

EL MANDATO DEL HERMANO: *ANTÍGONA* PARA LA POSMODERNIDAD

Brother's mandate: Antigone for postmodernity

ETHEL JUNCO

Universidad Panamericana
 Campus Aguascalientes (México)
ejunco@up.edu.mx

Resumen

De las muchas posibilidades de lectura de *Antígona* de Sófocles destacamos la naturaleza del conflicto trágico, que tiene sus raíces en valores anteriores al orden social establecido y que puede considerarse material útil para una refundación del estatuto político en la posmodernidad. A partir del comentario de texto señalamos que *Antígona* no atenta contra el orden social, sino que espera consolidarlo en un fundamento imperturbable; que encarna la crítica de la racionalidad instrumental, inaugurada por la sofística y reavivada sucesivamente en la modernidad; que afirma existencialmente una ética del amor fraterno como humanización del orden del universo. Proponemos ampliar la noción de hermano consanguíneo y extenderla a la idea de hermano como “el otro” en el marco de las sociedades posmodernas, espacios de intención multicultural, para tener un principio de rescate ético. En esta re-lectura se actualizan las nociones arcaicas de religiosidad, honra fúnebre y piedad familiar.

Palabras clave: Sófocles; *Antígona*; ética; sociedad posmoderna.

Abstract

Of the many possible readings of Sophocles' *Antigone*, we highlight the nature of the tragic conflict, which has its roots in previous values to the established social order, and which can be considered useful material for re-founding the political status in postmodernity. From the text commentary, we note that *Antigone* does not attack the social order, but she hopes to consolidate it on an imperturbable basis that embodies the critique of instrumental rationality, inaugurated by sophistry and revived successively in modernity. This affirms existentially the ethics of fraternal love as a humanization of the order of the universe. We propose to extend the notion of consanguineous brother and extend it to the idea of brother as “the other” in the framework of postmodern societies, spaces of multicultural intention, to have a principle of ethical rescue. In this re-reading, the archaic notions of religiosity, funeral honor, and family piety are updated.

Key words: Sophocles; *Antigone*; ethics; postmodern society.

...la Antígona de Sófocles no es un hecho “cualquiera”. Es uno de los hechos perdurables y canónicos en la historia de nuestra conciencia filosófica, literaria y política.
 (Steiner, 2000, p. 13)

1. INTRODUCCIÓN

Antígona de Sófocles (1912, 1981) es una obra recomendable para leerse al son de cada época. Allí donde una intuición poderosa del orden prelógico del mundo y una sospecha contra la arbitrariedad de la racionalización histórica se hagan presentes, tendrá mucho que decir. *Antígona* es signo de rectitud, de afirmación ética incondicional; como término de contradicción, es a la vez marginal por estatuto social y ejemplar por identidad. “Yo te honré en opinión de los sensatos”¹, dice la joven a un hermano que ya no puede oírlo, antes de bajar ella misma al Hades donde se encontrará con su familia. El nudo trágico subraya una afirmación: es preferible sufrir la muerte por honrar las leyes divinas, aunque se deba ir en contra de decretos humanos. Esta densidad de conflicto ha convertido a *Antígona* en obra canónica y la reedita ante el debate respecto de las condiciones de fundamentación del Estado secularizado. Esta lectura del siglo XXI, y bajo el auspicio sincrético de la modernidad tardía, pretende observar la relación destino-respuesta heroica y considerar su imbricación con el mundo de supuestos religiosos que conduce al desocultamiento de una verdad trascendente (Godoy Contreras, 2016, p. 176).

La oposición de los personajes protagónicos, *Antígona* y *Creón*, se sustenta en los dioses que cada uno reconoce superiores: dioses ctónicos por un lado, ligados a la estirpe de sangre y a la protección familiar, y por otro, dioses de la *polis*, institucionalizados, alineados con el culto de los valores del Estado, respaldos de la vida pública. La encrucijada, entonces, no se ubica en el plano religioso-político (al menos no “político” en sentido moderno), sino en un espacio doblemente religioso, es decir, el de los dioses telúricos, arcanos, representantes de ligazones primordiales –como el vínculo de sangre– y el de los dioses cívicos, garantes de la ilustración ordenada (Mueller, 2011, p. 418). El agón por la preeminencia de unos u otros queda expuesto en la trayectoria de los personajes.

2. LAS COSAS PIADOSAS

Antígona sepulta el cadáver de su hermano desobedeciendo la prohibición; cuando es descubierta, debe dar razón ante el gobernante. Su respuesta es serena; no solo declara a *Creón* que tenía conocimiento de lo que estaba haciendo, sino que lo hacía cumpliendo unas leyes que “no son de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de dónde surgieron”²; son las normas “no escritas e inquebrantables de los dioses”³. Para la joven, la clave de inteligibilidad para interpretar el orden establecido es la prerrogativa familiar ante el rito fúnebre (Burkert, 2007, p. 257ss). Así, asume una noción de piedad supra-

¹ καίτοι σ' ἐγὼ τίμησα τοῖς φρονούσιν εὖ (v. 904).

² οὐ γάρ τι νῦν γε κάχθές, ἀλλ' αἰεὶ ποτε ζῆ ταῦτα, κοῦδεῖς οἶδεν ἐξ ὅτου 'φάνη (vv. 456-7).

³ ἄγραπτα κάσφαλῆ θεῶν νόμιμα (v. 454-5).

histórica, según esta, las denominadas “cosas piadosas”⁴ en la legislación de los vivos pueden no ser suficientemente puras para los muertos; en ambos casos, Antígona no confronta el orden sociopolítico *a priori*, sino que pide respetar lo desconocido de la dimensión escatológica del problema (Vernant, 1991, p. 50 ss).

Pero no habría tragedia si el conflicto perteneciera a los dioses sin atravesar a los hombres y si no operara la purificación humana en el tránsito. Al asumir el destino se produce en el temperamento del héroe un acto equivalente al de acrisolar un metal por el fuego: se consume la definición de la naturaleza de cada uno, la aparición de su ser-quiénes en el cosmos, aceptado como ámbito de integración con lo divino. Sófocles distingue integración de indiferenciación: son sus héroes los que deciden quiénes son sus dioses, y detrás de la elección, armonizan sus decisiones. Al ocuparnos de la relación destino-respuesta heroica, acotamos la compleja noción de destino griego para su adecuación al siguiente análisis: el uso del término queda especificado por el de *Moirá*, lo dado como parte personal, condicionante parcial de la existencia, aunque nunca definitivo; así ejemplifica toda la tragedia. El destino cae sobre el hombre estableciendo una suma de determinaciones desde las cuales este desenvuelve su vida, la ordena o la empeora, según carácter y conclusiones. Destino, en la situación de *Antígona*, es la culpa generacional de la Casa de los Labdácidas a la que pertenece, así como la particular disputa entre sus hermanos y el estado insepulto de Polinices, todos encadenamientos del punto original, intensificados por los ánimos personales. La secuencia de males originados en una disposición divina respecto de la conducta humana –el castigo de Layo– desemboca en la joven confrontándola con eso que denominamos un “destino”; insistimos, determinados antecedentes que definen su historia y ante los que ella mostrará su carácter, no determinado aún (Auerbach, 2002, p. 300).

Aquí se articula el segundo eslabón: el carácter exigido por el destino se expresa en una voluntad que expone el fuste heroico. El derecho no escrito emerge como forma primigenia de la conciencia incondicionada. El conflicto ante las prácticas funerarias revela una confrontación entre un tipo de justicia basada en el honor y una justicia basada en la ley (Honig, 2009, p. 7).

La obra inicia con dos frentes sólidos y contrapuestos, resueltos a marchar uno sobre otro, Antígona y Creón. Al final, uno de ellos se verá desmoronado y, el otro, triunfal. Los dioses aparecen en forma oblicua desde del plano dramático, pero lineal en el conceptual: así como son alejados por las prescripciones de Creón, se acercan por medio de las acciones de Antígona, guiando el misterio (Colli, 1996, p. 59). La muchacha entra en escena con su decisión completa, cuando la fórmula ya la ha cumplido, y cuantas veces es preciso, la reconfirma. Conoce desde el principio las consecuencias y los alcances. La sepultura al muerto familiar es un gesto que no se piensa, que no debe debatirse, que se impone con naturalidad y que espontáneamente ganaría adeptos si las

⁴ εὐαγῆ (v. 521).

amenazas del tirano no restringiesen la libertad del hombre común. Antígona afirma que “no me supone pesar alcanzar este destino”⁵, es decir, al enterrar al que ha nacido “de su madre”⁶ cumple con cordura su lote en la vida; lo contrario sería locura. Ismene (vv. 49-68, 78-99) quiere modificarla adecuándola a su carácter, Creón, inspirándole terror (vv.162-210, 639-689). Ambos ignoran el basamento de sus certezas y le ofrecen un bien indeseable y efímero en tales circunstancias, es decir, seguir viviendo la vida que tiene. Pero Antígona transita por la tragedia al margen de disputas relativas, severa e inmarcesible: “yo le enterraré: hermoso será morir haciéndolo”⁷, reivindicando en forma invariable el “piadoso crimen”⁸, pues de lo que se trata es de “morir con honor”⁹ instaurando la posibilidad de una nueva forma de *nomos* más acorde con las demandas de la *physis* (Kirkpatrick, 2011, p. 406).

El antagonista, Creón, oficia de contraluz al paradigma de la joven y hacia él se dirigen, en forma sucesiva, Antígona, Ismene, Hemón, Tiresias y el Corifeo. El planteo natural de Antígona (vv. 450-470) le resulta tan errado como desafiante, pues atenta contra una gran verdad instituida en Tebas, la infalibilidad del soberano. El Coro advierte contra la desmesura, convertida en idiosincrasia del político: “Zeus odia sobremanera las jactancias pronunciadas por boca arrogante”¹⁰, pero como la desmesura se debe cumplir en plenitud para que sea castigada también a pleno, la exhortación no será atendida hasta que sea demasiado tarde. La mínima intervención de Ismene (vv.568-577) solo logra favorecer lo dispuesto. Hemón (vv. 683-723) lleva el intento de clarificación mejor articulado desde una doble perspectiva; por la organización racional de sus postulados, y por representar una influencia propicia para el padre, la del buen hijo. El joven hace la valoración de los hechos de Antígona: “unos actos que son los más dignos de alabanza”¹¹. Pero el menor roce a su autoridad, convierte a quien le habla en enemigo. Si Hemón ejemplifica la perspectiva filial, Tiresias (vv. 998-1032) trae consigo el peso de un sacerdocio reconocido. Interviene en último lugar como cúspide de una jerarquía que comenzó siendo intuitivamente religiosa y al final lo es explícitamente. El punto argumental en que se ubica no dista mucho del de Antígona –ambos tienen un mensaje suprarracional– Antígona, con la fidelidad del piadoso, Tiresias, con las pruebas del vidente; así, le advierte con precisión que está próximo a la caída: “sobre el filo del

⁵ οὕτως ἔμοιγε τοῦδε τοῦ μόρου τυχεῖν παρ' οὐδὲν ἄλγος (v.465-6)

⁶ ἔξ ἐμήs μητρὸs (v. 466)

⁷ ἐγὼ θάψω: καλόν μοι τοῦτο ποιούσῃ θανεῖν. (v. 71-2)

⁸ ὄσια πανουργήσασ' (v. 74)

⁹ καλῶs θανεῖν. (v. 96)

¹⁰ Ζεὺs γὰρ μεγάλῃs γλώσσης κόμπους ὑπερεχθαίρει, (v. 127-8)

¹¹ ἔργων εὐκλεεστάτων (v. 695)

destino”¹². Pero Creón no cederá, pues es el personaje necesario donde corporizar los formulismos que dan estabilidad aparente a un constructo social y son superficiales para sustentar una vida ética.

Creón no niega a nadie móviles perversos: a Hemón, el sometimiento al amor de la joven, a Tiresias, el afán por obtener provecho oponiéndose a su autoridad. Creón se aleja cada vez más de la verdad, fortaleciéndose en los esquemas de un pensamiento subjetivo y aislándose, tanto como Antígona, pero en dirección opuesta. Solo cuando la exhortación racional cede, Creón comienza a flaquear. Con un camino iniciado en el error, del ahondamiento pertinaz de ese mismo error, Creón no llega a la verdad, es arrojado a ella. “Es terrible ceder”¹³, admite, al tiempo que acepta que no se puede triunfar contra una voluntad suprema. El arrepentimiento tardío no supone convicción sino miedo: “Temo que lo mejor sea cumplir las leyes establecidas por los dioses mientras dure la vida”¹⁴.

Los antagonistas hacen un itinerario cruzado de conocimiento y, en ambos casos, supone una develación que, una vez comprendida, no admite punto de retorno. Antígona va de la piedad a la verdad; Creón va de la razón al error. Si el gesto heroico-religioso de la tragedia le corresponde a Antígona, la sanción por *hamartía* racional le cabe a Creón, quien permanece vivo hasta el final, con la condena de presenciar los despojos de su desmesura: “Cuál es el destino que a partir de ahora me aguarda”¹⁵, clama después de perdidos por su obcecación Antígona, Hemón y Eurídice.

La obra es un esfuerzo por aclarar y convencer acerca de la acción que encuentra en la virtud misma su recompensa (Festugière, 1986, p. 109). Pero el desenlace comprueba que algunos de los intentos de racionalización son insuficientes y que solo una traducción en gesto heroico de lo establecido por los dioses alcanza un cambio real en la naturaleza humana. El Coro ha dicho oportunamente que “ser piadoso es una cierta forma de respeto”¹⁶. La piedad aparece centrada más como una virtud social que personal, requisito vital para la subsistencia de la *polis*.

3. LA DEBILIDAD HEROICA

La descendiente de Layo y Yocasta que, junto con Ismene, representa el fin de la estirpe condenada, reconfigura un *modus* de la debilidad. Mujer joven, huérfana de madre, con padre deshonrado y sin esposo aún, lateralizada en la herencia política, con hermanos enfrentados y muertos en la disputa de poder, incomprensida en la relación fraterna y sublevada en la relación familiar con su tío. En esa situación, se opondrá al

¹² ἐπὶ ξυροῦ τύχης (v. 996)

¹³ τό τ' εἰκαθεῖν γὰρ δεινόν (v. 1096).

¹⁴ δέδοικα γὰρ μὴ τοῦς καθεστῶτας νόμους ἄριστον ἦ σῶζοντα τὸν βίον τελεῖν (1112-4).

¹⁵ τίς ἄρα, τίς με πότμος ἔτι περιμένει (v. 1296).

¹⁶ σέβειν μὲν εὐσέβειά τις (v. 872).

orden que estabiliza al Estado, contrarrestando con sus convicciones respecto de la familia, por esta razón, en los dioses: “los míos”¹⁷. Ni Creón y ni sus leyes podrán separarla de lo que determina su identidad.

Esta aparente debilidad es superior a la fortaleza arcaica, tipo de heroicidad que sustentan los modelos homéricos y esquiléos, que se modifican en Sófocles, en espera de la voz de Eurípides. Sófocles muestra otro signo con Áyax, héroe de la fuerza vulnerada, con Edipo, héroe de la razón vencida, o con Filoctetes, héroe de la dignidad avasallada. Los valores de la interioridad aparecen como fortaleza eficaz y permanente, apta para cohesionar comunitariamente y robustecer la tradición a base de comportamientos altruistas (Coe, 2013, p. 38ss). Antígona está al margen de las estructuras de poder; su dignidad se cimenta en los rasgos de identidad originales, a saber, la convicción y valentía propias de una “bien nacida”¹⁸, así como le reclama a su hermana Ismene. Para confirmarlos, a su vez, debe abandonar el estatuto convencional de joven-princesa-casadera, es decir, debe desampararse de las notas sociales que le atribuyen debilidad en los códigos de una mentalidad mítico-arcaica. Pero la confrontación grave, lo que innova en la tradición educativa femenina y supera los *topoi* antropológicos, es la portación de ideas. El pronunciamiento de la idea del entierro, cuyo valor radica en que es idea-acción, sobrevuela la racionalidad de la ley, es decir, denuncia su temporalidad —y con ello la volubilidad de toda ley humana positiva— dejando atribulado al mundo dominado por la estabilidad formal. Antígona no es enemiga del orden social, y, al contrario, reclama otro fundamento que le dé definitiva permanencia. Ella enarbola un orden de fraternidad que debe ser honrado por precepto supremo: “es tu hermano y el mío”¹⁹, palabras que se hacen personales con Ismene, pero que cobran resonancia universal y son causa de la revolución trágica, consumada en la muerte que da a la joven una autonomía heroica semejante a la del varón en la guerra (Loraux, 1989, p. 52).

Mas la idea-acción del entierro no tiene un fundamento positivo equiparable al de la razón de Estado que defiende Creón; el eje de Antígona es su saber de los dioses, escándalo político: “con mi piedad he adquirido fama de impía”²⁰. Ella asume lo divino en la compasión hacia el insepulto, ejercicio que transforma la debilidad en heroísmo, en un modo de felicidad no terrena: cumplida la sepultura, “alimenta grandes esperanzas”²¹ de guardarse un lugar entre los suyos, siendo “querida”²² por los parientes que después de incontables dolores, esperan en el Hades, un mundo suprasensible al que se tiene acceso por la virtud (Reale, 2001, p. 148).

¹⁷ τῶν ἐμῶν (v. 48)

¹⁸ εὐγενῆς (v. 389)

¹⁹ τὸν γοῦν ἐμὸν καὶ τὸν σόν ἦν σὺ μὴ θέλῃς ἀδελφόν (v. 45-6).

²⁰ ἔπει γέ δῃ τῆν δυσσέβειαν εὐσεβοῦς, ἐκτησάμην (v. 923-4).

²¹ κάρτ' ἐν ἐλπίσιν τρέφω (vv.897).

²² φίλη (v.898).

4. LA COMPRESIÓN POR LA PIEDAD

Los antagonistas de Antígona, aun los convencidos parcialmente y que buscan perseverar en una estabilidad sin ideales, explican sus razones en términos de adecuación a las circunstancias, sin apreciar que estas se desarrollan según una medida racional humana de lo real. El problema con la razón de la mayoría es que se define según apreciaciones lindantes en una forma de *hybris*, que extiende sus conclusiones sobre más ámbitos que los que puede abarcar.

Creón comprende la dimensión de la norma, que consiste en cumplir y hacer cumplir leyes. Para el gobernante “no es tolerable”²³ que los dioses intervengan en el entierro –según la conjetura del guardián que comunica los hechos, la que es también la del pueblo raso–. Si los dioses tuvieran que ver con la sepultura, supondría que no se preocuparían por distinguir entre muertos buenos o malvados políticamente. El desconcierto de Creón exige que los dioses tengan en cuenta “sus” leyes. Pero para Antígona, la intuición de lo divino se inicia en la percepción de la injusticia del hombre hacia el hombre, hombre en ventaja de poder, uno, hombre arrasado por la muerte, otro. La indefensión del pariente duplica el sentido de responsabilidad; la vida personal desaparece como meta individual –supervivencia incluida– y se unifica con la causa de su sangre. Al honrar el vínculo de fraternidad prolonga la propia vida que se trunca en el mismo acto.

La naturaleza de Antígona se hace fuerte en su modo comprensivo: ella entiende con la piedad. La ley del amor familiar y la norma divina van en la misma dirección, lo divino se intuye desde las relaciones familiares, fraternas en su circunstancia. No se sabe lo que el dios quiere por una comunicación directa –*deus ex machina* de *Áyax*– ni por un oráculo –Apolo en los dos *Edipo*– sino por la prescripción ínsita en el muerto familiar. Así, Antígona “sabe” lo que los dioses quieren, sabe que “los dioses sienten preocupación por este cuerpo” (de Polinices)²⁴. Sabe además que un mortal no puede transgredir “leyes no escritas e inquebrantables de los dioses”²⁵ en directa mención de Zeus y Dike; y porque “sabe” todo esto modificará su valoración del riesgo y del dolor, inaugurando un concepto de felicidad no definido por fines particulares. La única ley que Antígona proclama y admite para la ciudad será la de respetar “las leyes de la tierra y la justicia de los dioses que obliga por juramento”²⁶. Su noción de piedad antepone el perdón sobre la condena (Muñoz, 2016, p. 133).

Saber, entonces, es ser piadoso: solo sabe el justo. *Antígona* plantea una acentuación del centro mismo de la piedad, a saber, lo piadoso de la piedad, es

²³ οὐκ άνεκτὰ (v. 282).

²⁴ δαίμονας λέγων πρόνοιαν ἴσχειν τοῦδε τοῦ νεκροῦ πέρι (v. 282-3).

²⁵ ἄγραπτα κάσφαλῆ θεῶν νόμιμα (v. 454-5).

²⁶ νόμους γεραίρων χθονὸς θεῶν τ' ἔνορκον δίκαν, ὑπίπολις (v. 369-70).

decir, el respeto de los actos concretos²⁷. Un sentimiento de serenidad interior confirma la intuición de lo divino en certeza cuando la justicia ha sido restaurada. Así, la relación final entre la afirmación-advertencia de Tiresias que ubica a la “prudencia”²⁸ como la mejor de las posesiones y su opuesto, la “irreflexión”²⁹, como mayor de los males humanos.

5. DOLOR Y CONOCIMIENTO

Antígona presenta en grado supremo la empatía hacia el dolor del otro; sus decisiones no escatiman el propio sufrimiento. El sacrificio personal sirve para honrar el dolor indebido e imperdonable que padece el ser querido. La prohibición del acto ritual pretende omitir el rigor necesario de un dolor purificador; Antígona, contra la prescripción “sin lamentos, sin enterramiento”³⁰ de la ley, reclama el gemido notorio del “pájaro agudo”³¹ que llora desconsolado. Pero instaurar este principio de reparación de la injusticia civil por medio del sacrificio no es posible con el estatuto constituido. Atenerse a la ley supone ignorar el dolor, tolerarlo; la ley lo mediatiza en fórmulas de deber ser que dilatan la propia conciencia. Antígona escapa de la contención política y confronta el horror, adentrándose en un plano presocial, aunque profundamente compasivo.

Para que su voz se haga oír, Antígona requiere de dos elementos, reiterados en toda la obra de Sófocles: el dolor y la soledad, propiedades de sus héroes. En todos se acentúa el sufrimiento íntimo, entendiendo que “íntimo” no es el yo, sino el co-sanguíneo. Se trata, tal como la joven recuerda, de “mi propio hermano”³². El dolor es herramienta de conocimiento, en cumplimiento con la premisa del héroe; la tradición de cuño esquileo lo proclama, pero Sófocles –en consonancia con el tono socrático– lo hace autorreferencial: el dolor es crisol de conocimiento interior. Ya no se trata de la razón suficiente de la culpa generacional que empaña el cosmos; no se refiere aquí, como en Esquilo, a una comprensión de la herida del mundo mediante el dolor de muchos, y que los dioses en presencia deben explicar, como Atenea de la *Orestíada*. Para Sófocles, no hay una pedagogía masiva del dolor; el dios Apolo, detrás de la ejecución del destino de los Labdácidas, encubre y aclara oportunamente a cada uno de modo distinto. Sófocles personaliza el dolor de sus héroes, tensándolo según la propia profundidad de carácter, para que en su fondo recóndito cada uno sepa quién es cuando sufre. Antígona se distingue de Ismene por una autoconciencia sin titubeos: “Tú has elegido vivir y yo

²⁷ σέβειν μὲν εὐσέβειά τις (v. 872), τὴν δυσσέβειαν εὐσεβοῦσ', (v. 924), τὴν εὐσεβίαν σεβίσασα (v. 943)

²⁸ εὐβουλία (v. 1050)

²⁹ τὴν ἀβουλίαν (v. 1242)

³⁰ ἄκλαυτον, ἄταφον, (v. 29)

³¹ ὄρνιθος ὄξύς (v. 424)

³² τὸν αὐτάδελφον (v. 503)

morrir³³. El avance psicológico –sutil pero contundente– se acerca al modo de padecimiento subjetivo de las figuras de Eurípides, que logran su emancipación en la soledad confirmada (Snell, 1994, p. 179). El héroe es experiencia del dolor: en su carne siente lo efímero de la dicha y lo voluble de la fortuna, en su historia las cosas humanas se relativizan.

El consuelo no es alternativa ante el padecimiento del mal. La autoconciencia es proporcional a la agudeza del dolor. El héroe sufre el dolor absoluto y alcanza mediante tal ascesis la más alta dimensión de su humanidad. Aunque no haya consuelo, hay confianza; las bodas en el Hades de Antígona autosacrificada a la causa familiar aspiran a una unión de ultratumba con los dioses, a un “destino compartido”³⁴ tanto en la vida como en la muerte.

La soledad es un modo de distinción de los héroes de Sófocles: ¿quién más solo y expuesto ante el destino que Edipo?, ¿quién más solo y repudiado que Filoctetes?, ¿quién más burlado y solo que Áyax? Sus vidas ostentan una cierta superioridad por despojamiento. Pero la búsqueda de ese estado no debe leerse como mero orgullo: la separación de la comunidad aparece como un paso de purificación, primero, y de recuperación de identidad, luego. Todos los que han negado y superado su contexto, han combatido y han sido censurados, después de su sufrimiento, son los únicos capaces de mejorarlo. Aunque el héroe ya no pueda reingresar a la comunidad de la que procede y por lo que se sacrifica –en todos los casos la muerte es instancia final de su ascesis– su lugar de origen queda mejorado; en la *polis* permanece la enseñanza del héroe.

En la experiencia dolor-soledad están pendientes los dioses. El héroe debe sufrir solo, desamparado del resto de los hombres, con su discernimiento abierto a lo divino, única garantía de no cometer impiedad. La obra cierra con la apelación del Coro a la “cordura” como facultad para “no cometer impiedades” contra los dioses.³⁵ La cordura, el bien pensar, es primer paso a la felicidad, entendida como un vivir en el orden recibido sin violentarlo.

CONCLUSIONES

Antígona, “calamidad celeste”³⁶, no es instrumento de los dioses, es voluntad activa. Su índole se confirma religiosa porque acepta y defiende una moralidad que solo se puede verificar escatológicamente. En definitiva, pronuncia su certeza en la perdurabilidad de la justicia y en su vigilancia divina. Pero también el hombre común, advierte la obra, el que no puede ir y venir de las realidades escatológicas, “sabe” qué

³³ σὺ μὲν γὰρ εἴλου ζῆν, ἐγὼ δὲ κατθανεῖν (v.555).

³⁴ καίτοι φθιμένη μέγα κάκοῦσαι τοῖς ἰσοθέοις σύγκληρα λαχεῖν. ζῶσαν καὶ ἔπειτα θανοῦσαν (v. 836-8).

³⁵ πολλῶ τὸ φρονεῖν εὐδαιμονίας / πρῶτον ὑπάρχει (vv. 1348-9).

³⁶ οὐράνιον ἄχος (v. 418).

está bien o mal por ser de naturaleza religiosa. Su infalibilidad no se asienta en revelaciones oraculares o inspiradas, sino que puede contrastarla en su experiencia por medio de la observación del espacio social, de las normas que, al enlazar las relaciones familiares, reflejan una regla por encima de las organizaciones temporales. *Antígona* indica que estamos en condiciones de hacer tal discernimiento. El alto concepto de racionalidad de Sófocles está en sintonía con la noción de *noûs*, capacidad de comprensión de lo real con apertura a la dimensión mística.

Segunda afirmación de importancia para una refundación de normas ético-sociales a partir de la tragedia es que la acción que atenta contra la familia de un modo directo debilita el equilibrio complejo del mundo tutelado por los dioses: el diseño humano de una moral familiar y social no es autónomo; establecer una confrontación, peor aún, una subordinación de la ley cósmica a la ley política se revela como *hamartía* abominable.

Un tercer punto que propone *Antígona* es la excepcional interpelación del hermano insepulto: su reclamo tácito sobrepasa cálculo y consideración moderada, anteponiendo el valor de unidad que ata a la familia. La parte, el individuo, no tiene entidad en sí, sino que es definida por el bien del conjunto interdependiente. La “paternidad” divina, entendida como expresión de leyes eternas ínsitas en la naturaleza, constituye un orden preestablecido.

Antígona puede representar el reclamo renovado en los siglos de un componente esencial para la refundación cultural. La posmodernidad, que se ha declarado capaz sin Dios y capaz también acaso sin la racionalidad de los hombres, intenta no obstante establecer un estatuto social, una ética horizontal que vincule lo humano a partir de algún valor permanente para ordenar e integrar con legitimidad, es decir, sin coerción. La muchacha Antígona, al igual que un joven posmoderno, descrea de las leyes del Estado, secuelas de un racionalismo falible o, más aún, consolidado contra el indefenso.

En el espacio cultural posmoderno reaparecen postulados usados y malgastados por la civilización, presentes en época de Sófocles y que tienen que ver mayormente con la crítica de la racionalidad instrumental, inaugurada por la sofisticada y reavivada sucesivamente en la modernidad. Saltando dicha racionalidad, que ostenta sus fracasos temporales, Sófocles propone en la tragedia valores no independientes, pero sí anteriores, que la razón tendrá que ocuparse de descubrir y ubicar en posición de importancia. Ellos mismos pueden renovarse como materiales útiles para colocarlos nuevamente en el inicio de una fundación cultural más solidaria y menos empoderada.

Antígona no atenta contra el orden social, sino que espera consolidarlo en un fundamento imperturbable; esa apelación supera el tiempo histórico y se reactualiza. Antígona afirma que el amor de entrega absoluta al hermano es humanización del orden del universo, cuya defensa es primordial; en ese núcleo se apoyan las dimensiones subalternas de la civilización que pueden confirmar su pervivencia. Si ampliamos el alcance de la noción de hermano consanguíneo de la obra y lo extendemos a la idea de hermano como “el otro” en el marco de las sociedades posmodernas, espacios de intención multicultural, podríamos tener un principio de rescate ético: olvidar el

abstracto “humanidad” y hacer del otro un hermano significaría reconocer y defender el derecho que tiene cada uno de compasión, de nuestra compasión, de “mi” compasión.

OBRAS CITADAS

- Auerbach, Erich (2002). *Mimesis: la representación de la realidad en la literatura occidental*. México: FCE.
- Burkert, Walter (2007). *Religión griega arcaica y clásica*. Madrid: Akal.
- Coe, Kathryn y Palmer, Craig T. (2013). “Cross-cultural variation in altruism: Traditional parental manipulation and ancestor-descendant conflict”, en Valkoch D.A. (ed). *Altruism in cross-cultural perspective*. New York: Springer.
- Colli, Giorgio (1996). *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets.
- Festugière, André-Jean (1986). *La esencia de la tragedia griega*. Barcelona: Ariel, 1986.
- Godoy Contreras, Iván (2016). “La verdad como *alétheia*. Un trágico asunto en el *Edipo Rey* de Sófocles”. *Revista ALPHA*, N° 42: 163-176.
- Honig, Bonnie (2009). “Antigones’s Laments, Creon’s Grief: Mourning, Membership and the Politics of Exception”. *Political Theory*, Vol. 37, N° 1 (Febrero), Sage Publications, Inc.: 5-43.
- Kirkpatrick, Jennif (2011). “The Prudent Dissident. Unheroic Resistance in Sophocles’ Antigone”. *The Review of Politics*, Vol, 73, N° 3 (Summer), Cambridge University Press for the University of Notre Dame du lac on behalf of Review of Politic: 401-424.
- Loroux, Nicole (1989). *Maneras trágicas de matar a una mujer*. Madrid: Visor.
- Mueller, Melissa (2011). “The Politics of Gesture in Sophocles’ Antigone”. *The Classical Quarterly, New Series*, Vol 61, N° 2 (December), Cambridge University Press of The Classical Association Stable: 412-425.
- Muñoz, Rodrigo (2016). “Justicia y misericordia. Culpa, punición y perdón”. *Scripta Theologica*, 48, N° 1 (Abril): 131-148.
- Reale, Giovanni (2001). *Il pensiero antico*. Milano: Vita e pensiero.
- Snell, Bruno (1994). *Le découverte de l’esprit. La genèse de la pensée européenne chez les Grecs*. Editions de l’Eclat.
- Sophocles (1912). *Sophocles. Vol 1: Oedipus the king. Oedipus at Colonus. Antigone*. With an English translation by F. Storr. The Loeb classical library, 20. Francis Storr. London; New York. William Heinemann Ltd.; The Macmillan Company.
- (1981). *Tragedias (Áyax, Las Traquinias, Antígona, Edipo rey, Electra, Filoctetes, Edipo en Colono)* Trad. y notas José Assela Alamillo. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Steiner, George (2000). *Antígonas: la travesía de un mito universal por la historia de Occidente*. Barcelona: Gedisa.
- Vernant, Jean-Pierre (1991). *Mortals and Immortals, Collected essays*, Zeitlin (ed). Princeton: Princeton University Press.