

La Obligación Política en "Antígona" de Sófocles

Mario Yepes Londoño*



La historia de Antígona, momento final de la saga de Edipo y de la descendencia de Layo, ha sido, desde su elaboración dramática por Sófocles (y al menos por otros dos trágicos griegos -Eurípides y Alcídamante- cuyos textos se han perdido), una de las que mayores reflexiones han suscitado a la posteridad. El asunto central de su argumento propone el debate sobre la obligación política, cuando el mismo está condicionado por la consideración moral de la licitud y la conveniencia de obedecer al gobernante que se erige como representante legítimo del Estado. En el caso de la obra de Sófocles, este último aspecto también es cuestionado, aunque no lo sea la legalidad del origen de su poder: el tirano, que reclama como justifica-

ción de su proceder la conveniencia y la felicidad de la ciudad, queda abandonado por la opinión pública y ante la amenaza de gobernar a una ciudad desierta.

Aparte de las numerosas reflexiones que se han dado sobre el tema en la filosofía y en el ensayo (con nombres como Hegel -quien interpretó este drama como "un conflicto entre dos esferas de derecho igualmente válidas"- y Kierkegaard), hay un buen número de versiones teatrales entre las cuales se destacan en el siglo XX las de Jean Anouilh (1942) y de Bertolt Brecht, quien adapta el texto de Sófocles y le agrega un prólogo dramático que establece la analogía entre la Tebas de la leyenda y Berlín destruido en 1945.¹

* Profesor de la Universidad de Antioquia

1 La cita de Hegel es tomada del prólogo de Luis Gil a su propia traducción de Antígona.

I. Argumento de la obra de Sófocles

La obra comienza en el punto en el que cronológica y argumentalmente concluía "Los Siete contra Tebas" de Esquilo. En la secuencia de las desgracias incontables de la descendencia de Layo (condenado por Apolo a ser muerto por su hijo, en castigo por su pederastia), han quedado cuatro hijos de Edipo: Eteocles, Polinices, Antígona e Ismena. El segundo, entablada la lucha fratricida, al frente del ejército de Argos ("siete capitanes contra siete puertas") puso sitio a Tebas donde vivían sus hermanas, defendida por Eteocles y gobernada por Creonte, hermano de Yocasta la madre y esposa de Edipo. La suerte final de la ciudad se decide por un combate singular entre los dos hermanos que se matan mutuamente. El ejército argivo se retira. Creonte promulga un decreto:

"A Eteocles, que pereció en defensa de esta ciudad, llevando al colmo su valor en la refriega, que se le dé sepultura con todas las libaciones y ofrendas de ritual que acompañan bajo tierra a los héroes caídos. En cambio, en lo tocante a ése de su misma sangre, a Polinices me refiero, que, vuelto del destierro, quiso quemar a fuego de

raíz la tierra de sus padres y a los dioses de su linaje, hartarse de la sangre de los suyos y llevarse a los demás reducidos a la esclavitud; en lo tocante a ése, repito, ha quedado pregonada a la ciudad la prohibición de rendirle honores funerales y lamentos; que se le deje insepulto, de tal forma que se vea a su cuerpo servir de pasto y de escarnio a perros y aves de rapiña. Tal es mi manera de pensar, y jamás, en lo que de mí dependa, obtendrán los malvados mayor honor que los justos. Por el contrario, todo aquel que tenga buenos sentimientos para la ciudad, recibirá mi homenaje tanto en muerte como en vida".²

Antígona toma la decisión de enterrar a Polinices e invita a su hermana Ismena a que le ayude en la tarea; ésta, por el contrario, trata de persuadir a Antígona de que no desobedezca la orden de Creonte:

"Ahora, cuando hemos quedado nosotras dos solas, mira cuánto más malamente pereceremos, si violentando la ley transgredimos el decreto o el poder del tirano. Menester es, pues, reflexionar, por un lado, que la naturaleza nos hizo mu-

2 Esta y todas las citas del texto dramático son tomadas de la traducción (y notas que también serán citadas) de Luis Gil. *Sófocles. Antígona, Edipo Rey, Electra*. Madrid, Guadarrama, 1969.

eres para no luchar contra los hombres; y, por otro, que recibimos órdenes de quien es más fuerte, de suerte que hemos de obedecer no sólo esto, sino cosas aún más dolorosas. Por tanto, yo, pidiendo disculpa a quienes están bajo tierra (i.e. los dioses infernales del Hades. nota del lector), porque se me impone a la fuerza esto, prestaré obediencia a los que han ascendido al poder, porque el obrar por encima de las propias fuerzas es un completo desatino".³

La respuesta de Antígona resume su posición y anticipa ya la actitud y la argumentación que sostendrá frente a Creonte y los ciudadanos:

"Ya no te exhortaré más, ni tampoco, aunque quisieras hacerlo, me complacería que cooperaras conmigo. Por tanto, ten la opinión que te parezca, que yo le enterraré. Hermoso me es morir haciéndolo. Con su amor yaceré con él, que mi amor tiene, habiendo cometido un piadoso delito, pues es más largo el tiempo que debo complacer a los de abajo que el que debo agradar a los de aquí, ya que he de yacer allí por toda la eternidad. Tú, si te parece bien, menosprecia las cosas que tienen los dioses en aprecio."⁴

Cuando Antígona se halla realizando su acción es sorprendida por los guardias. No se resiste y es llevada ante Creonte, en presencia del Corifeo y del Coro (15 ancianos tebanos que representan a la ciudad). Admite francamente lo hecho, la deliberación con que lo hizo, la consciencia que tenía de que no sólo la orden era clara sino de que la desobediencia le acarrearía la muerte por lapidación pública. Ismena intenta vanamente que Antígona la deje compartir la culpa, pero Creonte las hace detener a ambas, atadas, en su casa. Viene Hemón, el hijo de Creonte y prometido de Antígona, quien aboga por ella y enrostra a su padre el estar "errando en contra del derecho", "pisoteando los honores de los dioses" y su "determinación irreflexiva", lo cual desata la ira de Creonte, quien condena a Antígona a ser enterrada viva en una caverna distante, donde sólo se le suministrará de comida "lo preciso tan sólo para evitar la contaminación, a fin de que la ciudad entera se libre de mancilla".

Que lo anterior equivale a la muerte lo confirman el propio Creonte, quien ordena que Hemón sea testigo del fin de su prometida, y el Corifeo, quien lamenta con ella su desgracia. La orden es puesta en ejecución, pero entretanto aparece Tiresias, el adivino que escucha el oráculo de Apolo (el mismo que reveló la desgracia de Edipo) y anuncia a Creonte grandes

3 Sófocles. Edipo Rey. *Op. cit.*

4 *Ibid.*

males enviados por los dioses, para él y la ciudad, si aquel mantiene la orden de no enterrar el cadáver de Polinices, y le invita a enmendar su error; Creonte, por el contrario, insulta al adivino (le acusa de augurar falsamente por dinero), reta al propio Zeus y mantiene las órdenes. Tiresias concreta sus amenazas y se retira. Creonte, aterrado, y tras el consejo del Corifeo, vuela a tratar de deshacer él mismo lo que ordenara. Entra un mensajero que narra frente a todos lo ocurrido: Antígona aceleró su fin colgándose con su propio velo; Hemón, al verla, y después de intentar vanamente matar a su padre, se suicida con la espada.

Al saber la noticia, también Eurídice, la esposa de Creonte, se da muerte tras desear a éste "malas venturas". Creonte pide que también a él le quiten de en medio, pero la intervención siguiente del Corifeo, ambigua si se la toma como una respuesta (aunque parece sugerir que se dejará vivo a Creonte para que reflexione hasta su vejez), más que nada es una moraleja:

"Con mucho, la sensatez es la primera condición de la felicidad. En las relaciones con los dioses es preciso no cometer impiedad alguna. Las palabras jactanciosas de los soberbios, recibiendo como castigo grandes golpes, les enseñan en su vejez a ser cuerdos".⁵

II. La obligación política como un problema de virtud y de moral pública, vinculada con la religión, en la polis griega.

Desde el siglo V (en la obra de Sócrates y Platón y de los grandes trágicos y comediógrafos áticos que han llegado hasta nosotros), y por lo menos hasta el siglo IV (en la obra de Aristóteles), hay una característica del discurso sobre la política: el reclamo de su carácter ético y de sus imperativos morales, como garantía de la felicidad de la polis y de los ciudadanos, con un referente claro en la religión tradicional que se remontaba a la estructura tribal de la Grecia arcaica.

Ese reclamo es el producto de una época de crisis de la democracia ateniense y de la religiosidad del pueblo griego, que confluyen en la época llamada el siglo de Pericles, época que, en el terreno filosófico, es la del conflicto entre Sócrates y Platón, por un lado, y los sofistas por otro.

En este trabajo veremos estos dos aspectos. Ellos son pertinentes porque es en la época y en medio del debate señalados, tan directamente relacionados con el problema de la obligación política, cuando Sófocles escribe y representa *Antígona*. Como en otras de las obras suyas que conocemos y como un buen número de otras piezas teatrales contemporáneas

5 *Ibid.*

(tragedias y comedias) de otros autores, en ésta el autor estaba retomando un argumento del pasado arcaico pero hablando a su público del presente. Varios autores que aquí se citan establecen ese carácter de advertencia moral sobre el presente y para el futuro de Atenas que se halla en **Antígona**. Si tal propósito es una constante de los autores clásicos de todos los tiempos para sus naciones, quizá en ninguno es tan evidente como en el teatro griego.

III. Situación de la democracia ateniense en el siglo V

La democracia ateniense había superado un largo período especialmente crítico desde los años iniciales del siglo VI, cuando las luchas de clases -particularmente las de los campesinos arrendatarios pobres del Atica contra los grandes propietarios (Eupatridas)-, estuvieron a punto de acabarla; pero la reacción de estos últimos, aliados con los mercaderes ricos y los artesanos, se concretó en las reformas sucesivas (pero incompletas) de Solón, Pisístrato y sus dos hijos Hiparco e Hippias, Crístenias y Clístenes.

En resumen, aunque en medio de grandes convulsiones y de acudir por momentos al recurso de nombrar tiranos a algunos de tales reformadores, el panorama de la política del Atica entre fines del siglo VI y comienzos del V era el de una sociedad que, siguiendo los principios pitagóri-

cos de conciliación de los contrarios en la media, ya había despojado de todo poder excesivo a la vieja aristocracia terrateniente (a cambio de no efectuar expropiaciones de tierras) como la había despojado del acceso a los cargos públicos por derecho de nacimiento, que ahora quedó vinculado a la tenencia de tierra, la cual, pudiendo ser enajenada, extendía aquel derecho a las otras clases libres.

Se extendió a los mercaderes y artesanos ese incentivo y el del comercio exterior, así como la fundación de colonias en el Mediterráneo, el uso intensivo del acuñamiento de moneda, la creación de una fuerte industria de construcción de barcos mercantes y de guerra, lo mismo que de armas y de cerámica, para todo lo cual se permitió la vinculación de trabajo y de riqueza extranjeros (de los metecos).

A las clases pobres se les concedió la supresión de la esclavitud por deudas y amplias oportunidades de trabajo e incluso, a diferencia del pasado, el incentivo del sostenimiento completo de marineros y soldados durante el servicio y aún en la guerra (ocupación permanente, especialmente en aquella época cuando hubo conflictos tan importantes como las guerras Médicas), sin contar el hecho de que ya desde Pisístrato (en 540 A.C.), a los campesinos pobres se les había repartido las tierras abandonadas por la nobleza exilada y confiscadas por el Estado.

En el aspecto de las reformas políticas, en cuanto a gobierno del Estado, éstas se caracterizaron por la

“(…)reaparición de la asamblea popular, utilización del sorteo y principio de derechos iguales para todos los ciudadanos- (que) reanudaban las tradiciones nacidas de la sociedad tribal, es decir, del comunismo primitivo.

Estas tradiciones, que habían sido mantenidas por los griegos, fueron abandonadas por los pueblos de Egipto y Mesopotamia, precisamente por lo corto y rápido de su transición desde la sociedad primitiva a la sociedad de clases.

Las masas populares no vieron esa transición democrática como una ruptura con el pasado, sino más bien como el recobro de la hacienda perdida, de los derechos inalienables del hombre; o, según decían, “como

el retorno a la Edad de Oro de Kronos, antes de la toma del poder por Zeus, en la época en que las Parcas dirigían el mundo sobre una base de igualdad.”⁶

La “clase” de los esclavos, sin derechos políticos y comparativamente en mejor situación en Atenas que en otros lugares del mundo antiguo e incluso que en el resto de ciudades griegas, aumentó durante el siglo V, especialmente durante el que Bowra llama el “imperio ateniense” que se establece en tiempos de Pericles, la época de la mayor expansión de Atenas.

Cuando Sófocles (495-406 A.C) estrena *Antígona*, en el año 441 aproximadamente, ya se estaban cumpliendo veintidos años de Pericles en el poder, primero compartido con Efialtes (acontecimiento al que siguió la disminución del poder del Areópago, con todo lo que éste significaba como control del gobernante), y luego poder casi omnímodo que se prolon-

6 George Thomson. *La Filosofía de Esquilo*. Traducción de Geneviève Corcelle. Madrid, Ayuso, 1970.

Sobre estos puntos también fueron consultados:

- Mossé, Claude. Vidal Naquet, Pierre, y otros. *Clases y luchas de clases en la Grecia Antigua*. Madrid, Akal, 2a. edición, 1979.
- Bowra, C.M. *La Atenas de Pericles*. Traducción de Alicia Yllera. Madrid, Alianza, 4a. edición, 1983.
- Wernher, Gretel. "Aportes Tribales en la Política Griega". *Revista Eco*. Tomo XLIII-3. No.261. Bogotá, Buchholz, 1983.

7 Sobre este punto específico véanse los ensayos de Vidal-Naquet y de Mosse, en el libro citado.

garía otros doce años, hasta 429, fecha de la muerte de Pericles.

Numerosas circunstancias que hacen parte esencial del argumento de **Antígona**, concretamente las que se refieren a la situación de Tebas, lugar de la acción, ocurrieron en Atenas en vida de Sófocles y precisamente durante el largo período de gobierno de Pericles: situación permanente de guerra, tanto exterior como con Esparta y con otras ciudades; lucha por el poder en el orden interno, a pesar de la popularidad de Pericles a quien se le entregó una y otra vez el poder para que defendiera a la ciudad y para que garantizara la estabilidad de sus instituciones.

En el campo de las ideas, se desarrolló una tendencia racionalista, que ponía en cuestión las explicaciones religiosas del pasado, representada por los sofistas y privilegiada por Pericles. Esta tendencia se impuso en la filosofía, y fue considerada por muchos, en particular por Sófocles y por Aristófanes, como una amenaza a la religión y a las tradiciones de la polis.

Un Pericles ilustrado, sabio, benévolo con el pueblo, gran estratega, pero siempre en el poder y proclive a las enseñanzas de los sofistas, se convertía en un ideal poco democrático, más cercano a las razones y a las circunstancias justificables pero peligrosas de un tirano como Creonte -en la Tebas de la tragedia **Antígona**-, que a la vieja tradición democrática y religiosa de Grecia.

Una razón importante para esta última consideración era que, como lo señala Bowra en el texto citado, ya desde Tucídides y ciertamente con Pericles, los últimos gobernantes de Atenas obtenían la renovación de su mandato por parte de la Asamblea (o Eklesia) como un imperativo de la situación de guerra y como un reconocimiento de su valor militar y de sus justas actuaciones. Pero tal relación entre esa suerte de estado de sitio y de mantenimiento del gobernante creaba un círculo vicioso; además, la Eklesia llegó a contar con una fuerte presencia de marinos militares y de hoplitas (una verdadera fuerza dentro del ejército de tierra), muchos de ellos provenientes de las capas pobres, que habían conseguido la plenitud de derechos de ciudadanía gracias a las reformas democráticas mencionadas y a la acción de generales como Pericles.

IV. La política y el escepticismo religioso

Todos los autores coinciden en que durante ese largo período hubo en general una gran paz interna en Atenas, ante la consideración primordial de la defensa, y la satisfacción ante las numerosas obras de progreso que se atribuían a Pericles. Pero también coinciden en señalar que durante el período se manifestaron oposiciones, tanto desde la vieja aristocracia como por parte de espíritus conservadores (Sófocles uno de ellos);

oposiciones hacia lo que consideraba como una tendencia a la autocracia, basada en la demagogia y en la pervivencia de la guerra. Además, la oposición de la vieja nobleza terrateniente que veía el ascenso de los artesanos y los mercaderes -que como ya se dijo podían comprar las tierras de los viejos eupátridas y acceder a cargos públicos-, como la pérdida de los viejos valores sustituidos por el imperio del dinero.

Al respecto Thomson cita un texto del poeta Theognis:

"Para nuestros carneros, nuestros burros y caballos, procuramos conservar una raza noble, uniendo buenas parejas. Sin embargo, el noble no mira casarse con una mujer de baja extracción con tal de que tenga dinero; una mujer tampoco se niega a unirse con un pretendiente sin linaje, prefiriendo la riqueza a la nobleza. Solamente se respeta el dinero. Es así como el noble penetra en una familia de baja extracción y el don nadie en una familia noble. La fortuna mezcla los linajes. Entonces, ¿porqué asombrarse de que la clase de los ciudadanos se vaya extinguiendo, cuando lo noble se mezcla con lo vil?"⁸

A este poder creciente del dinero atribuye también Creonte, el tirano de Tebas en *Antígona*, las moti-

vaciones en su contra que él cree encontrar en el guardia, en su propia familia y en el adivino Tiresias. Igual actitud frente a éste se halla en Edipo.

En particular se consideraba que la disminución del poder del Areópago representaba, en medio del clima de escepticismo religioso, un abandono del instrumento de control colectivo más antiguo, cuyo origen hacía remontar el mito hasta su constitución por parte de la propia Palas Atenea, como garantía de la justicia entre las tribus arcaicas que fundaron la ciudad. Es decir, significaba terminar una institución de origen religioso que frenaba al poder político.

Es por esto que en *Antígona* (como en *Edipo Rey*, del mismo Sófocles) tiene tanta importancia el Coro de Ancianos, institución escénica que recordaba al Consejo de Ancianos, tan antigua como la asociación originaria entre rito y fiesta báquica que se halla en los comienzos del teatro griego. Este coro obra como verdadero árbitro moral en el debate entre Creonte y Antígona. No tiene poder para cambiar las decisiones del tirano, pero sus intervenciones no se limitan al papel que con frecuencia tuvo el coro en el teatro griego (comentar la acción dramática con una alta elaboración poética), sino que aquí aconseja, advierte, cuestiona, evoca hechos del pasado mítico en los cuales se afirma el poder de los dioses y el castigo de los impíos.

8 George, Thomson. *Op. cit.*

El Coreógrafo es particularmente directo al cuestionar, y esto tenía que ser muy significativo para el público de Sófocles. Aún en su época, el de Corifeo (jefe del Coro y una especie de director de la representación) era un cargo público respetado, renovable cada año para el Concurso de Tragedias que, como todos los cargos, debía ser propuesto a la Asamblea de ciudadanos, o sea, que a él y al coro se les veía en la escena con una doble significación de representante de la opinión pública, así como portadores de las tradiciones y del discurso religioso y moral. En **Antígona** es bien significativo su apoyo a la posición del adivino Tiresias y su confirmación de que las amenazas proferidas por éste son la voz de los dioses.

Sobre estos puntos es interesante citar a C.M. Bowra:

“Sófocles conoció a Pericles, pero se mantuvo independiente de él y miró los asuntos comunes con ojos diferentes. Mientras que Pericles ve todo desde el ángulo de Atenas y de la grandeza ateniense, Sófocles construye sus dramas en contraste con un trasfondo de poder divino, mucho más potente que el poder humano y que actúa por caminos oscuros y amenazadores. En él la visión poética está separada de cualquier visión política, por elevada que sea, y halla su expresión en mitos que un mundo moderno no puede aceptar literal-

mente y que, por esto, reciben la más rica gama de sugestión. (...) Para Pericles, amigo de los artistas, era posible un equilibrio entre las causas naturales y las causas divinas, cada una de ellas ocupando su lugar, pero para Sófocles lo importante era la parte que jugaban los dioses. - A diferencia de Esquilo, Sófocles intentó en raras ocasiones justificar la actuación de los dioses, siempre presentes en sus obras, aunque generalmente detrás de la escena. En una época en que las viejas creencias se sometían a severas revisiones y en la que la ciencia comenzaba a hallar explicaciones naturales para los fenómenos, Sófocles hizo de la relación del hombre con los dioses el centro de sus tragedias. Para mostrar la interacción de los fines divinos y humanos, empleó los viejos mecanismos religiosos por los que se suponía que el hombre llegaba a conocer las intenciones de los dioses. Nos es difícil entender cómo los perspicaces atenienses del siglo V seguían creyendo que la voluntad de los dioses se revelaba en los oráculos y que éstos debían tratarse con el mayor respeto y atención. No obstante, sabemos que era así por el testimonio de Heródoto, quien gusta de narrarnos cómo se cumplían siempre los oráculos, aunque con frecuencia en un sentido imprevisto para todos o

contrario a lo que parecían decir. Tucídides, que pertenece a la generación siguiente, no comparte su opinión -aunque tal vez su actitud no sea totalmente representativa de su momento-; por el contrario, dice taxativamente que el único oráculo, del que los que en ellos creen pueden decir que se cumplió con seguridad, es el que vaticinó que la guerra del Peloponeso duraría veintiséis años. No era éste el punto de vista de Sófocles, sin que podamos justificarlo alegando que le era impuesto por la materia dramática. Cuatro de las siete obras que de él nos han llegado tratan del cumplimiento de los oráculos, y en todas ellas se esfuerza en acentuar su importancia para la marcha de los acontecimientos. (...)”⁹

Que había una tendencia racionalista y un desapego por la religión en la sociedad griega de la era de Pericles, lo reafirma otro autor, Albin Lesky, en su conocida obra *La Tragedia Griega*. Aquí se está refiriendo a ese momento crucial de la obra que comentamos, cuando el Coro acaba de escuchar el parlamento furioso de Creonte después de enterarse de que Antígona ha desobedecido su orden. Dice Lesky:

“ (...) Cuando se representó *Antígona*, se estaba ya actualizando aquel movimiento que en todos los aspectos de la vida colocaba el hacha junto a las raíces del *nomos*. Lo que desde tiempo inmemorial parecía sólido y consistente, santificado por la tradición, no puesto en duda en su validez por ninguna persona honrada, debía ser probado ahora por la razón en cuanto a su solidez y fundamento. Solamente la razón había de ser juez de lo anticuado, que era arrojado al montón de los trastos viejos, la arquitecta de una nueva época, en la que el hombre se desembarazaba de las ataduras de la tradición para seguir su camino de perfección. Cuando hablemos de Eurípides, tendremos algo más que decir acerca del programa de los sofistas. Era muy bien el programa de una época en la que la subida de Atenas hacia una grandeza orgullosa y peligrosa suscitaba la pregunta de adónde iría a parar semejante desarrollo. - En esa época cantó Sófocles el canto acerca de la siniestra facultad del hombre para ensanchar más y más las fronteras de su dominio dentro del reino de la naturaleza y llevar los signos de su soberanía hasta los confines del mundo.

9 C.M. Bowra, *op.cit.* 137 a 139

Este afán de conquista despierta en él asombro y miedo al mismo tiempo. La última estrofa del canto es una clara recusación de aquellos sofistas que exigían someter a lo limitado de su crítica la fé en los dioses y en las normas por ellos establecidas. Esta última estrofa constituye una de las más grandes declaraciones que jamás se hayan proferido bajo el signo de lo absoluto contra la relativización de todos los valores. ¿Hace falta decir todavía que estos versos, a través del ateniense del siglo V, alcanzan también al hombre como tal? Dejemos que hable el poeta mismo: (...)”¹⁰

Aquí cita Lesky el mencionado canto del coro, que prefiero presentar en la traducción de Luis Gil, de su propia edición:

“Portentos, muchos hay;
pero nada es más portentoso
que el hombre.

Allende el espumante mar
avanza empujado por el tempestuoso Noto, atravesándole
bajo las olas que en torno suyo
braman.

A la Tierra, la más excelsa de
las deidades, imperecedera, infatigable,
agobia con el ir y venir de los arados de año en año,

al labrarla con la raza caballar.

Lanzando los repliegues de las trenzadas redes en torno del linaje de las aves casquivanas, de las estirpes de las agrestes fieras y de las marinas criaturas del ponto, cautivas se las lleva el hombre habilidoso.

Y con ingenios se apodera de la campera fiera montaraz, y unciendo su cerviz al yugo, sujeta al corcel de cuello meleonudo y al toro infatigable de los montes.

Lenguaje, pensamiento tan raudo como el viento, civilizada disposición aprendió, y a esquivar también los dardos de las lluvias inclementes y las penosas heladas en la intemperie con recursos que tiene para todo.

Nada habrá en el futuro a lo que sin recursos se encamine.

Tan sólo medio de evitar la muerte no habrá de encontrar.

Mas para dolencias de imposible cura modos de escape tiene ya ingeniados.

Con su capacidad de inventar artes, ingeniosa más de lo que se pudiera esperar, a veces al mal, otras al bien se dirige.

Cuando las leyes de su tierra

10 Albin, Lesky: *La Tragedia Griega*. Traducción de Juan Godó Costa. Barcelona, Labor, 1966.

honra y la justicia jurada por los dioses, elevado es a la cumbre de su ciudad.

De ciudad, empero, queda privado aquel en quien no hay respeto al bien por culpa de su criminal audacia.

¡Que no comparta mi hogar ni mi forma de pensar el que así obra!”

Este canto (que encuentra sus similares en **Prometeo** de Esquilo, en el Salmo 8 del Antiguo Testamento y en **Hamlet** de Shakespeare, en cuanto a la exaltación de las capacidades del hombre), es una clave excelente del pensamiento de Sófocles. El ilimitado talento del hombre, los recursos que se ingenia frente a las dificultades, inútiles sólo para evitar la muerte, le hacen merecedor de ser “elevado a la cumbre de su ciudad” a condición de que honre las leyes de su tierra y la justicia jurada por los dioses. De otra manera, debe ser excluido de la comunidad de la ciudad y de la solidaridad de sus conciudadanos. Precisamente el destino de Creonte.

V. La disputa pública por la obediencia entre Creonte y Antígona: el conflicto entre dos legislaciones.

Pero, qué entendía Sófocles por “las leyes de su tierra y la justicia jurada por los dioses”, queda claro más adelante, en varios momentos de la tragedia, en particular cuando

se enfrentan Antígona y Creonte. Ella lo dice: “las leyes no escritas y firmes de los dioses.”

Una manera superficial de ver esta tragedia, conduciría a considerar eminentemente justa, sin fisuras, la posición de Antígona, y condenable sin matices la de Creonte. Pero ni siquiera Sófocles, interesado, como hemos visto, en cuestionar la autocracia, la impiedad, el escepticismo religioso, y en exaltar la piedad, la solidaridad y la vinculación entre leyes de los dioses y justo gobierno, lo presenta con tal esquematismo. En efecto, en su texto, hasta el Corifeo (claramente más inclinado a la posición de la rebelde) cuestiona la imprudencia de Antígona que sólo mira al mandato de la sangre y de la religión y desconoce la ley. Y lo que es más grave: muestra cómo la acción de Antígona no sólo le trae consecuencias a ella, sino a otras dos víctimas inocentes: Hemón y Eurídice.

Esta obra es un juicio. Un proceso en el cual, como en todos, de alguna manera, todas las partes son juzgadas, incluso la sociedad representada en los circunstantes y en los actores del proceso. Este carácter está remarcado por Michel Foucault:

“(…) **Edipo Rey** es una especie de resumen de la historia del derecho griego. Muchas obras de Sófocles, como por ejemplo **Antígona** y **Electra**, son una suerte de ritualizaciones teatrales de la historia del derecho. Esta dramatización de la

historia del derecho griego comprendía una de las grandes conquistas de la democracia ateniense: la historia del proceso a través del cual el pueblo se apoderó del derecho de juzgar, de decir la verdad, de oponer la verdad a sus propios señores, de juzgar a quienes lo gobernaban. Esta gran conquista de la democracia griega, el derecho de dar testimonio, de oponer la verdad al poder, se logró al cabo de un largo proceso nacido e instaurado definitivamente en Atenas durante el siglo V. Este derecho de oponer una verdad sin poder a un poder sin verdad dió lugar a una serie de grandes formas culturales que son características de la sociedad griega. En primer lugar, la elaboración de lo que podríamos llamar formas racionales de la prueba y la demostración: cómo producir la verdad, en qué condiciones, qué formas han de observarse y qué reglas han de aplicarse. Estas formas son la Filosofía, los sistemas racionales, los sistemas científicos. En segundo lugar, y en relación con estas formas que hemos mencionado, se desarrolla un arte de persuadir, de convencer a las personas sobre la verdad de lo que se dice, de

obtener la victoria para la verdad o, aún más, por la verdad. Nos referimos a la retórica griega. En tercer lugar, está el desarrollo de un nuevo tipo de conocimiento: conocimiento por testimonio, recuerdos o indagación. Es éste un saber que, historiadores como Heródoto poco antes de Sófocles, naturalistas, botánicos, geógrafos y viajeros griegos habrán de desarrollar y que Aristóteles totalizará y convertirá en un saber enciclopédico. (...)''¹¹

Veamos las razones de Creonte:

- La principal es la fuerza que debe tener la ley de la ciudad.
- Su poder tiene origen legal: él, como hermano de Yocasta, es el único hombre superviviente de la dinastía (aunque no de la familia) de los Labdácidas, que detenta el poder monárquico en Tebas y, muertos los dos hijos de Edipo en el sitio reciente, ese poder se reafirma. O sea que, en últimas, acude como argumento al mismo tipo de ley que defiende Antígona: las que rigen la estructura de los genes asociados que constituían la polis.
- La misma circunstancia de que se trate de parientes (todos los implicados: el agresor, el defensor de la ciudad, la que desobedeció la or-

11 Michel Foucault: *La Verdad y las Formas Jurídicas*. Tercera Conferencia. Traducción de Enrique Lynch. Barcelona, Gedisa, reimpresso en México 1984.

den, y aún su propio hijo que cuestiona sus excesos), le obliga a ser especialmente severo.

- La legitimidad de su poder no es cuestionada ni siquiera por Antígona, y la justicia de sus proceder anteriores es alabada, incluso por Tiresias.
- Un hombre, y menos un gobernante, no puede dejarse gobernar por una mujer. Así lo dice Creonte, burlonamente, a su hijo, cuya solidaridad con Antígona no la atribuye a amor sino a sumisión. En este punto, la obra ofrece varios ejemplos de la opinión que los griegos, incluso las mujeres, tenían sobre su imposible protagonismo político (uno de los temas más llevados y traídos en la dramaturgia y en los escritos filológicos griegos). La posición de Creonte es, por lo demás, coherente con la de Pericles en su Discurso Fúnebre: "La mejor reputación que una mujer puede tener es que no se hable de ella para bien ni para mal", y con la que sostendría Aristóteles en su *Política*: "que según la naturaleza el macho es superior y la hembra inferior; por consiguiente el hombre gobierna y la mujer es gobernada".¹²
- La ciudad acaba de pasar por una amenaza cierta de destrucción en la guerra fratricida, por parte de

Polinices. Creonte considera que no puede tratar igualmente a éste, el enemigo muerto, que al defensor de la ciudad, Eteocles. Este razonamiento es convertido inmediatamente en ley por él mismo. Creonte es un autócrata y lo reafirma en el diálogo con su joven hijo Hemón, a quien repugna tal actitud:

“CREONTE: ¿Nos va a decir la ciudad lo que debemos ordenar?”

HEMON: ¿No ves que eso, en el tono en que lo has dicho, es juvenil en exceso?

CREONTE: ¿Para quién, sino para mí mismo, debo gobernar esta tierra?

HEMON: No hay ciudad que sea de un solo hombre.

CREONTE: ¿No se estima que la ciudad es de quien tiene el poder?

HEMON: Solo, podrías mandar bien en una ciudad desierta.”

A propósito de esta razón de Creonte, veamos la posición de "la ciudad", representada, como dijimos, por el Coro.

Tras el decreto de Creonte, Corifeo y Coro que apenas acaban de intervenir para complacerse en el can-

12 Citados por H.D.F. Kitto: *Los Griegos*. Traducción de Delfín Leocadio Garasa. Buenos Aires, Eudeba, 1977.

to de la victoria, guardan distancia. El Corifeo se limita a decir:

"CORIFEO: Tal es, Creonte, hijo de Meneceo, tu decisión con respecto al mal intencionado y al bien intencionado con la ciudad. En tu mano está hacer uso de toda ley en lo tocante a los muertos y a cuantos vivimos.

CREONTE: Ahora, pues, hacéos vigilantes de lo dicho.

CORIFEO: Dale ese encargo a otro que sea más joven.

CREONTE: ¡Ojo! Hay dispuesta una guardia para vigilar al muerto.

CORIFEO: ¿Qué otra recomendación nos puedes aún dar?

CREONTE: Que no les consintáis hacer a quienes desobedezcan esto.

CORIFEO: Nadie hay tan loco que desee morir.

CREONTE: Al menos esa será su paga. Pero muchas veces el medro con sus esperanzas causa la pérdida de los hombres."

(A tal aceptación pasiva de la orden de Creonte, Antígona la llamará miedo de la ciudad a la represión del tirano, cosa por demás evidente en la obra.)

- Finalmente, pero muy importante, Creonte no teme la ira de los dioses; está convencido de que nadie enterrará el cadáver de Polinices "(...) ni aunque quieran las águilas de Zeus arrebatarlo como pasto y llevarlo hasta su trono. Ni aún así habré de permitir que lo entierren: no temo ese sacrilegio, porque sé bien que no hay hombre con suficientes fuerzas para mancillar a los dioses.(...)."'

Estas palabras, que indicarían una poderosa creencia en tal imposibilidad y por lo tanto en una total separación de las causas humanas y las divinas, no son otra cosa que la irónica (en el sentido estricto de la palabra), ambigua manera de hablar de los personajes de Sófocles (y de los seres humanos) cuyas verdaderas intenciones y propósitos, en ambos contextos (el del arte y el de la vida), hay que descubrir en las acciones de los personajes. Creonte, sólo unos momentos después, cuando Tiresias le lanza terribles amenazas, y el Corifeo le aconseja tomarlo en serio, vuela a tratar de deshacer la sentencia. Cree, pues, en el fondo, en el gobierno eficaz de los dioses sobre los hombres y es supersticioso, pero en su ira manifiesta su desprecio por los adivinos y voceros de los oráculos, y, como ya lo hizo Edipo frente al mismo Tiresias, acusa a éste de obrar por dinero al servicio de los que se oponen a Creonte.

Sobre el carácter de Creonte, sobre su inseguridad debida a tantos

antecedentes familiares y políticos, que le conduce a gobernar como lo pinta Sófocles, se ha escrito extensamente. Resalto el comentario de Luis Gil, en su prólogo citado.

Ahora, las razones de Antígona, que son simples pero contundentes. Frente a a frondosa argumentación de Creonte, ella todo lo acepta (las limitaciones de su condición de mujer, la rebeldía heredada de su padre Edipo junto a todas las desdichas que sobrelleva con fatalismo, la legalidad y la claridad de la orden del tirano, las circunstancias narradas por el guardia, no discute cuando su tío hace énfasis en el que él considera malvado proceder de Polinices). Todo lo acepta, incluso la sentencia que considera apenas el efecto natural de lo que hizo y no pide clemencia. Su único argumento es que el decreto de Creonte está reñido con la Justicia porque contradice "las leyes no escritas y permanentes de los dioses", por una motivación precisa: el amor y dentro de un ámbito igualmente preciso: el del genos. Ella misma dice que quizá hubiese acatado la orden y "no habría ido en contra de los ciudadanos" si se hubiese tratado de un esposo el cadáver que enterrara, porque a un esposo lo hubiera podido reemplazar por otro, y aún al hijo que hubiese tenido con el primero (y porque de acuerdo con la costumbre arcaica, el esposo no pertenecía al genos de la mujer). Nada de lo cual era ya posible en el caso de sus hermanos, estando ya muertos su padre y su madre.

Veamos el diálogo fundamental entre Antígona y Creonte:

(El guardia que la descubrió ha traído a Antígona frente al palacio)

CREONTE: ¡Eh, tú! Tú, la que inclina la cabeza al suelo, ¿reconoces o niegas haber hecho eso?

ANTIGONA: Reconozco haberlo hecho y no lo niego.

CREONTE: (Al guardián): Tú puedes retirarte libremente a donde quieras, eximido de una grave acusación. (A Antígona): En cuanto a tí, contéstame sin extenderte, con brevedad: ¿sabías que estaba pregonada la prohibición de hacer eso?

ANTIGONA: Lo sabía, ¿cómo no iba a saberlo? Era bien clara.

CREONTE: Y, aún así, ¿te atreviste a transgredir esa ley?

ANTIGONA: No fué Zeus quien dió ese bando, ni la Justicia que comparte su morada con los dioses infernales definió semejantes leyes entre los hombres. Ni tampoco creía yo que tuvieran tal fuerza tus pregonas como para poder transgredir, siendo mortal, las leyes no escritas y firmes de los dioses. Pues su vigencia no viene de ayer ni de hoy, sino de siempre, y nadie sabe desde cuándo aparecieron. De su incumplimiento no iba yo, por temor al

capricho de hombre alguno, a recibir castigo entre los dioses. Que iba a morir, ya lo sabía - ¡cómo no!-, aunque tú no lo hubieras prevenido en tu proclama. Y si muero antes de tiempo, lo tengo por ganancia, pues quien vive como yo en una muchedumbre de desgracias, ¿cómo no va a sacar provecho

con la muerte? Así, el alcanzar este destino no me causa dolor alguno. En cambio si hubiera tolerado ver insepulto el cadáver de quien nació de mi madre, con eso sí me dolería. Con esto otro, en cambio, no siento dolor alguno. Si a tí te parece que he cometido una locura, tal vez sea un loco ante quien incurro en falta de locura”.



Instituto de Estudios Políticos
Unidad de Documentación
