



ANTÍGONA: EL DESCUBRIMIENTO DEL LÍMITE

Joaquín García-Huidobro

“Esos dramas, aunque dolorosos, no dejan nunca una impresión de tristeza” (Simone Weil)¹

El debate actual entre el relativismo y la Tradición Central de la ética en Occidente² no es más que la continuación de una discusión muy antigua, que se remonta al siglo de Pericles. Cuando se lee, por ejemplo, la descripción que, en su *Historia de la Filosofía Griega*, W. K. C. Guthrie hace del ambiente intelectual de la llamada Ilustración ateniense en el siglo V a. C.³, sorprende encontrar un notable paralelo con las ideas que en Europa se difundieron con la *Aufklärung* del siglo XVIII y que han per-

1. “Antígona”, en id., *La fuente griega*, Sudamericana, Buenos Aires 1961, 59.

2. La denominación “Tradición Central” se remonta al menos a Isaiah Berlin (cfr. R. P. GEORGE, *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*, Clarendon Press, Oxford 1993, 19, nota 2). Quizá quepa pensar que esa expresión alude más bien al mundo pre-liberal, puesto que en muchos medios intelectuales el liberalismo ha adquirido hoy el carácter de tradición dominante o central (cfr. *ibid.*). Pero, en todo caso, no hay que olvidar que autores liberales como Locke forman parte indiscutible de esa tradición, en el sentido en que se usa la expresión en este trabajo.

3. *A History of Greek Philosophy*, III, Cambridge University Press, Cambridge 1969, 60 ss. (traducción castellana de J. Rodríguez en: Gredos, Madrid 1988, vol. III, 26-37).

vivido hasta hoy. Aunque en las últimas décadas el ideal ilustrado ha sido objeto de severas críticas, no cabe duda de que muchas de nuestras categorías mentales siguen siendo herencia suya⁴.

Los representantes más característicos de esa Ilustración son, como es sabido, los sofistas. No se trata de un grupo homogéneo, pero en todo caso hay rasgos que, en mayor o menor medida, son comunes a la mayoría de ellos y los diferencian de sus oponentes. Ellos entienden la política como una técnica para alcanzar y mantener el poder. En lo moral son relativistas, en filosofía escépticos. Son evolucionistas en biología, mantienen una gran confianza en el progreso de las ciencias y las técnicas, y en el campo religioso son agnósticos. En lo cultural, pueden ser caracterizados como progresistas: pretenden romper con el orden tradicional e instaurar un *ethos* nuevo, que en muchos casos tiene un tinte democrático y contrario al ideal aristocrático.

La irrupción de los sofistas representó un desafío fundamental para el pensamiento y suscitó reacciones de gran envergadura teórica. Por ejemplo la de Platón, y también la de Aristóteles, cuya obra es una discusión con su maestro Platón pero en parte importante también es un debate implícito o explícito con los sofistas. En esta oportunidad, no queremos referirnos a las respuestas dadas por los filósofos al desafío progresista de los sofistas. Nos interesa una respuesta que se dio en el terreno literario. Nos referimos a la de Sófocles, que contesta no de modo directo sino contando una historia, la historia de Antígona.

I. ISMENA: EL TEMOR

Como se sabe, Antígona es hija de la unión incestuosa que Edipo consumó con Yocasta, sin saber que era su madre. El relato

4. Piénsese, por ejemplo, en los argumentos esgrimidos por los partidarios de la fecundación in vitro, la experimentación con embriones, la clonación de seres humanos, etc.

de la maldición que pesaba sobre la familia de este monarca se cuenta en la tragedia *Edipo Rey* y en *Edipo en Colono*. En la primera de ellas se presenta a Antígona apenas como una niña. En la segunda aparece como la más fiel compañera de su padre, ciego, pobre y sumido en la desgracia.

Aparte de Antígona, Edipo y Yocasta fueron padres de una hija, Ismena, y dos hijos Polinices y Eteocles. Estaba predicho que éstos se darían recíproca muerte combatiendo por el trono de Tebas⁵. Para evitar este destino acuerdan turnarse en el gobierno, pero Eteocles no cumple su palabra, por lo que Polinices se alía con los enemigos de Tebas para conquistar la ciudad y recuperar lo que le pertenece⁶. Al final la profecía se cumple y ambos se dan muerte en la batalla. El nuevo rey, Creonte, ordena que Eteocles sea sepultado con todos los honores y Polinices en castigo permanezca insepulto. En la cultura de los griegos este castigo revestía la máxima gravedad pues no sólo implicaba una deshonra terrena, sino que impedía al alma reposar en la vida ultraterrena en el reino de Hades⁷.

Muchas veces se dice que la tragedia que comentamos hace referencia al enfrentamiento entre Antígona y Creonte, su tío, a propósito de una ley supuestamente injusta. Esto es verdad, pero no constituye el único conflicto de importancia. La tragedia comienza con el diálogo entre Antígona e Ismena en donde se comenta la decisión de Creonte⁸. Antígona manifiesta su disposición a dar sepultura a su hermano e invita a Ismena a hacer lo

5. La historia de esta maldición se cuenta en *Edipo en Colono* (v. 1383 ss.).

6. *Edipo en Colono* v., 1302 ss.

7. El propio Polinices pide en *Edipo en Colono* que no se le dejen de tributar honras fúnebres (v. 1410).

8. Se cita según la edición de N. ZINK: Sophokles, *Antigone* (Griechisch-Deutsch), Philipp Reclam Jun, Stuttgart 1981 (para la traducción castellana se utilizó la edición de L. PINKLER y A. VIGO, en Sófocles, *Antígona*, Biblos, Buenos Aires 1987. Esta traducción está precedida por una valiosa introducción, a cargo de dichos autores).

mismo. Este diálogo tiene un gran valor. Ismena se niega a colaborar en la tarea de enterrar a Polinices, aduciendo que se trata de una acción imposible y absurda. Ellas son mujeres y débiles, y como tales están sometidas a los dictados de los poderosos (vv. 61-67). Carece de sentido, por tanto, intentar tareas que exceden las propias posibilidades (vv. 67-68).

Aunque no se dice expresamente, la defensa de Ismena tiene en su apoyo la idea de que la *hybris*, es decir, la soberbia o excesiva valoración de las propias fuerzas, no es buena y conduce a resultados funestos, como se muestra en numerosos textos y figuras literarias, desde Icaro hasta la propia figura de Edipo, que se hunde en la desgracia por no escuchar los consejos que le da su hermano Creonte.

Pero lo que Antígona niega es precisamente eso: que estemos en presencia de un hecho superior a las fuerzas de una mujer. La sola existencia de un castigo, aunque sea grave, no torna a un hecho imposible. Es cierto que ella no puede ni quiere obligar a su hermana a desobedecer el decreto de Creonte y dar sepultura a su hermano. Pero considera que dejar de hacerlo sería una traición (vv. 45-46), que terminaría por separarla completamente del difunto Polinices (v. 48). Puesta a complacer a alguien, es mejor dar gusto "a los de abajo" (v. 75) más que a los mortales. Con los vivos compartimos una existencia efímera, mientras que con los muertos y con los dioses estaremos juntos para siempre.

Además, aunque lleno de peligros, no cabe duda de que se trata de un hecho hermoso que hace bella incluso a la muerte que de él se deriva (v. 72). Si es un delito, se trata de un "delito santo" (v. 74). ¿Cómo puede ser santo un delito?, aquí ya asoma un argumento que se repetirá a lo largo de toda la obra. Es delito sólo desde el punto de vista del decreto de Creonte o las opiniones vigentes, pero resulta ser santo porque enterrar a los muertos está

mandado por los dioses, y sería un sinsentido dejar "sin honra las cosas honradas por los dioses" (v. 76-77)⁹.

La discusión entre Antígona e Ismena nos pone ante una disyuntiva fundamental. Hay un muerto, hay una ley que prohíbe enterrarlo y una persona invita a otra a hacerlo, invocando determinadas razones. Ismena no tiene alternativa: o va o no va. Puede intentar buscar otros argumentos o razones que justifiquen una u otra actitud. Puede quedarse o ir por motivos diferentes de los que señala Antígona, pero lo que no puede hacer es eludir tomar una decisión. Los tonos grises y los matices son muy importantes, también en la ética, pero hay oportunidades en que no caben. Y esta parece ser una de ellas.

Junto con hallarnos ante una disyuntiva en la que no cabe tomar posiciones intermedias, vale la pena considerar otro dato importante. Tanto Antígona como su hermana esgrimen razones, argumentan. Podemos pensar que sus argumentos son mejores o peores, que se podría haber acudido a otros o que se los debía haber perfeccionado. Pero no cabe duda de que cada una intenta convencer a la otra de que su postura es correcta. Para hacerlo no dice simplemente "yo quiero hacer esto porque me gusta", sino que pretende ir más allá. Cuando ambas dan razones están suponiendo que, por sobre su divergencia, existe un interés común,

9. Aunque santo, el acto continúa siendo, desde cierto punto de vista, un delito: en el v. 853 ss. se dice que Antígona se estrelló contra el pedestal de *Dike*, y no meramente contra el *nómos*. Quienes destacan el carácter trágico de la cuestión, ponen de relieve que el acto de Antígona consiste en una violación del principio de autoridad, que también forma parte del orden sagrado del mundo. Sin embargo, la alusión del v. 853 ss. está hecha por el coro, y no es un argumento suficiente para concluir que Antígona efectivamente haya violado el orden de la justicia (véanse también el v. 449). Además, en ese mismo lugar se dice que Antígona está pagando la culpa de alguna acción de su padre (v. 856) y no, por tanto, la que deriva de su propia conducta. En suma, para reconocer el carácter trágico de la historia no hace falta decir que Antígona y Creonte tienen razón a la vez: basta con que tengan razones y que éstas sean poderosas.

hay una verdad susceptible de ser reconocida. Y esa verdad, aunque de momento no sea alcanzada, podrá actuar como árbitro final de la discusión¹⁰.

El enfrentamiento entre las dos hermanas va mucho más allá de la diferencia entre un temperamento timorato y otro magnánimo. Ismena se niega a enterrar a su hermano porque esa transgresión le acarreará el ser castigada con la muerte. Es decir, prefiere dejar sola a su hermana para evitar la muerte. Pero ¿la evita? Sólo la posterga unos años, que –vistos desde nuestra perspectiva– son una insignificancia. Dicho con una terminología que se utilizará siglos después, cabría decir que Antígona ve las cosas *sub specie aeternitatis*, con ojos de eternidad. Y esta perspectiva tiene la ventaja de ser corroborada con sólo esperar el paso de los años.

A lo largo de la discusión, ambas hermanas tienen presente un determinado auditorio que juzgará sus actos. Pero aquí las diferencias son también notables. Para Ismena lo relevante es lo que piense su tío, el gobernante (v. 549), y en buena medida lo que opine el pueblo (vv. 78-79), que está molesto por lo que consi-

10. Dice R. SPAEMANN (*Crítica de las utopías políticas*, Eunsa, Pamplona 1980, 191 ss.) que la doctrina clásica sobre el poder justo se basa en tres supuestos: 1) Existe un interés común a los hombres y cabe obtener un consenso sobre él a través de un diálogo racional. O sea, que existe la verdad en política y que cabe conocerla: el solo hecho de que aceptemos dialogar ya significa que reconocemos la existencia de intereses comunes. 2) El consenso fáctico de la mayoría no siempre es expresión de este interés común; el consenso no es racional *a priori*: la mayoría puede querer algo que no sea susceptible de ser aprobado por las personas razonables. El interés racional, en cambio, puede estar en cualquier hombre, aunque su postura sea minoritaria. 3) En principio, es posible que los hombres actúen guiados por un interés racional (esto lo niegan los sofistas, que sólo admiten la existencia del interés particular: por eso dicen que las normas que nosotros llamamos justas son sólo ardides de los débiles para dominar a los fuertes). Cuando Platón invoca la figura del rey-filósofo está señalando que debe mandar no simplemente aquél que impone su voluntad, sino quien es capaz de anticipar el consenso racional de todos.

dera una traición del difunto Polinices, que se alió con los enemigos de la ciudad. El auditorio de Antígona es, en cambio, más amplio, pues incluye a los muertos y a los dioses. Aquí nuevamente lleva ventaja, porque los dioses pueden más que los hombres y los muertos no cambian de opinión. Por el contrario, basta leer un poco más adelante en la tragedia para descubrir que el poder en la tierra es frágil y que los amores y odios del pueblo son por naturaleza inestables. Conocer la voluntad de los dioses es más fácil, basta con seguir sus leyes. Quien, en cambio, se propone, como Ismena, complacer a Creonte o al pueblo, tiene el inconveniente de tener que saber cuál es la voluntad de ellos¹¹. ¿Qué es lo que realmente quiere Creonte: lo que quiere cuando está enojado y tiene poder, o lo que quiere cuando está derrumbado y sumido en mar de lágrimas? Y otro tanto puede decirse del pueblo, cuya actitud a lo largo de la tragedia es, a lo menos, ambigua. Además, no siempre coinciden –al menos en la tragedia– lo que quieren el rey y el pueblo de Tebas. Tampoco se puede resolver el problema diciendo: hagamos lo que quiere el más poderoso, porque el poder es esencialmente cambiante y se pierde con facilidad. No es fácil, en último término, saber con seguridad quién es el poderoso. En definitiva, parece claro que no es posible contentar a todos y que hay que elegir.

Tenemos, entonces, que el tiempo con que juzga Antígona es más amplio, y lo mismo puede decirse de su auditorio. Antígona discurre de una manera universal, mientras que su hermana lo hace restringida a un tiempo y espacio más particulares. Pero la discusión envuelve además diversas visiones acerca de las posibilidades del obrar humano. Ismena piensa que lo que se le pide

11. Aunque Ismena hace referencias a las leyes divinas, es para señalar su incapacidad de cumplirlas y pedir indulgencia (v. 63 ss.). Sus alusiones, lo mismo que las que hará Creonte más adelante, no tienen la radicalidad de las de Antígona, por lo que difícilmente puede pensarse que los dioses estén estrictamente presentes en su auditorio. Por eso puede decir Antígona a su hermana: “tú pareciste sensata a unos y yo a otros” (v. 557).

es un imposible (vv. 67-68). Pero lo que le produce inquietud es que el comportamiento de una persona de su mismo sexo y sangre está mostrando que esa imposibilidad es sólo relativa. Es tal únicamente para quien no esté dispuesto a llegar hasta el heroísmo. ¿Y por qué Ismena no quiere llegar al heroísmo? Porque teme al castigo y, en definitiva, al dolor que éste lleva consigo. El temor es una pasión que nos afecta a todos los mortales, pero la tesis de esta obra es que está al alcance de la voluntad humana enfrentarlo. El hacerle frente o el dejarse llevar por él, no es una cuestión baladí, pues afecta no sólo el plano moral sino también la capacidad cognoscitiva del hombre. Cuando tiempo después Aristóteles estudie la virtud de la fortaleza en su *Ética a Nicómano*, dirá que es típico del cobarde el ver los peligros más grandes de lo que son en realidad. No cabe duda de que Antígona y su hermana ven la realidad de modo diferente, perciben el tiempo y el mundo de maneras diversas. Aquí llegamos a una tesis que es constante en la historia del pensamiento ético: las disposiciones morales del sujeto influyen en su capacidad cognoscitiva.

Aunque la tragedia de Sófocles que comentamos se llama *Antígona*, es también la tragedia de Ismena, que no sabe lo que quiere¹². Ella reconoce en algún momento la justicia de la decisión de Antígona, pero decide no seguirla (vv. 98-99). Sin embargo, más adelante, cuando Antígona sea condenada a muerte por enterrar a su hermano, ella pedirá acompañarla en su trágico destino (vv. 536-7). Pero ya es tarde: se muere como se ha vivido. Y aunque Antígona va entre lágrimas hacia su tumba, no cambia de parecer. En la hora decisiva se ve que la única perspectiva que resiste la prueba es aquella de carácter universal.

12. A pesar de su importancia, Ismena ha pasado inadvertida por muchos intérpretes de *Antígona* (cfr. G. STEINER, *Antígonas. Una poética y una filosofía de la lectura*, Gedisa, Barcelona, 116 ss. Esta obra proporciona amplios antecedentes acerca de las interpretaciones que ha sufrido *Antígona* a través de la historia, particularmente a partir de la Revolución Francesa).

II. ANTÍGONA: ¿HYBRIS O QUERER UNIVERSAL?

Naturalmente, también cabe hacer una interpretación distinta, digamos burguesa, y atribuir a Ismena la medida y a nuestra heroína la soberbia, la intransigencia y la ausencia de sentimientos¹³. Todo esto es posible y ha sucedido a lo largo de la historia humana. Pero también es un hecho que hay vidas cuya radicalidad suscita una profunda molestia entre quienes las observan. El diálogo entre las hermanas muestra la ambigüedad de los sentimientos de Ismena, en quien se mezclan la admiración, el amor y el rechazo. Otro tanto sucede con las intervenciones del pueblo. Quizá lo que más molesta en esos casos es que el héroe está haciendo algo que cualquiera de nosotros podría hacer, si nos decidiéramos a renunciar a aquello a lo que él renuncia.

Efectivamente las actitudes heroicas pueden ser interpretadas como muestra de insania mental o de profunda malicia moral: soberbia, desprecio por el resto, afán de singularidad, y otras deficiencias. Todo esto es posible, pero al menos en esta historia tenemos que Ismena reconoce al final cuál debió haber sido su querer (vv. 554, 566). Esto significa que no era la *hybris* de Antígona sino su propia pusilanimidad lo que causaba las diversas percepciones de la realidad.

Hoy, muchos tenderían a reducir esta discusión a una cuestión de gustos u opiniones personales. Cuando Antígona está diciendo que hay que enterrar a Polinices, que es bueno seguir un mandato tradicional, lo que está haciendo sería sólo revestir de universalidad y objetividad sus propias preferencias. Se dice 'hay que' para no decir 'yo quiero'. Sin embargo, si nos atenemos a la obra que comentamos, vemos que Antígona no presenta, ni puede presentar, el asunto como una simple cuestión de gustos u opiniones personales. Por supuesto que ella piensa que hay que enterrar a Polinices, pero de ahí no se deriva que el principio de enterrar a

13. Cfr. vv. 47, 67-68, 88, 90, 92, 98-99.

los muertos sea sólo una opinión de Antígona. La argumentación de esta mujer está continuamente invocando o al menos suponiendo la existencia de un orden, principios y valores que trascienden al sujeto implicado en la decisión. Ella lo hace porque es "bello" (vv. 72-73), "justo" (vv. 76-77) y además responde a una legalidad cuya característica consiste precisamente en no ser originada por la voluntad de los hombres. En efecto, esas leyes, "ágrafas e incommovibles" (v. 454), "no tienen vida por hoy y por ayer sino por siempre, y nadie sabe de dónde han surgido" (vv. 456-7). Allí reside la ventaja de Antígona. Su corazón puede querer aun aquello que desde una perspectiva pragmática no le conviene porque está oyendo lo que le señala la razón, la cual a su vez no queda restringida a la particularidad sino que se orienta en un orden trascendente, que ella está llamada a conocer y aplicar. Si esto es así, tenemos que reconocer que en estas primeras páginas de *Antígona* encontramos uno de los documentos centrales de la Tradición Central de Occidente.

III. CREONTE: LA TRANSGRESIÓN DEL LÍMITE

Pero no sólo se enfrentan y someten a la prueba de la historia las perspectivas de Antígona e Ismena. El otro protagonista principal es Creonte. En *Edipo Rey*, que, aunque fue escrita con posterioridad, narra la historia que precede a *Antígona*, Creonte aparece como un hombre razonable. Da buenos consejos, consulta el parecer de los que saben y promueve la confianza entre los hombres. Incluso es consciente de que el poder no siempre resulta conveniente a quien lo tiene y, por tanto, no se trata de un bien absolutamente deseable. Aquí, en cambio, Creonte está

inmerso en una lógica muy diferente¹⁴, una actitud semejante a la de Edipo, que llegaba a mirar con recelo incluso a quienes le eran más próximos y procuraban su bien. No nos detendremos en los detalles de una discusión que es más conocida que la anterior.

Creonte se presenta como un defensor de lo que después se llamó la “razón de Estado”. Para él, el bien supremo es la salud de la ciudad (v. 182 ss.). Esto requiere un orden y el respeto de la ley. Quienes se opongan al bien público, como Polinices, deben ser castigados con rigor y quienes colaboren con ellos deberán sufrir una suerte análoga (v. 198 ss.). En todos sus discursos no hay lugar para la discrepancia: quien contravenga su voluntad necesariamente estará movido por el amor al dinero (v. 293 ss., 1055) o será un traidor (v. 565). Algunos, como Ismena, se pliegan a su querer. Es también el caso del guardia que descubre que han enterrado el cadáver. Aunque reconoce que le resulta pesadoso entregar a Antígona, parte de la base de que para un hombre de pueblo como él no hay nada preferible a salvar la vida (v. 435 ss.)¹⁵.

14. Sobre todas estas cuestiones hay opiniones muy diversas. Hegel, hace de Creonte una potencia ética y rechaza que se trate de un tirano (cfr. G. STEINER, *Antígonas...*, 39).

15. “Nosotros, al verla, nos aproximamos y con ello le dimos caza de inmediato, sin que se perturbara siquiera. Y así la interrogamos acerca de los anteriores hechos y los actuales, y no mostró negativa, lo que a mí al menos me resultó grato y penoso juntamente: por cierto que el quedar uno mismo libre de desgracias es lo más reconfortante; en cambio, doloroso el conducir a quien se quiere hacia una funesta suerte. Pero está en mi naturaleza tomar en menos lo que no sea mi propia salvación” (vv. 432-440). La figura de este guardia es muy interesante. Su comportamiento y modo de razonar tiene grandes semejanzas con los personajes que, siglos más tarde, nos mostrará la picaresca española. Se trata de una figura cuya argumentación se sitúa al nivel de la subsistencia y que parte de la base de que las preocupaciones morales no son para personas sencillas como él. Su caso es muy distinto de Ismena: mientras ella reconoce el deber pero se siente sin fuerzas para cumplirlo, el otro habla y actúa como si los deberes morales no le fueran aplicables.

Antígona, como se sabe, enfrenta a su tío y justifica su desobediencia. Su argumentación se apoya fundamentalmente en dos bases. De una parte, la existencia de una ley divina, que no está escrita y cuyo origen es inmemorial, que manda dar sepultura a los muertos (v. 450 ss.). De otra, las palabras de Antígona apuntan de continuo a la idea de límite: Creonte está mandando más allá de su competencia (vv. 452, 521). Ésta alcanza sólo lo terreno, la ciudad, pero no le permite disponer sobre lo que pertenece a los muertos, porque ese es el ámbito de los dioses. Para obviar las dificultades que señalan estos razonamientos Creonte acude a argumentos de carácter racionalista: de una parte, es (humanamente) impensable que los dioses quieran que se honre a los malvados (vv. 282 ss., 288, 520); de otra, es imposible que los hombres logremos afectar u ofender a los dioses (v. 1044). Sin embargo, la primera de estas razones sólo vale en la medida en que el juicio de Creonte tenga un carácter absoluto y definitivo, cosa poco probable tratándose de un hombre, y la segunda no repara en que la mancha de la acción impía no recae sobre la divinidad, sino sobre el hombre que la realiza¹⁶.

La idea de límite se hace presente en uno de los pasajes más notables de esta historia: el *Canto al hombre* que hace el coro a poco de comenzar la tragedia. Al inicio de este trabajo habíamos señalado que Antígona es una respuesta al desafío que representa el pensamiento ilustrado, con su confianza en las fuerzas del hombre para configurar el mundo. Esta respuesta de Sófocles, decíamos, no consiste en un tratado de filosofía. Simplemente cuenta una historia en donde se muestran las consecuencias prácticas de la actitud secularista. Pero además, intercalada en la acción, se encuentra una intervención del coro que ha sido objeto de especial atención en nuestro siglo¹⁷. En el *Canto al hombre* se

16. Cfr. L. PINKLER y A. VIGO, "Introducción", 124, nt. 36.

17. Cfr. por ejemplo M. HEIDEGGER, *Introducción a la Metafísica*, Gedisa, Barcelona 1993, 136-151.

muestra su grandeza "terrible" (vv. 332-333), capaz de surcar los océanos, someter a la tierra y dominar sobre los animales. Se destaca cómo posee el lenguaje, el pensamiento (vv. 353-354) y también la capacidad inventiva, que le permite crear técnicas (vv. 364-366). Tal es la grandeza humana que llega a decirse que el hombre está lleno de recursos (v. 358) y que ante ningún mal se encuentra inerte (vv. 359-360).

Sin embargo, junto con esta exaltación, Sófocles pone algunas notas de realismo. En efecto, es verdad que el hombre franquea todos los peligros. Pero hay un límite que no puede transgredir, una realidad ante la que no cabe escapatoria: la muerte (vv. 360-361). La frontera entre el mundo de los vivos y el reino de Hades es una frontera absoluta.

El filósofo checo Jan Patočka, comentando este texto, ha recurrido a imágenes tomadas del mismo Sófocles: la superficie y las profundidades, por un lado, y el día y la noche por otro¹⁸. El hombre habita sólo en la superficie, su reino es el día. Pero bajo nuestro mundo está el reino de las profundidades, el territorio de la noche. Allí, donde habitan dioses y muertos, el hombre no es el amo. Y eso es precisamente lo que olvidó Creonte y no tiene presente el ideal ilustrado. Por eso, ante los argumentos de Creonte, Antígona puede hacer una pregunta que, en definitiva, no resulta posible de responder: "¿Quién sabe si esos criterios son piadosos allá abajo?" (v. 521). Es más, el desenlace de la tragedia muestra que el campo de competencia del poder político es mucho más restringido de lo que pensaba el monarca.

Con todo, hay una experiencia que permite recuperar los límites: el sufrimiento. Esta experiencia abre los ojos, como sucede a Creonte, y permite volver a discernir lo que corresponde a cada uno, si bien tardíamente en este caso (vv. 1260 ss.). El sufrimiento físico y psíquico es la puerta de entrada a una purificación

18. J. PATOČKA, "Noch eine Antigone und Antigone noch einmal", en id. *Kunst und Zeit*, Klett-Cotta, Stuttgart 1987, 116-126.

más profunda, una realidad tan íntima al hombre que puede hablarle y juzgarlo como quien bien lo conoce. Es la voz de la conciencia y la experiencia del arrepentimiento, piedra de escándalo para todos los materialismos y dificultad insuperable para el pensamiento ilustrado: el hombre sano, rico y poderoso de la Ilustración no tiene respuestas a la cuestión del dolor y de la muerte¹⁹. Esa es la crítica fundamental que se le hizo hace veinticinco siglos y que sigue siendo válida.

Pero, además de lo dicho, el *Canto al hombre* pone otro matiz al pensamiento ilustrado. El hombre es todo recursos (vv. 358), posee el lenguaje y es capaz de urdir técnicas (vv. 364-366). Pero estas técnicas unas veces las dirige hacia el bien y otras hacia el mal (v. 366). Si la técnica es ambigua, si no siempre procura o logra el bien del hombre, entonces ella no puede constituir el criterio último de juicio acerca del bien humano. No basta con que algo sea técnicamente posible para que podamos o debamos hacerlo. Esto sólo ocurriría si la técnica representara necesariamente un bien, pero no sucede así. Con esto no pretende Sófocles criticar a la técnica misma sino sólo introducir otro matiz al optimismo de los sofistas.

IV. HEMÓN: EL AMOR

Aunque alguna vez se ha dicho que la figura de Hemón está de más en la tragedia, o al menos constituiría una interrupción de la misma, lo cierto es que su papel es fundamental, al menos por dos razones.

La primera está presente en el diálogo que a partir del v. 631 mantiene con Creonte, su padre. Como se sabe, Hemón no se

19. Lo que se dice aquí tiene relación con la concepción del saber trágico, que se resume en la fórmula de Esquilo "por el padecimiento al conocimiento" (*Agamenón* 177 y 250)

enfrenta directa e inmediatamente con él. Mientras puede, le muestra su sometimiento y le hace ver que el bien de ambos es el mismo (vv. 635 ss.; vv. 701 ss.; 741; 755). Sólo gradualmente le va mostrando que su preocupación por él le hace necesario hablarle del tema de Antígona, cuya desgracia llora el pueblo entero (vv. 690 ss.). El interés que tiene la intervención de Hemón es que introduce en la política una lógica diferente de la del gobernante. En sus palabras se aprecia que el bien de la *polis* no es algo unívoco, determinado de una vez para siempre, sino que debe atender a circunstancias e intereses que en buena medida son cambiantes. Y uno de esos factores es la opinión de los gobernados (vv. 690 ss.; 733, 737). La vía de la que Hemón es un exponente discurre a través de la colaboración, el diálogo y el compromiso (vv. 705 ss.). Algo muy semejante a lo que planteará, siglos más tarde, Tomás Moro en su discusión con Rafael Hitlodeo, recogida en el libro I de la *Utopía*²⁰. Mientras que Creonte plantea la discusión con Hemon en términos de conflicto, su hijo se esfuerza por mostrar la existencia de intereses comunes: el hacer algo porque resulta justo no significa ceder a los caprichos de otros, sino actuar en el bien de todos, incluido el gobernante. Así, cuando Creonte le reprocha a Hemón el que detrás de todo su discurso esté el bien de Antígona (“Todo este discurso es por aquélla”, v.754), el joven no lo niega, sino que le hace ver que sus palabras sirven al bien de todos (“Y por ti y por mí, y por los dioses infernales”, v. 755). Nuevamente vemos aquí que una pretensión justa tiene, al mismo tiempo, la característica de ser universalizable. Al igual que su amada, Hemón discurre para un auditorio muy amplio, que abarca a los vivos, a los muertos y a los dioses. En cambio, del mismo modo que en el caso de Ismena, la argumentación de Creonte es esencialmente

20. "Te has de insinuar en forma indirecta. Y te has de ingeniar para presentarlo con tal tino que, si no puedes conseguir todo el bien, resulte el menor mal posible" (Tomás Moro, *Utopía*, Alianza Editorial, Madrid 1984; traducción, introducción y notas de P. Rodríguez Santidrián, I, 101).

particular, limitada a sus propios intereses y a los que supuestamente son los de la *polis*.

Alguien podría decir algo obvio: Hemón fracasó en sus propósitos. No logró convencer a su padre, terminó enfrentado con él y fue a morir con Antígona, su prometida. Sin embargo, el fracaso más que de Hemón es de Creonte, incapaz de atender razones. El que Hemón no haya sido capaz de convencer a su padre simplemente nos muestra que los medios políticos son limitados. Eso es precisamente lo que diferencia a quien utiliza medios políticos del totalitario o el utopista. Estos últimos no admiten la posibilidad del fracaso.

Pero hay un segundo aspecto en el cual el papel de Hemón es relevante, a saber, nos permite profundizar en el lado humano de Antígona. Frecuentemente se ha reprochado a nuestra heroína el tener un cierto carácter unidimensional, es decir, el atender exclusivamente a los deberes para con los dioses de ultratumba y para con su hermano muerto, sin ocuparse de otros aspectos de la vida²¹. Sin embargo, la intervención de Hemón prueba la existencia de otra forma de amor, la que se da entre los prometidos. El hecho de que sea Hemón y no Antígona quien desarrolla principalmente esta dimensión amorosa del conflicto no puede hacer pensar que Antígona sea indiferente a la misma. En sus diálogos con Creonte, ella no alude a Hemón y su compromiso porque él no está involucrado en el problema y no tiene sentido complicar más las cosas. Antígona no tiene el más mínimo interés en llevar a más personas por el camino del martirio²². Esto se ve

21. Cfr. M. C. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Visor, Madrid 1995 (Cambridge University Press, Cambridge 1985, trad. A. Ballesteros), 105 ss.

22. De hecho no es Antígona quien introduce el argumento de que al darle muerte está matando a la prometida de su hijo (cfr. v. 574, que los códigos adjudican a Ismena y los editores al coro; sobre el tema: L. PINKLER-A. VIGO, "Introducción"..., 31 nt. 52).

claro en sus diálogos con Ismena y lo razonable es aplicar el mismo patrón para el caso de Hemón²³.

V. EL LLANTO DE ANTÍGONA

Antígona no va con gozo camino de la muerte, y sin embargo lo hace decidida. Sufre, pero sigue adelante entre lágrimas. Es sorprendente que algunos vean en ella una cierta inhumanidad, una lógica unidimensional²⁴. La verdad es que sus lamentos nos muestran con claridad que son varios los bienes cuya pérdida deplora, solo que no está dispuesta a pagar cualquier precio por conservarlos. Ella llora por ir a la tumba virgen (v. 867), sin bodas (vv. 876, 917) y sin conocer la maternidad (v. 918). ¿Hay algo más humano que su dolor? Sólo quien cumple su deber (vv. 897 ss., 904) hasta el sacrificio de los bienes más preciados puede conocer el valor de lo que pierde²⁵.

Queda, sin embargo, en una de las últimas intervenciones de Antígona, un texto que, con razón, ha causado el desconcierto de los estudiosos. En efecto, dice que

“Y ahora, Polinices, por sepultar tu cuerpo, así soy pagada. Sin embargo, queda claro para los de buen entendimiento que yo te honré, como es debido. Pues jamás, ya si hubiese sido madre de hijos, ya si mi esposo fuese el que se estuviese corrompiendo, muerto, hubiera tomado esta responsabilidad en oposición de los ciudadanos.

23. El tema del papel que tiene el amor de Hemón para Antígona se soluciona todavía más si se le atribuye a ella la afirmación del v. 572: “¡Hemón queridísimo! ¡Cuánto te deshonor tu padre!”. Los editores modernos la atribuyen a Antígona, aunque los códices ponen esa afirmación en labios de Ismena (sobre el tema: L. PINKLER-A. VIGO, “Introducción”..., 31 nt. 52. Una opinión distinta en: M. C. NUSSBAUM, *La fragilidad*...107 nt. 42).

24. Cfr. M. NUSSBAUM, *La fragilidad*..., 105-111.

25. Es cierto que no hace referencia directa a su prometido, pero esto se explica por lo dicho más arriba, sin perjuicio del argumento adicional que supone el atribuir a Antígona el ya citado v. 572.

¿En virtud de qué principio digo esto? Que esposo, muerto uno, podría tener otro, y un hijo de otro hombre, si un hijo perdiese; pero no hay hermano que pueda nacer ya, cuando padre y madre están ocultos en el Hades” (vv. 905-912).

Se ha discutido mucho sobre el alcance de este pasaje. Aunque algunos lo han pensado, parece claro que no se trata de una interpolación²⁶. Tampoco puede ser simplemente una maniobra táctica, un argumento de última hora con el que trata de escapar de la muerte o ganarse el favor del pueblo, ya que no se dirige a Creonte ni al pueblo, sino a su hermano difunto (v. 902). No se puede desconocer que hay una aparente contradicción entre las afirmaciones generales que hace Antígona a lo largo de la obra, en las que el deber de enterrar a los muertos se presenta con un carácter universal, y la restricción que aquí se hace, que lleva a aplicarlo sólo al caso de un hermano que ha muerto estando los padres ya difuntos. Sin embargo, precisamente en la referencia al caso particular parece estar la clave para entender la cuestión.

En efecto, Antígona no es ni pretende razonar como una filósofa. Ella invoca y acude a principios sólo cuando se ve enfrentada a un caso concreto que reclama su decisión: el de su hermano insepulto. En esta situación ella llega de inmediato a determinar los criterios correctos, que exigen darle sepultura. También llega a ellos, en alguna medida, Ismena, pero su decisión resulta, en definitiva, alterada, distorsionada por el temor. En el caso en cuestión, en cambio, Antígona está sólo razonando hipotéticamente, dando respuesta a una situación que en verdad no se le ha presentado. Como no se enfrenta a un caso real, sus ojos no pueden tener la misma penetración que ante el problema de la sepultura de Polinices, y por eso yerra²⁷. Siglos después, los

26. Aristóteles cita los vv. 911 ss. refiriéndolos a Antígona (Ret. III, 16, 1417 a 30 ss., cfr. la nota de L. Pinkler y A. Vigo a este pasaje).

27. Una interpretación interesante es la que hacen los ya mencionados L. Pinkler y A. Vigo, cuando señalan: “Más allá de las innegables dificultades que presenta la inserción de este pasaje en la obra, éstas no deben ser agra-

maestros medievales explicarán que la conciencia siempre se refiere a lo particular agible. Virtuoso no es quien en teoría está capacitado para responder a todos los problemas sino el que aquí y ahora es capaz de acertar con la solución al problema que se le presenta. Esto caracteriza perfectamente lo que sucede con Antígona: el caso de su marido o su hijo muertos no está dentro de su aquí y ahora, de modo que no le puede ser exigido el decidirlo correctamente.

VI. TIRESIAS: EL RECUERDO DE LOS LÍMITES

La intervención de Tiresias viene a poner de relieve los estrechos límites en los que se movía la lógica de Creonte. Tras un comienzo sutil, en el que le hace ver que la obediencia a sus consejos es la base de su buen gobierno, comienza a mostrarle cómo la entera naturaleza ha sido perturbada:

“Hallándome sentado en el solaz que desde antiguo es destinado a los augures, donde tengo un lugar de reunión de todo tipo de aves, oigo un desconocido canto de pájaros, un chillido funesto e indescifrable. Y al punto me di cuenta de que se estaban despedazando unos a otros con

vadas por una lectura que no tome en cuenta el contexto y la situación en que la protagonista presenta esta justificación. Antígona no está aquí, aunque así lo expresa, explicitando el *nomos* (vv. 908 y 914), el principio de su acción, sino más bien presentando una excusa y una justificación de su actitud en el punto más cuestionable y, con ello, respondiendo de alguna manera a la objeción implícita en las palabras de su hermana Ismena en el prólogo de la obra: explica Ismena que su negativa a colaborar en el enterramiento no es impiedad, sino que, dice, “nacé incapaz de obrar contra los ciudadanos” (vv. 78 ss.). Antígona no está aquí explicando las motivaciones de su acto como tal, sino presentando una vana justificación de por qué dicho acto se llevó a cabo “en oposición a los ciudadanos” (v. 907), precisamente en el momento en que se despidió de la ciudad de Tebas. Es por eso que, tras esta explicación, Antígona reflexiona y se pregunta dónde pudo estar su falta y desea que, si los equivocados son quienes la condenan, no tengan que sufrir tanto como ella misma” (“Introducción”, 34).

asesinas garras, pues el estrépito de alas resultó inconfundible. Y en seguida, con temor, me puse a realizar mis sortilegios con víctimas, en los altares cubiertos de hogueras. Pero no resplandecía Hefesto en las ofrendas, sino que la grasa de los muslos se consumía, goteando sobre la ceniza y ahumaba y salpicaba: la hiel se esparcía por los aires y los muslos, gota a gota, quedaban libres de la grasa que los cubría” (vv. 999-1011).

El lenguaje de Sófocles se vuelve aquí particularmente plástico. En estas palabras se observa que la realidad no está hecha a la medida del querer del hombre, que las cosas tienen su propia lógica, no domesticable por los criterios omnímodos del poder, tal como lo entiende Creonte. El hombre es libre de actuar, pero no dispone sobre las consecuencias de sus actos, no puede evitar que el cosmos entero se resienta cuando se altera el orden de la justicia. El poder tiene límites y si se transgreden el castigo se torna inevitable. No es casual que precisamente sean los pájaros los primeros que dan cuenta de que algo grave ha ocurrido. En efecto, aunque en el *Canto al hombre* se haga ver que el hombre es capaz de cazar y dominar a las aves (v. 342 s.), se ve que ese dominio es relativo y no resulta suficiente como para conseguir que todo quede igual cuando ha sido trastocado el equilibrio de las cosas:

“Y estas cosas que la ciudad padece provienen de tu determinación. Pues, todos nuestros altares y nuestras aras familiares manchados están del infeliz hijo muerto de Edipo, a causa del cebo traído por aves y perros. Y por eso no acogen los dioses nuestras súplicas sacramentales, ni encienden las llamas que consumen los muslos; tampoco las aves lanzan gritos de buen augurio, tras devorar la grasa de la sangre de un muerto (vv. 1015-1022).

Tiresias busca ampliar el horizonte de Creonte, haciéndole dirigir la mirada hacia el mundo de los dioses. Ya Antígona había intentado algo semejante, pero aquí las palabras del adivino se refuerzan no sólo por su reconocida experiencia y sabiduría, sino por las señales que entrega la misma naturaleza: los pájaros, el

fuego y la carne. Sin embargo, esas advertencias no son capaces de mudar en un primer término el parecer del monarca, que recurre a su habitual expediente de pensar que tras las palabras de Tiresias se oculta el amor al dinero (vv. 1035 ss., 1055). Puestas así las cosas, cambia el tono del anciano y echa mano del anuncio del castigo, que tendrá diversas manifestaciones pero una causa, el haber transgredido los límites:

“porque enviaste allá abajo a un alma de las que pertenecen a arriba sepultándola deshonorosamente en una tumba; y a un muerto que corresponde a los dioses de allá abajo retienes aquí, privado de su destino, insepulto y sin purificación. Sobre estas cosas ni tú ni los dioses de arriba tenéis derecho, pero tú has hecho violencia en este caso” (vv. 1068-1073).

Como es habitual en la tragedia, el castigo no guardará una proporción clara con el mal que se ha hecho. Todas las fuerzas parecen conjurarse para aniquilar a Creonte y reducirlo a la condición de un anciano lloroso y desvalido. Sin embargo, la intervención de Tiresias muestra que Creonte está lejos de ser inocente: ha transgredido ciertos límites que no debía transgredir y ha desechado los consejos que podían auxiliarlo. Como si los dioses hubiesen decidido cegar lo (cfr. vv. 1272 ss.), cuando Creonte se arrepiente comete un error elemental: en vez de ir a rescatar Antígona y luego dar sepultura a Polinices, cosa que le había aconsejado el corifeo²⁸, invierte el orden de sus acciones, y llega a la tumba de Antígona cuando es demasiado tarde. Las amenazas del adivino se cumplen y Creonte se sumerge en la desgracia.

Ante el desafío representado por la Ilustración del siglo de Pericles, Sófocles nos presenta un relato de enorme fuerza, en donde se muestra la grandeza y miseria de ese proyecto. La tragedia se llama *Antígona*, pero bien podría haberse llamado *Creonte*

28. “Ve y saca a la muchacha de su subterránea morada y eleva una tumba para el que yace muerto” (v. 1100 s.)

o *Ismena*. Cada uno de sus protagonistas representa una postura ante la vida y ninguno de ellos carece de razones para apoyar su conducta. Sin embargo, Sófocles nos entrega los elementos necesarios para juzgar y decir cuál de estas posturas es preferible y por qué. El hecho de que la obra se llame *Antígona* y no *Creonte* no tiene que ver tanto con la importancia de un personaje sobre otro, sino más bien con la validez universal de sus argumentos.

El ejemplo de Sófocles nos muestra que el debate que se suscitó en el siglo de Pericles entre el ideal ilustrado, representado en este caso por Creonte, y los partidarios del orden tradicional, cuyo arquetipo está dado por Antígona, no puede ser entendido correctamente en términos de reacción/conservación, o tecnocracia/fundamentalismo. Hoy parece suceder algo semejante. Afortunadamente, no se trata de saber si aceptamos el poder o postulamos la anarquía, si estamos dispuestos a valernos de la técnica o pretendemos volver al mundo de nuestros antepasados más remotos. Más bien lo que interesa es determinar si existen fronteras discernibles entre lo humano y lo inhumano, límites que sean más o menos constantes a lo largo de la historia. Si la respuesta es positiva, entonces la herencia ética que hemos recibido de nuestros mayores no constituye un lastre para el progreso sino una garantía para que los progresos particulares sirvan al progreso del hombre.

No olvidemos que, para una persona normal, la alternativa ética más frecuente no es la que se da entre lo bueno y lo malo, sino entre lo mejor y lo peor. Se trata de elegir, entre las diversas formas de bien que tenemos delante, aquélla que debe ser realizada aquí y ahora²⁹. En algunas ocasiones las disyuntivas son tan dramáticas como en *Antígona*. En otras son más sencillas. Pero aprender a decidir bien los casos normales es la mejor preparación para resolver aquéllos de excepción.

29. Cfr. F. INCIARTE, "Ética y política en la filosofía práctica", en id. *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid 1974, 213.