecer a su conciencia y a la Justicia, que son los fundamentos últimos del Derecho, y no a un decreto que se halla al margen de la necesaria dimensión ético-racional, del bien particular y del bien común.

2. Requisitos

Una vez recogida la cuestión en su conjunto, vamos a exponer, siguiendo a Talavera, porqué Antígona es un claro ejemplo de desobediencia civil²³². Decimos de desobediencia civil, y no de objeción de conciencia, a tenor de la definición que proporciona John Rawls a la desobediencia civil:

«Comenzaré definiendo la desobediencia civil como un acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido habitualmente con el propósito

228 LATOUCHE, «Los dilemas de Antígona», 40.

229 M. RANDLE, *Resistencia civil. La ciudadanía ante las arbitrariedades de los gobiernos*, Barcelona, 1998, 37.

230 L. GIL, *Censura en el mundo antiguo*, Madrid, 2007, 55.

231 En torno a esta cuestión, F. MACIOCE, «La objeción de conciencia», *Estado, Ley y Conciencia*, Madrid, 2010, 177-186.

232 P. TALAVERA, *Derecho y Literatura*, Granada, 2005, 125-129. A quien seguimos en este sub-apartado; J. A. OBARRIO MORENO, *Iura et humanitas*, 163-169.

de ocasionar un cambio en la ley o en los programas del gobierno. Actuando de este modo apelamos al sentido de justicia de la mayoría de la comunidad, y declaramos que, según nuestra opinión considerada, los principios de la cooperación social entre personas libres e iguales no están siendo respetados»²³³.

Tomando esta amplia definición de Rawls, veremos que esta se acomoda al comportamiento seguido por Antígona.

2.1 *Es un acto público*

En ningún momento Antígona esconde o enmascara su intención de no someterse al Decreto real. No se debe olvidar que invita a su hermana a que proclame el acto que va a realizar. En efecto, busca su publicidad, porque entiende que no tiene por qué avergonzarse de su comportamiento. Sabe que está cumpliendo con su conciencia y con una ley más antigua que el decreto real, con una ley que impide dejar insepulto el cadáver de Polinices. Esta es una verdad que no debe esconderse, sino que se ha de dar a conocer.

2.2 *Es un acto consciente*

Como Hemón, Antígona conoce «ese rumor» con el que se abre la tragedia. De madrugada, cuando aún el sol no ha despuntado, se lo comunica a su hermana. Le informa del contenido del decreto y de sus terribles consecuencias. Unas consecuencias que no teme: su destino es morir sin haber alcanzado el lecho nupcial. Pero sabe que peor que morir es carecer de honor y de verdad –v. 96²³⁴–, porque «la verdadera muerte es el olvido, el silencio, la oscura indignidad y la ausencia de renombre» (Vernant)²³⁵. Lo recuerda Macintyre cuando sostiene que surgen dos sistemas opuestos e incompatibles de valor moral: «En Homero, la cuestión del honor es la cuestión de qué se le debe a un rey; en Sófocles, la cuestión del honor se ha convertido en la cuestión de qué se le debe a un hombre»²³⁶.

2.3 *Es un acto político, contrario a la ley*

La desobediencia civil es una transgresión de una ley de Derecho positivo²³⁷. Desde el primer diálogo que sostiene con Ismene, no duda en proclamar que va a infringir el decreto de Creonte. Entiende que es un deber personal y familiar. Por esta razón le pide a su hermana que se sume a su desobediencia: «Piensa si quieres colaborar y trabajar conmigo» (v. 41). Pero Ismene, sabedora del futuro que le espera si la obedece, le recuerda en la situación tan desoladora en que se hallarían «si forzando la ley, transgredimos el decreto o el poder del tirano» (vv. 57-60). Un razonamiento que, como advierte Benardete, al confundir la ley con el poder,

233 J. RAWLS, *Teoría de la Justicia*, México, 2006, 333.

234 EURÍPIDES, *Ifigenia en Áulide*, vv. 1250ss, Ifigenia reconoce que para los hombres «Es mejor vivir mal que morir honrosamente». Asimismo, EURÍPIDES, *Alcestis*, v. 301: Alcestis: «Nada hay más preciado que la vida».

235 J. P. VERNANT, *El individuo, la muerte y el amor, en la Antigua Grecia*, Barcelona, 2001, 56.

236 A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Barcelona, 2004 [Consulta en línea. <https://circulosemiotico.files.wordpress.com>], 169.

237 J. ETXABE, «Antigone's nomos», *Animus*, 13, (2009), 64.

Ismene está indicando la creencia trasímaca de que la justicia no es otra cosa que la ventaja del más fuerte²³⁸.

2.4 *Se busca un cambio en la ley o en los programas del gobierno*

Si leemos con cuidado la obra, veremos que Antígona no se plantea cuestionar la legitimidad del monarca, el régimen político de la ciudad o las leyes en su conjunto. La *pólis* no es su mundo. Menos aún la política. Solo pone en entredicho la legalidad de un decreto que afecta a su familia, que hiere sus sentimientos, que viola unas leyes antiguas y que atenta contra la propia Justicia.

Se podría pensar que no alcanza su propósito; sin embargo, sería un error afirmarlo. Su trágica muerte no es baldía. Creonte, una vez ha sido recriminado por todos, también por su hijo Hemón, recapacita, y claudica. Lo hace al final de la tragedia, cuando ha comprendido que ha de respetar las leyes divinas, por lo que su decreto no puede contravenir la Justicia ni las normas superiores.

Su lucha y su desobediencia civil no han caído en el olvido. Su elevado coste ha tenido su fruto. Pero, como en buena parte de los episodios que se forjan en la Historia, a un coste que no hubiera deseado ni el propio Creonte²³⁹.

2.5 *Se apela al sentido de justicia de la comunidad*

En efecto, Antígona no recurre al *nómos*, sino a la *diké*, a la Justicia no escrita, pero inscrita en la memoria del tiempo y en las conciencias de los ciudadanos de Tebas. A estos principios superiores es a los que recurre e invoca; a ese Derecho natural que no atiende a normas injustas y temporales, porque estas son tan frágiles y caprichosas como las erráticas voluntades de quienes las promulgan.

2.6 *No es un acto violento*

Antígona no ejerce la violencia. No opone resistencia a los guardias que la descubren y la apresan. No niega los hechos que ha realizado. No niega que conoce el decreto real. No busca eximentes, solo cumplir con su deber y su conciencia. Un deber que asume en soledad, sin pretender el auxilio de la sociedad, a la que no busca comprometer. Por este conjunto de razones, sus actos no pueden ser calificados de violento. Solo quien no ejerce la violencia, acepta las consecuencias legales que se derivan de su infracción a la ley. Con claridad, lo señala el propio Rawls:

«Se viola la ley, pero la fidelidad a la ley queda expresada por la naturaleza pública y no violenta del acto, por la voluntad de aceptar las consecuencias legales de la propia conducta»²⁴⁰.

238 BENARDETE, *Sacred Transgressions*, 9-10. Una idea a la que se opone Antígona, para quien: «sets herself in opposition to Ismenes's understanding of law, nature, and strength», ya que esta «pleads a higher law».

239 H. ARENDT, *De la historia a la nación*, Barcelona, 1995, 30.

240 RAWLS, *Teoría de la Justicia*, 334.

Sin duda, esta es la principal diferencia con la objeción de conciencia. En esta, el objetor intenta eludir la sanción que el legislador le impone por incumplir la ley. Por el contrario, Antígona acepta cualquier castigo que la ley pueda imponerle, y al hacerlo, desafía al poder, lo cuestiona y lo pone contra su propia realidad, que no es tan sólida como creía Creonte.

En definitiva, la desobediencia civil no busca el interés propio o de un grupo determinado. Es el resultado de una convicción sincera en los principios que regulan la vida y la sociedad; de una convicción que pone de relieve la contradicción existente entre el Derecho, la política y la moral. Por esta razón, no es contraria a la democracia, ni se manifiesta al margen de los procedimientos legales; de ahí que quien se acoja a ella, acepta y espera, sin resistencia alguna, el castigo por las acciones emprendidas.

La perseverancia de su ejemplo se advierte en el autor del ensayo *Del deber de la desobediencia civil* (1849), Henry David Thoreau, quien fue encarcelado por negarse a costear, con sus impuestos, la guerra que Estados Unidos libró con Méjico, y que se saldó con la anexión de California, Nuevo Méjico y Tejas al territorio de Estados Unidos. La justificación de su conducta la dejó por escrito, en un texto que ya es patrimonio de la Humanidad²⁴¹.

Leída la obra, entendemos, con Adela Cortina, que la conciencia, la de Antígona, y la de tantas otras Antígonas, llena el alma y las conductas de quienes se dejan impregnar por ella:

«La vida plena, la que corre por las venas de los seres humanos, es una inmensa objeción de conciencia frente a la cuantificación, una enmienda a los porcentajes, una continua desobediencia a los pronósticos, una apuesta en último término por aquello que tiene valor y es insensato fijarle precio»²⁴².

En efecto, Antígona representa la objeción a un poder que no duda en imponer sus criterios sobre la base de una verdad y de una realidad que no siempre es sostenida ni admitida por la comunidad, a la que el Estado le ordena, sin miramiento alguno, que se pliegue a sus designios, si no quiere ver como peligran sus vidas y sus haciendas. Nada que el hombre del siglo xx no haya visto y sufrido.

Frente a ese nuevo –y eterno– *Leviatan* se enfrenta Antígona. Lo hará con la única arma de la que dispone: su verdad y su conciencia²⁴³.

Cuando este estudio se cierra, vienen a nuestras mentes las palabras finales con la que el Corifeo da por concluida la tragedia de *Medea*, que bien pudieran aplicarse a *Antígona*:

CORIFEO. «Lo esperado no se llevó a cabo y lo inesperado un dios halló el camino. Así se ha resuelto la tragedia». vv. 1415 ss.

241 H. D. THOREAU, *Walden o la vida en los bosques y del deber de la desobediencia civil*, Barcelona, 2004, 311-312.

242 A. CORTINA, *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*, Madrid, 2005, 21.

243 STRAUSS, *Derecho natural*, 150-152.