

## CAPÍTULO PRIMERO

LOS ARQUETIPOS HUMANOS EN ANTÍGONA . . . . .	5
I. Creonte . . . . .	7
II. Hemón . . . . .	10
III. El guardia . . . . .	12
IV. Ismena . . . . .	13
V. El corifeo . . . . .	15
VI. Tiresias . . . . .	15
VII. Antígona . . . . .	17

## CAPÍTULO PRIMERO

### LOS ARQUETIPOS HUMANOS EN ANTÍGONA

George Steiner ha destacado cómo la inmensa mayoría de los tipos humanos a partir de los cuales definimos nuestra cultura han sido aportados por los griegos. Icaro, Prometeo, Penélope, Ulises, Edipo y Antígona son quizá los principales. Después de las tragedias y la mitología griegas son pocas las figuras que tienen una importancia semejante. Steiner cree descubrir tan sólo el caso de don Juan Tenorio.<sup>1</sup> El juicio resulta probablemente exagerado. Don Quijote y Sancho definen no sólo la cultura del barroco, sino que constituyen paradigmas hasta el día de hoy. Y otro tanto habría que decir de Hamlet y Fausto, si bien estas figuras son, en buena medida, variaciones de un material proporcionado por los griegos.

En el caso de Sófocles, por influencia del psicoanálisis, la figura de Edipo adquirió una importancia decisiva en nuestro tiempo. Este personaje está presente incluso en aquellas tragedias que están ambientadas después de su muerte, como es el caso de *Antígona*. Él representa como nadie el trágico destino de la familia de los Labdácidas y —muchos siglos antes que Freud— Aristóteles lo tuvo en mente a la hora de elaborar su teoría de la tragedia.<sup>2</sup> Con todo, en este trabajo se busca volver sobre la segunda de las más famosas tragedias de Sófocles, *Antígona*. Esta obra no sólo ha merecido la atención de los estudiosos, desde Goethe, Hegel y Kirkegaard, hasta el propio Stei-

1 Steiner, G., *Antígonas. Una poética y una filosofía de la lectura*, Barcelona, Gedisa, 1987, pp. 105-107.

2 *De poetica*, 13, 1453a11; 26, 1462b2, etcétera.

ner. También ha servido como motivo de inspiración para innumerables versiones: Hölderlin, Anouilh, Cocteau, Brecht y, en nuestro medio hispanoamericano, Leopoldo Marechal han escrito su *Antígona*. De este modo, aunque hay más páginas escritas sobre Edipo, son más los que han querido recrear la historia de su hija, y todo hace pensar que este interés seguirá creciendo.

Si vamos a esta tragedia a buscar los arquetipos humanos que presenta, nos encontramos con la sorpresa de que, junto con esas grandiosas figuras centrales que son Creonte y Antígona, hay una serie de personajes secundarios que no sólo son decisivos en la trama, sino que ponen una enorme densidad psicológica: Ismena, Hemón, el anciano Tiresias, el guardia y las intervenciones del coro nos proveen de un rico material para identificar las formas de ser humano.

La historia es conocida. Veamos el resumen que de ella nos hace un autor de la antigüedad, Salustio:

La obra debe su nombre a que es Antígona en quien se basa el argumento. En efecto, el cuerpo de Polinices yace insepulto y Antígona intenta enterrarlo, pero es impedida por Creonte. Y, sorprendida cuando lo enterraba, es muerta. Pero Hemón, el hijo de Creonte, la amaba y, no pudiendo soportar semejante desgracia, se da la muerte. Tras esto, también su madre, Eurídice, pone fin a su vida con un lazo.<sup>3</sup>

Hoy, nosotros la caracterizaríamos de una manera un tanto distinta, como se puede ver en el famoso texto que Simon Weil escribió para una revista obrera relatando la tragedia.<sup>4</sup> Es posible que apenas le diésemos importancia a Hemón y su muerte, y en cambio pusiéramos el énfasis dramático en la lucha entre la ley injusta y la conciencia. No es casual esta diferencia, pues en

3 Citado en Sófocles, *Antígona*, trad., introducción y notas de L. Pinkler y A. Vigo, Buenos Aires, Biblos, 1987, p. 68. Las traducciones se toman de este texto.

4 “Antígona”, en Sófocles, *La fuente griega*, Buenos Aires, Sudamericana, 1961.

un contexto judeocristiano la relación del hombre con los criterios políticos dominantes adquiere un especial dramatismo, ya que se acepta que la polis no es capaz de determinar el sentido último de la existencia. Veamos, entonces, algunos de los personajes más característicos.

## I. CREONTE

La idea de que la polis agota el sentido último de la existencia está representada paradigmáticamente por Creonte. En esto su figura no es actual, ya que nuestros contemporáneos parecen, a primera vista, muy poco dispuestos a aceptar un poder ante el cual deben someterse por completo. Es más, al enaltecer los valores patrios por sobre todo, Creonte se hace particularmente odioso a muchos hombres de nuestro tiempo.

Sin embargo, hay un par de aspectos en la argumentación de Creonte que la hacen muy actual. El primero es que toda su justificación está impregnada por lo que Max Weber llamó una ética de la responsabilidad.<sup>5</sup> El criterio moral fundamental está dado, para Creonte, por los resultados. Es bueno aquello que, en último término, engrandece a la ciudad y malo lo que la debilita.<sup>6</sup> No se cuestionan o someten a valoración las acciones en sí mismas, ni siquiera sus motivaciones, sino su aptitud para fortalecer o arruinar la ciudad. Esta lógica del cálculo es posible en la medida en que se acepte un supuesto no declarado, a saber, la existencia de una común medida de valor que permite juzgar los resultados de nuestras acciones. En efecto, en todos los razonamientos prácticos de carácter utilitario está supuesta la existencia de una común medida de valor que permita determinar el curso de acción que maximice los beneficios y minimice los costos. Sin embargo, este tipo de empeños, aparentemente tan

5 *Cfr. El político y el científico*, 3a. ed., Madrid, Alianza, 1972, p. 163.

6 *Cfr. vv. 665 y ss.*

fáciles, presenta algunos problemas, y la historia de Creonte los muestra como pocos.

De una parte, no conocemos el futuro y no tenemos una claridad, ni siquiera mediana, de las consecuencias que se derivarían con el tiempo de nuestros actos. Difícilmente podría pensar Creonte que su decreto que impedía la sepultura de Polinices iba a provocar, en último término, la muerte de su hijo único y de su mujer, sumiéndolo en la desgracia más completa.<sup>7</sup> Esto sucede no sólo porque somos libres y por la infinita suma de concausas que influyen en los sucesos que provocamos, sino también por otra razón, que es otra dificultad que se presenta a la ética de la responsabilidad.

Aparte de señalarse que no conocemos el futuro, se puede poner en duda la suposición utilitarista de que disponemos de una común medida de valor que nos permita comparar los cursos futuros de acción y determinar cuáles son los preferibles. Nos guste o no, no disponemos de una medida semejante. Creonte piensa que la tiene, y que el bien de la polis constituye aquella medida común de valor.<sup>8</sup> El costo de esta suposición es el empobrecimiento de la vida. En el caso en cuestión, aspectos tan importantes como los religiosos y los familiares quedan desatendidos, en cuanto no forman parte de dicho cálculo. Bien puede decirse que el pensamiento de Creonte se caracteriza por su unidimensionalidad, por su incapacidad de sopesar argumentos que no entren en la lógica que se ha predeterminado. Así se ve en el diálogo que mantiene con su propio hijo, Hemón, a pesar de los esfuerzos de éste por ser conciliador y presentar las cosas del modo que mejor se presten para el beneficio de su padre. Antígona, en cierto sentido, se halla en una posición más sencilla desde un punto de vista intelectual. Desde el momento en que ella se encuentra ante una exigencia no condicionada, en este caso la de enterrar a los muertos, cesa todo cálculo de conse-

7 *Cfr.* vv. 1307 y ss.

8 *Cfr.* vv. 665 y ss.

cuencias. Hay cosas que no se pueden realizar y omisiones que resultan inaceptables para una persona correcta. Y percibir que uno se encuentra ante una prohibición o una exigencia que no están sujetas a compensación es algo que está al alcance de todos los seres racionales, lo que no sucede con el poder calcular los escenarios futuros de la acción, que pretenden las éticas de la responsabilidad.

Junto a su utilitarismo, hay un segundo rasgo en la forma de actuar de Creonte que lo asemeja a muchos de nuestros contemporáneos: la desconfianza. Toda su argumentación está suponiendo que quienes piensan distinto están movidos por intereses ocultos y egoístas. En particular, el apego por el dinero.<sup>9</sup> No existe un bien común a todos, al que se llegue por la cooperación de los distintos miembros de la sociedad. El bien común es el bien de la organización, y su intérprete es sólo Creonte. El juego político es para él un juego de suma cero, en el cual lo que uno gana otro lo está perdiendo.

Los argumentos del monarca no son baladíes, y puede decirse que sintetizan un modo de pensar que ha tenido una constante presencia en la historia. Especial interés tiene su atribución al dinero de los males de la sociedad, y su opinión de que el dinero muestra el real talante de las personas. La idea no es original de Sófocles. Ya Heráclito había dicho: “¡Ojalá que no os falte la riqueza, efesios, para que quede probado lo perversos que sois!”.<sup>10</sup>

¿Por qué el dinero muestra cómo son las personas? Porque multiplica sus capacidades de obrar y, en esa misma medida, muestra aquello que en otras ocasiones sería apenas perceptible. Sucede algo semejante a lo que hacemos cuando prolongamos los extremos de un ángulo: entonces lo que parecía pequeño se aprecia en toda su magnitud. Lo que Creonte no advierte es que con el poder pasa lo mismo que con el dinero. Así, mientras

9 *Cfr.* vv. 293 y ss., y 1055.

10 DK 22 B 125a.

Creonte en la tragedia *Edipo rey* se nos muestra como un consejero prudente, atento al bien de su cuñado y de toda la ciudad, una vez que adquiere el poder se presenta con una apariencia totalmente distinta. No significa necesariamente que haya cambiado: simplemente que ahora se nos hacen manifiestas algunas fracturas que en un principio apenas se habían expresado. Lo mismo ocurre con los hijos de Edipo. Eteocles acepta dividir el poder con su hermano Polinices. Es posible que no haya tenido la menor intención de gobernar más allá del año que le correspondía, pero una vez que posee el poder las cosas cambian, y se aprecia un apego al mismo que su hermano no podía haber percibido, pues si lo hubiese hecho jamás habría aceptado ese acuerdo.

## II. HEMÓN

Muy distinto al de Creonte es el caso de su hijo, Hemón. En el pasaje en el que procura convencer a su padre para que deponga su propósito, toda la argumentación va encaminada a mostrar al monarca que, al hacerlo, está no sólo siguiendo lo que es más justo, sino, al mismo tiempo, obteniendo su bien y el de los habitantes de la ciudad:<sup>11</sup> “para mí, padre mío, no hay bien mayor que tú te encuentres dichoso; pues, ¿qué mayor gloria para los hijos que un padre floreciente en prestigio? De modo que no tengas en tu corazón tan sólo un modo de ver las cosas, creyendo que lo que tú dices y nada más es lo correcto”.<sup>12</sup> La aproximación de Hemón es radicalmente optimista: es conveniente ser justo, y lo es respecto de todos. Cuando Creonte le dice que todo su discurso es por Antígona, Hemón no duda en agregar que es verdad, pero que también es “por ti y por mí y por los dioses infernales”.<sup>13</sup> La justicia representa un interés

11 *Cfr.* vv. 634-638 y 683-723.

12 Vv. 701-706.

13 V. 755.

para todos, incluso para aquéllos que hasta ese momento tenían otra opinión:

Vamos, cede en tu corazón, permítete un cambio. Pues, si cumple un consejo de mi parte, aunque soy más joven, yo afirmo que lo primordial es que un hombre esté por entero repleto de saber; y, de no ser así, pues las cosas no suelen tomar ese rumbo, también es noble aprender de los que hablan con razón.<sup>14</sup>

Por otra parte, aunque el lector puede adivinar con facilidad cuál es la posición de Hemón, en el diálogo con Creonte oculta parte de su pensamiento y esgrime, para comenzar, razones de conveniencia. Esto no debería extrañar a nadie. Es cierto que la moral no coincide siempre con la utilidad, pero no cabe duda de que existe un amplio campo en el que convergen. Por tanto, resulta legítimo esgrimir razones que quizá no son las últimas o las más profundas, pero que tienen el mérito de ser más aceptables para el interlocutor. La argumentación ética no se dirige a un individuo abstracto, sino a personas concretas, con pasiones y determinadas disposiciones que les facilitan entender un cierto tipo de argumentos y no otros. En la argumentación ética se busca que la verdad no sólo lo sea, sino que también lo *parezca*: lo verdadero debe tornarse verosímil para el interlocutor. De ahí la importancia de los ejemplos, las historias y los razonamientos que argumentan por reducción al absurdo.

Muy diferente es la situación cuando Hemón ve que no logra conmover a su padre. Aquí las razones se presentan de modo directo, y no elude la confrontación. Es más, busca expresamente marcar las diferencias. Los sucesos finales no son más que el desenlace de las posturas que se han asumido previamente. El suicidio de Hemón, al ver que su prometida estaba muerta, es la forma de dar a Creonte el castigo que le resultaba más doloroso, y de mostrarle los límites de su poder, incapaz de alcanzarlo en el reino de Hades.

14 Vv. 718-723.

## III. EL GUARDIA

Tanto Hemón como Creonte razonan y argumentan con lo que podríamos llamar una lógica aristocrática. Es decir, como quien sabe que ha recibido más que el resto y tiene, por tanto, más de qué responder. Ambos consideran que deben contribuir para el mejor orden de cosas y viven sus exigencias con un especial dramatismo, como quien sabe que está desempeñando un papel en una trama más amplia que la que ve a su alrededor. En cambio, hay otros personajes que no se sienten afectados por lo público. Lo suyo no es vivir bien, sino tan sólo vivir. Es el caso del guardia que está encargado de custodiar el cuerpo muerto de Polinices. Su preocupación fundamental no es la justicia o injusticia de una situación, sino sobrevivir.

Dos son sus intervenciones. La primera de ellas parece sacada de la picaresca española. En ella da cuenta a Creonte de que alguien ha intentado dar honras fúnebres al difunto Polinices, aunque sin lograr acabarlas; en la segunda, informa que han capturado a Antígona, que intentaba enterrar a su hermano. Todas sus palabras son las de un hombre que sabe que su papel se limita a obedecer y a tratar de salvar la vida en el mundo de los poderosos. No hay el más mínimo asomo de cuestionamiento de los propios actos:

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 confortante; 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.<sup>15</sup>

Es decir, se ve como espontáneamente más natural el salvar la vida evitando un castigo que el abstenerse de denunciar a un inocente. En la disyuntiva entre cometer o sufrir una injusticia se prefiere la primera posibilidad, por más que resulte doloroso. Mientras Creonte pretende situarse por encima de la moralidad, este hombre se halla por debajo de ella.

#### IV. ISMENA

Este modo, llamémoslo plebeyo, de razonar no es patrimonio del guardia. También Ismena, la hermana de Antígona, argumenta en forma semejante, aunque ella no puede escapar al conflicto entre lo que hace y lo que cabría hacer. Al comienzo mismo de la tragedia, intenta disuadir a su hermana Antígona con un argumento que se ha oído muchas veces en la historia:

Ahora que solas hemos quedado, piensa cuánto más infortunadas moriremos, si con violencia de la ley transgredimos el decreto de un tirano o su autoridad; por otra parte, es menester tener presente ante todo que nacimos mujeres, de modo de no trabarnos en lucha contra hombres; y además, dado que estamos gobernadas por quienes son más poderosos, debemos obedecerlos en esto, e incluso en cosas más dolorosas. Por tanto yo, pidiendo a los que están bajo tierra que tengan indulgencia, ya que estoy forzada a ello, me someteré a los que tienen el poder absoluto. Pues el obrar por encima de lo que es posible no tiene sentido alguno.<sup>16</sup>

Las palabras de Ismena se pueden interpretar de muchas maneras, pero parece subyacer a ellas la idea de que el derecho, en último término, se identifica con la voluntad del más fuerte. Frente a ella sólo cabe el pesar y la lamentación, pero no es exigible un obrar contrario al querer de los poderosos. Ismena ra-

16 Vv. 58-68. Este tema de la debilidad de la mujer y su sometimiento a los poderosos es recogido por Sófocles también en *Electra*, donde Crisótemis desempeña un papel muy semejante a Ismena (cfr. vv. 995 y ss., 1010 y ss.), y Electra a Antígona.

zona a partir de las pasiones, en este caso del miedo, y todo queda teñido por lo que siente. En este sentido, puede decirse que es esencialmente pasiva, reactiva. Sus sentimientos para con su hermana son contradictorios. Por momentos parece admirarla. En otras ocasiones, en cambio, atribuye a la locura o a la arrogancia la determinación de Antígona. Aristóteles enseña en la *Ética a Nicómaco* que es propio del cobarde el ver los peligros más grandes de lo que son y el considerar, como consecuencia, que el valiente no es tal, sino temerario.<sup>17</sup> Esto se cumple a la letra en el caso de Ismena. No se sugiere aquí que el peligro que enfrentan no sea grave. Lo es y en grado máximo. La diferencia de perspectivas entre una y otra hermana es que Ismena considera que lo que intenta Antígona es imposible, juicio que no comparte su hermana. Ismena piensa que es imposible que una mujer haga algo heroico contrariando el querer de los poderosos. Antígona simplemente lo hace. Al hacerlo, muestra el error de juicio de su hermana.

Más adelante, cuando los hechos se han cumplido y Antígona marcha hacia la muerte, Ismena pretende compartir el destino de su hermana. Resulta difícil saber si aquí estamos en presencia de una conversión o si más bien se trata de un nuevo juicio basado en el temor, en este caso en la poco placentera perspectiva de quedarse sola. Los escasos textos de su intervención dan la impresión de que, nuevamente, lo radical es la cobardía. Pero se trate de una u otra causa, la respuesta de Antígona no admite dudas y rechaza terminantemente recibir esa colaboración. La muerte corresponde a la vida y quien no ha vivido con valor no merece participar de una muerte semejante.

Con todo, quizá haya que reconocer que su papel era el único que cabría esperar de una mujer de su época. Lejos de hacerla digna de reproche, este hecho sirve para enaltecer el valor de Antígona.

17 Cfr. *Ética a Nicómaco*, II 8, 1108b20 ss.

## V. EL CORIFEO

Con todas sus deficiencias, Ismena es todavía un personaje trágico, desgarrado por una serie de conflictos. El corifeo, en cambio, cuyos dichos se intercalan a lo largo de toda la obra, mantiene una actitud particularmente ambigua. Representa muy bien esa mezcla entre sentido común y actitud acomodaticia que suele caracterizar al pueblo en todas las épocas. Su papel es aprobar cuando hay que aprobar y reprochar cuando las circunstancias así lo aconsejan. Es un general después de la victoria. En un principio, cuando el triunfo de Tebas es reciente, su parecer está del lado de Creonte y atribuye a la desmesura los intentos de oponerse al orden establecido. Con el correr del tiempo, en cambio, cuando la caída del rey se hace inminente, toma las debidas distancias y empieza a tratar con simpatía a Antígona, la víctima inocente. Al final, termina por aconsejar a Creonte que ceda, que libere a Antígona y dé sepultura al muerto, tal como lo indica el anciano Tiresias. Su presencia, en todo caso, introduce en la obra un carácter muy humano, una indefinición y mediocridad que sirve de telón de fondo para recalcar el heroísmo de Antígona, la obstinación de Creonte y la firmeza de Tiresias, personajes que, si bien son centrales en la tragedia, están lejos de constituir la regla en cuanto a la psicología de los hombres.

## VI. TIRESIAS

Muy distinto, en cambio, es el caso de Tiresias. Su ceguera física va acompañada de una extraordinaria penetración del espíritu. Llega a donde Creonte acompañado de su lazarillo, incapaz de valerse por sí solo, encarnando la debilidad completa frente al poder. Y sin embargo, esa misma debilidad es su fortaleza, porque lo predispone a acoger lo ultraterreno, a ser instrumento de designios que exceden la fuerza de los hombres.

Tiresias no sólo está cerca de los dioses, sino que muestra una especial cercanía con el mundo natural, que para él se presenta como un espejo de voluntades más altas.

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 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.<sup>18</sup>

El mundo de Tiresias es mucho más amplio que el de Creonte, y no se deja modelar por los dictados de los hombres. Las cosas tienen su propia lógica, que no está cubierta por los dictados del poder, tal como lo entiende el racionalista Creonte. Como todo lo humano, el poder tiene límites. Si se transgreden, la restauración del orden exige un castigo.

Sus palabras no obedecen a una simple apreciación personal, sino que reflejan la situación del hombre en el orden cósmico. Esta convicción le entrega una enorme seguridad:

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.<sup>19</sup>

18 Vv. 999-1011.

19 Vv. 1015-1022.

Con todo, Tiresias se acerca al rey no como quien sabe que tiene un poder incomparable, sino como un auxiliar y consejero. Da razones y no amenazas. Sólo cuando Creonte, además de mostrar obstinación, lo ofende, Tiresias le da a conocer los castigos que le aguardan y se muestra con todo su poder, un poder que no es suyo sino que le viene de su carácter de intérprete de voluntades más altas:<sup>20</sup>

...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.<sup>21</sup>

## VII. ANTÍGONA

Nos queda para el final el más importante de los personajes: Antígona. Cuando alguien lee la tragedia, resulta difícil que no termine cautivado por su figura. Sin embargo, también hay excepciones. Particularmente en el siglo XX, han sido numerosas las voces que se han enfrentado a Antígona descalificando su proceder. En el ya mencionado *Antígonas*, de Steiner, se muestra cómo en la Alemania nacionalsocialista, y en general en el nacionalismo germano, la figura de nuestra heroína es vista como un elemento disolvente del Estado, como un factor perturbador de la moralidad social.<sup>22</sup> Otros, en cambio, le reprochan su determinación inquebrantable. La atribuyen a la arrogancia o a una falta de flexibilidad a la hora de compaginar las exigencias del Estado y los deberes familiares. Por último, algunos sostienen que sus relaciones familiares son unilaterales, puesto que sólo concibe los deberes fraternales pero es incapaz de

20 Cfr. vv. 1064 y ss.

21 Vv. 1068-1073.

22 Cfr. Steiner, G., *op. cit.*, nota 1, pp. 145-147.

abrirse a otros lazos para con un varón. En este sentido, destacan que en todas sus palabras apenas hay una referencia a Hémon. En suma, le reprochan su unidimensionalidad.<sup>23</sup>

Partamos por la última de las críticas. Es cierto que en sus palabras no alude a su prometido (el único pasaje en que lo hace es atribuido por muchos editores a Ismena).<sup>24</sup> Sin embargo, esto bien puede deberse a su deseo de no poner sobre hombros ajenos una carga que sólo ella está obligada a soportar. Estaría aplicando la misma lógica que utiliza cuando le dice a su hermana que, puesto que no va a colaborar, se abstenga de toda intervención en este asunto. Basta ya con la muerte propia. La historia conoce muchos casos semejantes, como el de Moro, que se niega a revelar a sus familiares y amigos las razones por las que no suscribe el Acta de Supremacía, y las de propio Cristo en el huerto de los olivos, cuando dice a sus captores que puesto que lo buscaban a él, corresponde que dejen ir libres a sus discípulos.

Pero hay también otras razones que llevan a pensar que es injusta la acusación que se hace a Antígona, en orden a no estar abierta a las exigencias del corazón. Cuando Antígona va llorando a la muerte, lo que lamenta no es la muerte misma, sino el ir a ella sin haber conocido el lecho nupcial y sin dejar descendencia. Lloro por ir a la tumba virgen, sin bodas y sin conocer la maternidad.<sup>25</sup>

Lo dicho nos da pistas también para desechar algunas de las otras críticas. No parece ser arrogante quien va entre lágrimas a cumplir su pena. Simplemente no ve otro camino posible sin traicionar a su conciencia. La flexibilidad es importante no sólo en política, sino en toda la vida moral de las personas. Pero la misma flexibilidad tiene límites, y bien cabe pensar que en este caso estamos ante uno de ellos. Tal como el cobarde considera

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

24 Cfr. 572.

25 Cfr. vv. 867, 876, 917-8.

que el valiente es temerario, es posible que también en las críticas a la actitud decidida de Antígona se esconda ya una mentalidad en la que todo es objeto de transacción, ya una en la que el supremo bien está determinado por los dictados de los poderosos.

La actuación de Antígona no es el fruto de una aplicación mecánica de ciertos imperativos abstractos. Ella mantiene los ojos abiertos para las exigencias divinas precisamente porque está movida por algo tan concreto como el amor a su hermano muerto. Por otra parte, la aceptación de las leyes no escritas es también un acto de piedad. Se trata de leyes que no hemos inventado nosotros, sino que hemos recibido de nuestros antepasados. Cuando las reconocemos y cumplimos estamos dando testimonio de que somos parte de una historia, de una tradición. Seguir la tradición es cualquier cosa menos arrogancia. Por el contrario, es una señal de modestia y sensatez, que implica reconocer el valor y la racionalidad de lo que han hecho los demás (la tradición es la ‘democracia de los muertos’, decía Chesterton).<sup>26</sup> Diversos estudiosos han señalado que, en la disputa entre Antígona y Creonte, el revolucionario es el monarca. Antígona, en cambio, representa la continuidad, la historia.

Al invocar estas leyes no escritas, cuyo origen es inmemorial, Antígona está reconociendo que hay en el mundo humano un orden que no está puesto por el hombre, aunque esté a su alcance el transgredirlo.<sup>27</sup> La idea de un orden moral cuyo valor no depende del poder o el consenso vigentes, es uno de los elementos fundamentales de lo que Berlín ha llamado la “tradición central de occidente”.<sup>28</sup> Otras convicciones que forman el nú-

26 Cfr. Chesterton, G. K., *Ortodoxia*, Santiago de Chile, Editorial Gabriela Mistral, 1975, p. 70.

27 Para el tema de las leyes no escritas, resulta ilustrativo: Pinkler, L., “El problema de la ley en la ‘Antígona’ de Sófocles”, *Persona y derecho*, núm. 39, 1998, pp. 165-171.

28 Cfr. George, R. P., *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 19, nota 2.

cleo de esta tradición son: el reconocimiento de la existencia de la divinidad, la afirmación de la libertad del hombre y la creencia en la inmortalidad del alma. Si esto es así, estamos entonces en condiciones de señalar que *Antígona* de Sófocles constituye uno de los momentos fundacionales de la herencia moral de Occidente. Y aunque hoy son muchos los que la someten a crítica, no somos menos los que nos sentimos tributarios de ella y, por tanto, muy agradecidos de Sófocles. Por otra parte, el análisis de los personajes de esta tragedia nos muestra las muy variadas formas de ser humanos; el percibir los conflictos en que se debate cada uno de ellos nos lleva a ser comprensivos, y el conocer el valor de esa mujer nos hace conscientes de la extraordinaria fuerza que en algunos momentos llega a tener la debilidad.