

ANTÍGONA: EL CONFLICTO ENTRE DOS PRINCIPIOS MORALES

LIDIA C. ALBI

Abstract: It is easy to realize, intuitively, a distinction between the subjective and the objective. The subjective, in some way, necessarily encompasses the subject. Objective deeds, on the contrary, are defined by the situation in which the objects are to be found. As a paradigm, we accept physics as an example of a field of the objective and, in exchange, we consider the great characters of tragical literature as an example of the subjective.

I. INTRODUCCIÓN.

Entre los griegos la noción de ciudad concierne al bien vivir (τὸ εὖ ζῆν), los filósofos han prestado atención a este fenómeno pues depende de la buena constitución y del justo gobierno de la ciudad que el hombre alcance o no su fin. Esto implica que los ciudadanos participen (ἐν ὁμονίᾳ) en este ideal que tiene valor de fin, aquello a lo que se tiende.

La vida cívica exige necesariamente la práctica de las virtudes morales. Según Platón: “Es menester que cada uno tienda con todas sus fuerzas hacia ese fin, o sea, la adquisición de la justicia, de la temperancia como condición de la felicidad” ...¹ Debemos discernir lo que representa a los ojos de un griego del siglo V la compleja noción de bien vivir tal como se realiza en la ciudad. En la medida en que un individuo se muestra capacitado para vivir como hombre sociable, puede formar parte del grupo humano que constituye una ciudad. Hemos llegado a la fuente: la idea griega de πόλις. Aristóteles, en su *Política*, dice: “Sólo así podemos cantar la idea de πολιτεία”².

Lidia C. Albi é professora na Universidade Nacional de Lomas de Zamora, Universidade de Buenos Aires, Argentina.

1. Platón, *Gorgias*, 507, d-e.

2. Aristóteles; *Política*, A, 2, 1252, a 24.

Si nos remontamos al origen de la ciudad griega, vemos que los invasores del Norte bajaron, en oleadas sucesivas, hacia la Hélade constituyéndose en un grupo de familias, todos los descendientes de los mismos antepasados ligados por un mismo culto alrededor del mismo altar: *πατριά* o *γένος*, y esos compañeros de armas finalmente formaban sociedades de hermanos: *φρατρία*. Debido al natural progreso de las cosas humanas, a los miembros de una misma *φρατρία* le sobrevenían suertes diversas. Unos se enriquecían, otros se empobrecían, y era inútil que estos desdichados invocaran alguna justicia. Hesíodo habla de sentencias arbitrarias y de cómo el gavilán devora al ruiñeñor, pero asimismo afirma: "Existe una justicia inmortal, hija de Zeus: herida por los crímenes de los hombres, huye cerca de su Padre."³

Entre los oligarcas y los integrantes *δήμος* hubo combates durante largo tiempo. Pero finalmente los griegos descubrieron el principio que, al fundar una ciudad, engendró al mismo tiempo la civilización: la idea de ley. Para los griegos, la ley es cosa humana, por ende, relativa en cuanto a su origen pero, una vez instituida, por su carácter imperativo reviste valor absoluto. Es relativa, puesto que es obra de hombres reunidos en un lugar y en tiempo determinado y aparece como una transacción entre partes adversas: así lo afirma Solón, quien dice que la ley establece lo que más conviene. La ley *es reformable, es un perpetuo ajuste, dice Aristóteles, en su Política*.⁴

Libertad, asentimiento, orden, he ahí lo que constituyen el régimen cívico. Ya no hay amos ni esclavos, sino hombres libres que se esfuerzan por organizar la justicia.⁵ El fundamento de la ley es la razón, la que para los griegos, posee todo hombre como el signo distintivo que lo constituye como tal. Organizar la justicia es función propia del hombre en tanto se esfuerza por alcanzar su verdadera naturaleza. La ley tiene por efecto consagrar este orden justo. ⁶ Esta alianza entre la ley y el orden tiene su principio en la dependencia de la ley respecto de la razón.⁷

3. Hesíodo, *Los trabajos y los días*.

4. Aristóteles, *Política*, B, 5, 1266 b 31 y ss.

5. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 6, 1134 a 25 y ss

6. Platón, *Las Leyes*, IV, 713-e / 714 -a.

7. Aristóteles, *Política*, 16, 1287 a 32.

Este mundo, constituye un orden (κόσμος) cuya duración sólo es posible por el equilibrio de las partes. Ahora bien, el fuerte tuvo siempre tendencia a devorar al débil, como lo hace notar Tucídides a propósito de los ciudadanos de Melos. Pero desde el momento en que ciertos principios no son obedecidos, no existe civilización. Por lo cual es necesario el apego a ciertas formas de vida, de pensamientos, de sentimientos, un lenguaje común, costumbres y cultos propios. Debe existir cierta voluntad de conservar un orden dado, voluntad de defensa y de conservación que se demuestra, si es preciso, por el tributo de la sangre.

Vale la pena hacer notar que una de las principales consecuencias de esta doctrina es la aparición de la ley natural o de la justicia natural (φυσικὸν δίκαιον) que según Aristóteles tiene en todas partes la misma fuerza.⁸

II. LA LEY DE LA ΠÓΛΙΣ Y LA LEY NATURAL

Ley (νόμος) y naturaleza (φύσις) se presentaron como términos antagónicos y esta oposición fue destacada en un escrito de Antifón. Dice Jaeger *para esta concepción es la ley una limitación artificial, una convención de los débiles organizados para encadenar a los más fuertes y someterlos a su voluntad.*⁹ Así, el derecho de la naturaleza aparece en ruda oposición al derecho del hombre. Para los griegos del período clásico era una tautología la convicción de que el estado era la única fuente de las normas morales y no era posible concebir que otra ética pudiese ser pensada fuera de la ética del estado, es decir, fuera de las leyes de la comunidad en que vive el hombre. “La naturaleza aconseja al fuerte que aplaste al débil: insta a seguir el instinto y exalta la voluntad de poder”, según opina Festugiere¹⁰.

Los griegos del siglo V sólo consideraban dos posibilidades: 1ª) la ley del estado es la más alta norma de la vida humana, 2ª) las normas del estado se hallan en contradicción con las normas establecidas por la naturaleza o por la divinidad. La consecuencia de la segunda posibilidad es que la vida del hombre se hunde irremisiblemente, salvo que su pensamiento le ofrezca un lugar inmovible en el orden superior y eterno de la naturaleza.

8. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 5, 7, 1134, b 18.

9. Jaeger, Werner: *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, cap. III, p. 297.

10. Festugiere, AJ.: *Libertad y civilización entre los griegos*, p. 65.

De esta manera, Protágoras, para el cual lo real es siempre relativo al sujeto que experimenta los fenómenos, propone el valor del conocimiento en previsión de experiencias futuras. Así, si es necesario, se debe modificar el estado subjetivo o hábito espiritual y aún esta modificación sería exigible en la mayoría de los casos y, sobre todo, en el terreno ético-jurídico en el sentido de lograr una adecuación entre la orientación espiritual del individuo y la de la colectividad: entre la δόξα personal y la δόξα κοινή o δόξα πόλεως. Contra esta conformidad se levanta Antífonte con su reivindicación de los derechos de la naturaleza (φύσις) opuestos a la ley convencional (νόμος). Así lo expresa claramente Protágoras cuando dice: "Lo que le parece justo y bueno a cada ciudad, es tal para ella mientras tal lo crea."¹¹

Mondolfo considera que: "... La δόξα πόλεως no tiene los caracteres de universalidad y necesidad a los cuales quiere llegar el concepto en la investigación socrática..."¹² Podemos así concluir que la doctrina de Protágoras es "un convencionalismo sociológico ya que las cosas no son por naturaleza, son por ley, no son φύσει sino νόμῳ"¹³ Este abismo entre las leyes del estado y las leyes cósmicas conduce al cosmopolitismo de la época helenística. Algún sofista ha llevado a sus últimas consecuencias, su crítica del νόμος. Vemos que Hipias de Elis dice: "Todos los presentes sois a mis ojos, semejantes, parientes y ciudadanos no por la ley sino por la naturaleza. Por la naturaleza lo semejante es pariente de lo semejante, pero la ley, el tirano de los hombres, constriñe a los hombres contra la naturaleza."¹⁴ La contraposición entre la ley y la naturaleza, νόμος y φύσις, es aquí la misma que en Calicles. Ambos parten de una similar destrucción del concepto dominante de igualdad, pero Calicles contrapone al ideal igualitario de la democracia el hecho de la natural desigualdad entre los hombres, mientras que Hipias quiere extender la igualdad y la fraternidad entre todos los seres que tienen faz humana. Como ejemplo de lo anterior vemos que Eurípides en *Las Fenicias* hace descansar la igualdad en el dominio de una ley que se manifiesta constante en la naturaleza y a la cual el hombre mismo no puede escapar.

11. Platón, *Teeteto*-ol 67 c.

12. Mondolfo, Rodolfo: *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, p. 218.

13. Dupree L. M.: *Les sophistes*, p. 28.

14. Platón, *Protágoras*, 337 c.

Según Jaeger, los sofistas investigan "... el problema de las relaciones entre la **naturaleza** y el influjo educador ejercido conscientemente sobre el ser del hombre pues se ha llegado al convencimiento de que la naturaleza humana es el fundamento de toda posible educación."¹⁵

El concepto de φύσις es transportado de la totalidad del universo a la individualidad humana que es concebida por primera vez no como algo natural y evidente por sí mismo sino en un descubrimiento esencial del espíritu griego. Se plantea la exigencia de la consagración de la vida individual a los fines del estado y se presupone que estos fines se hallan en concordancia con el bienestar del todo y cada una de sus partes. Este bien debe ser mensurable mediante normas objetivas. Como tal vale para los griegos, el derecho, la δίκη; en ella se funda la εὐνομία y, por lo tanto, la εὐδαιμονία de la πόλις.

El derecho terrenal tiene sus raíces en el derecho divino, pues δίκη es una reina poderosa. La divinidad adquiere las características humanas de la razón y de la justicia. Pero la autoridad de la nueva ley descansa en su concordancia con el derecho divino. Domina en ella la misma δίκη que se considera como la norma más alta en el mundo. Tal fue el origen de la idea del cosmos. Anaximandro fue el primero en crear una imagen del mundo de verdadera profundidad metafísica y rigurosa unidad constructiva. Todo surge a partir de un cosmos originariamente unido. A esto se refiere la famosa sentencia donde se habla de la injusticia (ὀδίκια) de la generación de los seres que debe ser reparada según el orden del tiempo al retornar las cosas a su verdadero origen. Por consiguiente, la δίκη no es dependiente de los decretos humanos sino que toda la naturaleza se halla sometida a un orden de justicia inmanente. El mundo se revela así como un cosmos sometido al orden y a la justicia.

Cuando hablamos de ley natural no hay que pensar en la naturaleza ciega y mecánica que preside los fenómenos del universo y los movimientos del instinto. Se trata de la naturaleza del hombre en lo que tiene de esencial, del hombre en tanto que espíritu. Si consideramos que esta naturaleza es común a todos los hombres existen también ciertos principios morales que el hombre debe conocer por el solo hecho de ser hombre. De ahí llegamos a la idea de una sociedad universal regida por leyes no escritas: tal es el sentido de la ley natural.

15. Jaeger, Werner, *op.cit* p. 279-280.

III. ASPECTOS SUBJETIVOS DE LO HUMANO EN LA POESÍA TRÁGICA

En la epopeya los aspectos subjetivo y objetivo de lo humano aparecen recíprocamente vinculados en las representaciones mitológicas que son blanco de la crítica filosófica oponiéndolos a una concepción impersonal de lo divino identificado con la φύσις universal. En Homero vemos cómo las pasiones humanas violentas se convierten en una irresistible intervención divina. Pero el mismo Homero presenta la crítica de estas proyecciones por las cuales se transfieren a los dioses los impulsos subjetivos e interiores del hombre. Así, en la *Odisea*, Zeus dice: “Ay, de qué cosas acusan los mortales a los dioses...”¹⁶

Esta duplicidad de aspectos se mantiene en Esquilo, pues, por un lado, el poeta considera a Zeus hacedor de todo (παναίτιος πανεργέτης) y así lo vemos en Agamenón: “¿A qué acciones pueden dar cumplimiento los hombres sin la intervención de Zeus?” El poeta recurre al concepto de daimon vengador (δαίμων ἄλαστωρ) para explicar la cadena de culpas que destruyen a una estirpe. A la vez, Esquilo considera que la demora que el hombre opone a la ejecución de nuevos actos culpables puede desviar el curso del destino trágico pues “... el espíritu cambiando el curso de su voluntad a lo largo del tiempo quizá llegue a espirar con soplo más plácido.”¹⁷

Debemos agregar que esta intuición alcanzó su expresión teórica en el sofista Antifonte cuando dice: “... en la demora, el tiempo que media aleja con frecuencia a la mente de su intención: lo cual no es posible una vez consumado el hecho; en cambio, puede, por cierto, acontecer en la demora.”¹⁸

Por otro lado, ya Hesíodo había presentado una continuación de las reflexiones morales desarrolladas por Homero: así el concepto de la ὕβρις mantiene su carácter de ὀνομία, violación de la ley de la justicia (δίκη) comunicada por los dioses a los hombres. Aparece de este modo la noción de la solidaridad de la estirpe tanto en el pecado como en la expiación que se transmiten en herencia a la familia y descendencia del culpable.

16. Homero, *Odisea*, Canto I, v32 y ss.

17. Esquilo, *Los siete contra Tebas*, v. 705 y ss.

18. Diels, *IzraBn. Der Vor Sokr.*, B 58.

Es precisamente esta noción ético-religiosa de ὕβρις la que hallará su expresión más acabada en la lírica coral y luego en la tragedia griega ya que ésta se alimenta en todas las raíces del espíritu griego. Pero su raigambre fundamental nace de la sustancia originaria de toda la poesía y de la más alta vida del pueblo griego, es decir, del mito. Aún cuando el hado se muestra implacable y engendra crímenes progresivos, esta generación fatal procede siempre de un primer crimen voluntario del hombre: así en LOS SIETE, se alude repetidas veces a la culpa primordial de Layo quien desoyó la prohibición de Apolo: “La voluntad de Layo, que no creyó en los dioses, ha traído todas sus consecuencias hasta la extrema.”¹⁹ Se suman al crimen del padre los involuntarios pero horribles de Edipo y luego, a raíz de la maldición de éste, el mutuo asesinato de sus dos hijos “... y sucederá que los hijos míos obtendrán en herencia de mí tanta tierra como necesiten para caer en ella muertos.”²⁰

LOS SIETE, a pesar de ser la más fatalista de las obras de Esquilo muestra en un pasaje la lucha entre esta idea de fatalidad y la convicción de que existe para el hombre una posibilidad de sustraerse al dominio de aquella. El coro insiste con Etéocles: “... reprime el despertar del triste impulso”²¹ y, más adelante “... pero tú no seas impulsivo”²², expresiones que revelan la convicción de que no se trata de una constrictión exterior ejercida por el δαίμων ἄλαστον sino de la violencia interior de las pasiones cuya responsabilidad incumbe al sujeto y que él mismo debe dominar.

La maldad humana voluntaria y libre es la primera causa del pecado y sólo como consecuencia de ella se transmite luego a la estirpe. Esta concepción está reforzada por un conjunto de creencias mitológicas y de concepciones jurídicas: las costumbres jurídico-sociales y religiosas de la solidaridad familiar en el γένος, del tremendo poder de la venganza vinculado con la religión de los muertos esto es impuesto por los ancestros a su prole y representado por las Erinis.

El concepto de lo trágico aparece sólo después de la fijación de la tragedia como un género. Al representar el curso de un destino humano, encarnaba del modo más vivo el problema religioso, o sea, el problema

19. Esquilo, *Los Siete contra Tebas*, v 799 y ss.

20. Sófocles, *Edipo en Colona*, v 582.

21. Esquilo, *op. cit.*, v 687

22. Esquilo, *op. cit.*, v 698.

del dolor humano considerado como un envío de los dioses. Dice Aristóteles que con el progresivo desarrollo de la forma trágica sólo unos pocos asuntos atrajeron la atención de los poetas.²³ Por primera vez, el drama convierte en principio informador de su construcción entera el destino humano, con todas sus peripecias y catástrofes. La divinidad es sagrada y justa y su orden eterno, inviolable. Esquilo nos habla de la ceguera (ἄτη) humana que conduce irremediablemente al abismo. En el comienzo de LOS PERSAS se levanta la imagen siniestra de la ἄτη: “Pues, ¿qué mortal puede escapar [...] al astuto engaño de la diosa? Le habla primero amistosamente, después lo coge en sus redes ” Ἄτη, de las cuales no puede escapar.”²⁴

En la ORESTÍADA vemos el problema que preocupa a Esquilo: el conflicto entre las fuerzas divinas que tratan de mantener la justicia siendo el hombre sólo el lugar en que chocan con fuerza exterminadora. En cambio, en LOS SIETE, Etéocles y Polinices caen víctimas de la maldición que pesa sobre la raza de los Labdácidas. La osadía de este drama se halla precisamente en la tragedia que encierra como lo manifiesta Etéocles: “ El destino no puedes evitarlo ni siquiera aunque llores.”²⁵ Y agrega más adelante: “Cuando los dioses te envían la desgracia, no puedes evitarla.”²⁶ El poeta conduce a su héroe a una situación heroica: Etéocles caerá, pero antes de su muerte salvará a su patria de la conquista y de la esclavitud. Ante la ineluctabilidad del destino Orestes vacila en el tormento interior de la alternativa entre el sagrado deber que le impone la religión de los muertos y la conciencia (σύνεσις) del pecado inherente a semejante venganza cuando dice. “¡Oh, Pilades! ¿Qué debo hacer? ¿Debo matar a mi madre?”²⁷

En la tercera obra de esta trilogía las Erinis se convierten en Euménides, ministros de una nueva justicia que no desean un castigo manchado de culpa sino que buscan la expiación. Así lo expresa A. Maddalena quien afirma que “ la tragedia esquiliana se mueve entre dos polos: *el del dolor* constituido por el pecado que lleva consigo una implacable herencia de crímenes y de muerte; y *el de la redención del dolor* que es redención

23. Aristóteles, *Poética*, 13, 1453, a 19.

24. Esquilo, *Los persas*, v 93.

25. Esquilo, *Los siete contra Tebas*, v 281.

26. Esquilo, *Los siete contra Tebas*, v 719.

27. Esquilo, *Las coéforas*.

del pecado.”²⁸ Esta transformación al final de *Las Euménides* refleja una transformación histórica que había ocurrido en el espíritu y derecho helénicos pasando de las ideas referentes al pecado, fatal e involuntario (ὁμόρτημα) a ser considerado, en la mayoría de los casos, ὀδίκημα. Según Mondolfo, esta distinción “ha sido impuesta por la evolución histórica y las exigencias de la ciudad que se sobreponen a las costumbre heredadas del γένος.”²⁹

IV. SÓFOCLES Y SU EXALTACIÓN DE LO HEROICO.

Sófocles aceptó con plena conciencia el papel de continuador de Esquilo. La fuerza de su mensaje religioso es inferior a la de su maestro, a posar de que posee una piedad profundamente arraigada. La preeminencia de Sófocles no procede sólo del campo de lo formal sino que se enraiza en “una dimensión de lo humano en la cual lo estético, lo ético y lo religioso se compenetran y se condicionan recíprocamente.”³⁰

En los momentos de caos y agitación de la vida en que todas las formas parecen disolverse se busca el equilibrio que se experimenta en el acorde y el ritmo: la medida es, para Sófocles, el principio del Ser. Es el piadoso reconocimiento de una justicia que reside en las cosas mismas: así el coro, en las tragedias de Sófocles, repite que la falta de medida es la raíz de todo mal. Esta armonía tiene su fundamento más profundo en la sujeción religiosa a este conocimiento de la medida. La conciencia εὐριθμία es la expresión más profunda del pueblo griego, fundada en la σωφροσύνη que Sófocles lleva a su exaltación, pues en el gran trágico llega a su culminación, en él halla su clásica expresión poética como fuerza divina que gobierna el mundo y la vida. En la construcción de sus personajes se ajusta a las normas que señalan al hombre “tal como debe ser”. Y es en este punto donde la posición del poeta se acerca a la concepción peculiar de la época: la sofística. Así dice Jaeger: “ El problema de la ὄρετή humana es ahora considerado con extraordinaria intensidad desde el punto de vista de la educación.”³¹ Hasta ese momento los poetas habían tratado sólo de fundamentar los valores de la vida humana pero no pudiendo permanecer indiferentes a la nueva voluntad educadora, tanto

28. Maddalena, A: *Interpretazioni eschilee*, (citado por Mondolfo, *op.cit.* p. 363).

29. Cfr. Mandolio, R. *Ibidem*, p. 363.

30. Jaeger, Werner. *Ibidem*, p. 252.

31. Jaeger, Werner. *Ibidem*, p. 256.

Esquilo como Sófocles alcanzaron con su poesía una poderosa influencia haciéndola escenario de su lucha íntima con dios y el destino.

La violación de la justicia engendra en la ciudad todo tipo de perturbaciones morales y una secuela de injusticias y desórdenes crecientes. Ya Esquilo había mostrado esa predisposición moral a cometer nuevos crímenes. Pero el fin de la tragedia griega consiste en extraer de la representación del pecado la, exigencia de una purificación redentora: en este sentido, es productora de *κάθαρσις*. Así, en el *Gorgias*, al relatar el mito órfico del juicio del alma desnuda ante el juez, Eaco o Radamante, quienes la examinan en su interioridad más íntima manifiesta que únicamente una verdadera expiación de los pecados y una purificación interior pueden valerles el fallo absolutorio del "ciclo tremendo" y su ingreso en la familia de los dioses.³²

V. ANTÍGONA Y LA TENSIÓN ENTRE EL PRINCIPIO DIVINO Y LAS LEYES DE LA *πόλις*.

Pertenece esta tragedia al ciclo tebano por inspirarse en las leyendas de los reyes de Tebas. No era Sófocles el primero que llevaba al teatro las historias tebanas: el mito de los Labdácidas cumplía muy bien todas las exigencias de un tema dramático señalado por Aristóteles en su *Poética*.³³ Esta maldición familiar permanece en Sófocles como causa originaria, pero sólo en el trasfondo. Antígona cae como su última víctima, del mismo modo que Etéocles y Polinices en *Los Siete* de Esquilo. Sófocles hace participar a Antígona y a su antagonista Creonte, en la realización de su destino mediante el vigor de sus acciones mientras el coro no se cansa de hablar de la transgresión de la medida y de la participación de ambos en su desdicha. Canta el coro: " Porque aquellos cuya casa recibe una sacudida de los dioses, no queda calamidad que no caiga sobre su descendencia".³⁴

"Ahora yo mismo me dejo llevar fuera de lo debido".³⁵

Antígona se halla determinada por la naturaleza de su dolor, aún podríamos decir que está elegida para él, puesto que su dolor conciente

32. Platón, *Gorgias*, 79, 523 y ss.

33. Aristóteles, cap. 14, *passim*.

34. Sófocles: *Antígona*, v 584 y ss.

35. Sófocles: *Ibidem*, v 803.

se convierte en una nueva forma de nobleza. En el verso 449 Creonte le pregunta: “Y, así, ¿te atreviste a desobedecer las leyes?” Respondiéndole Antígona, en el verso 450 y ss.: “No era Zeus quien para mí las había promulgado, ni tampoco justicia, la compañera de los dioses infernales, ha impuesto esas leyes a los hombres ni creí yo que tus decretos tuvieran fuerza para borrar e invalidar las leyes divinas.

Aquí se presenta la tensión a la que hacemos referencia: para cumplir la ley no escrita y acatar el más sencillo deber fraternal rechaza con plena conciencia el decreto tiránico de Creonte, fundado en la fuerza del estado. “Así que para mí no es pena el alcanzar una muerte violenta: pero lo sería si quedara insepulto el cadáver de mi difunto hermano...”³⁶

En esta disyunción que presenta Sófocles se hace patente el trágico conflicto entre dos principios morales: ¿cuál de estos principios legales se debe seguir? ¿La ley del estado o la vigencia de las leyes eternas de la piedad contra las usurpaciones del mismo estado? El acento de la tragedia no se halla colocado sobre este problema general tan próximo a la sensibilidad de un poeta de la época de los sofistas, sino en la oposición entre las dos figuras capitales. Y aunque tratáramos de hablar de ὕβρις, de la falta de medida y de comprensión, estos conceptos no se hallan en el centro del texto, sino que vemos como tema medular el carácter ineludible que los dioses asignan a los hombres. El héroe de Sófocles se yergue en toda su altura como representante de esa grandeza humana que alcanza la ὄρετή más alta a través de la plena destrucción de su felicidad terrestre.

Así Tiresias acusa a Creonte de la desdicha de la ciudad cuando dice:

“Y esto sufre la ciudad por causa de tu determinación porque nuestros altares y hogares sagrados han sido invadidos por las aves y los perros que se han saciado en el cadáver del infeliz hijo de Edipo...”³⁷ Y más adelante anticipa la desgracia que ocurrirá en su propia familia: “... tú mismo tengas que dar un muerto de tus propias entrañas”³⁸ Y el coro, ante la duda de Creonte quien expresa: “...Y mi mente se agita en un mar de confusiones”³⁹, le aconseja “... corriendo saca a la muchacha de la subterránea prisión y prepara sepultura para el que yace insepulto.”⁴⁰

36. Sófocles: *ibídem* v 464 y ss.

37. Sófocles: *ibídem*, v 1017 y ss.

38. Sófocles: *ibídem*, v 1070.

39. Sófocles: *ibídem*, v 1098.

40. Sófocles, *ibídem*, p. 1102.

Retomamos con estos versos la noción incipiente en Esquilo, más clara ya en Sófocles, de la expiación: el deber cívico en el que Creonte se hace fuerte no debe prolongarse más allá de la vida mientras que, por el contrario, el amor familiar es una ley eterna, una ley no escrita que vale tanto en este mundo como en los reinos de Hades.

¿Qué saben los reyes de esta tierra del derecho que reina entre los muertos?

En el caso particular de Antígona, el amor fraternal ocupaba el primer lugar, ya que Polinices era el único y último sobreviviente de su raza: en este hermano exiliado ha concentrado ella todo su afecto y toda su esperanza. Y este afecto es así de cálido y la esperanza entraña tanta ansiedad pues su familia ha sufrido por largo tiempo los dolorosos sucesos que una fatalidad misteriosa ha hecho pesar sobre la raza entera.