

## Doctrina

# El fundamento del orden jurídico en Antígona de Sófocles

Siro M. A. De Martini

Académico titular de la Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Buenos Aires.



**SUMARIO:** I. El comienzo del día.— II. Las hermanas.— III. Del apresamiento a la muerte de Antígona.— IV. El fundamento del orden jurídico.— V. El fin de los labdácidas.

### I. El comienzo del día (\*)

Las “primeras luces de la madrugada” (1) van dejando atrás la noche de aquel día terrible. El día en que se enfrentaron argivos y tebanos y en las siete puertas se decidió la victoria de Tebas. El día en que mutuamente se dieron muerte Etéocles y Polinices, los últimos varones de la dinastía de los Labdácidas. El día o la noche, en fin, en que Creonte promulgó aquel malhadado edicto por el que dispuso la desigual suerte póstuma de los hermanos.

Las primeras luces de la madrugada anuncian la llegada de un nuevo día. Es el día en que se destruirá la íntima relación fraterna entre Antígona e Ismene. El día en que Antígona entregará su vida por piedad y por amor. El día en que la injusticia de Creonte provocará un desorden en la naturaleza, en la polis y en la vida de los hombres que concluirá en la peor de las desgracias. Este día será, de algún modo, el último día.

Antígona hace salir a Ismene fuera del palacio real. Necesita comunicarle la resolución de Creonte y su propia decisión. Debe hacerlo en la intimidad silenciosa del alba, donde nadie más pueda oírlo (2). Y también en la intimidad de amor de las hermanas, de las últimas sobrevivientes de la familia de Edipo (3). Pero, sobre todo, necesita saber quién es en verdad Ismene, qué destino está dispuesta a asumir (4).

“¡Oh, Ismene, mi propia hermana, de mi misma sangre!” son sus primeras palabras. Ismene nada sabe de la decisión de su tío, tirano reciente de Tebas. Antígona se la revela:

“Pues, ¿no ha considerado Creonte a nuestros hermanos, al uno digno de enterramiento y al otro indigno? A Eteocles, según

dicen, por considerarlo merecedor de ser tratado con justicia y según la costumbre, lo sepultó bajo tierra a fin de que resultara honrado por los muertos de allí abajo. En cuanto al cadáver de Polinices, muerto miserablemente, dicen que, en un edicto a los ciudadanos, ha hecho publicar que nadie le dé sepultura ni le llore, y que le dejen sin lamentos, sin enterramiento, como grato tesoro para las aves rapaces que avizoran por la satisfacción de cebarse.

Dicen que con tales decretos nos obliga Creonte a ti y a mí —sí, también a mí—, enfatiza Antígona personalizando la norma y anunciando quizás su rol protagónico. “Está prescrito —termina de revelar— que quien haga algo de esto reciba muerte por lapidación pública en la ciudad” (5).

El tema de la sepultura —en rigor, el castigo de dejar insepulto un cadáver— revestía para la cultura griega una extrema gravedad de múltiples consecuencias: implicaba ciertamente una deshonra terrena, pero, fundamentalmente, impedía al alma reposar en la vida ultraterrena en el reino de Hades (6). Además, el cadáver putrefacto envenenaría el aire y los animales —perros, aves de rapiña— muy probablemente mancharían con la carne arrancada al cuerpo la tierra y aun los altares de la polis (7).

Es decir, el edicto de Creonte decretaba un castigo sin final posible, que recaía sobre un muerto en su misteriosa vida ultraterrena y podía llegar a afectar a la comunidad toda. De esto debían conversar Ismene y Antígona en la soledad del alba.

### II. Las hermanas

Escribe Rocha Velasco que “en la muerte, los varones de la familia pasan nuevamen-

te al cuidado del seno femenino. Es un retorno al hogar, un retorno a la primigenia custodia femenina. Desde este punto de vista, los ritos de entierro son tarea particular de la mujer. Esta tarea le corresponde a la hermana, si no están presentes la madre o la esposa” (8).

Por eso, dice Steiner, el “acto de Antígona es el más sagrado que pueda cumplir una mujer” (9).

Esta reconocida obligación fraterna será el trasfondo sobre el que se desarrollará el diálogo —de extraordinaria intensidad— que mantendrán las hermanas.

Antígona ya ha tomado su decisión desde el instante mismo en que conoció el edicto promulgado por Creonte. Habrá de sepultar el cadáver de su hermano Polinices. Habrá de morir, entonces. Su único designio ahora es intentar convencer a Ismene para que la acompañe en su propósito. Se diría que ante el edicto de Creonte se ha conocido a sí misma. Ha conocido su ser y su destino. Se ha descubierto hecha para el amor a su hermano y para el cumplimiento de los sagrados mandatos de los dioses. Y, por lo tanto, se ha descubierta hecha para la muerte. Pero no la muerte de cualquier mortal, sino una muerte trágica, necesaria, inminente; a la cual la conducirán inexorable, gozosa y fatalmente cada uno de sus pasos. Una muerte quizás prevista y deseada por los dioses como una suerte de sacrificio necesario para restablecer el orden que la impiedad de Creonte quebrará en el mundo.

“Antígona —ha escrito Jaeger— se halla determinada por su naturaleza al dolor. Podríamos incluso decir que se halla elegida para él, puesto que su dolor consciente se convierte en una nueva forma de nobleza” (10).

Es cierto que en Antígona se contempla en su máxima expresión ese dolor que tiene la virtud de revelar al héroe su verdadera imagen, su yo más profundo y genuino (11). Por el dolor se conoció Edipo a sí mismo, pero Antígona se conoció a sí misma en el amor y, en él, supo que el dolor era inevitable.

Dicho de otro modo, Edipo y Creonte conocen la verdad de sí mismos en el dolor, Antígona vive en la verdad. Nada se le revela. Lo sabe. Se conoce a sí misma y, en ese conocimiento, descubre y asume su destino (12). Irremediablemente trágico, doloroso, heroico, solitario. Pero, a la vez, bello y justo. “Yo lo enterraré, le dice a su hermana, hermoso será morir haciéndolo” (13).

Luego de anunciarle la pena que sufrirá quien desobedezca el edicto de Creonte, Antígona interpela con dureza a Ismene: “Así están las cosas, y podrás mostrar pronto si eres por naturaleza bien nacida, o si, aunque de noble linaje, eres cobarde” (14).

Difícil, además de innecesario, sería juzgar la decisión de Ismene de no acompañar a su hermana en la empresa. Su argumento, ampliamente reiterado, es que sepultar a Polinices es una tarea imposible (15). En rigor, no parece que haya un desacuerdo sobre la posibilidad, sino acerca del modo de actuar ante ella. Ambas saben de su obligación fraterna, ambas saben que dar sepultura a un muerto es una norma divina. Antígona dice que no hacerlo sería un delito de traición a los dioses (16). Ismene pide indulgencia a los dioses, porque actúa coaccionada. Antígona está dispuesta a morir aun sabiendo que fracasará. Ismene, no.

Pero unas pocas horas más tarde, también a Ismene la moverá el amor y se

### Especial para La Ley. Derechos reservados (Ley 11.723)

(\*) La presente comunicación corresponde a la sesión plenaria de la Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Buenos Aires del 11 de noviembre de 2021 realizada por la plataforma Zoom.

(1) Descripción de la escena antes del comienzo de la obra. SÓFOCLES, “Antígona” en Sófocles, “Tragedias”, Gredos, Madrid, 1982. Salvo que se diga otra cosa, utilizaremos esta traducción de Asella Alamillo.

(2) V.18.

(3) “Cuando Antígona habla de las aflicciones que Zeus desencadena y desencadenará sobre nosotras dos” emplea el número dual. Este es un accidente gramatical de uso común en el coloquio, como lo sabemos por Aris-

tófanes: aparece en las desinencias de los verbos, nombres sustantivos y adjetivos cuando se trata de dos sujetos designados o cualificados. Nosotros no podemos reproducir en nuestras lenguas este particular instrumento lingüístico. Y sin embargo es fundamental”, STEINER, George, “Antígonas”. Ed Gedisa, Barcelona, 1991, p. 164. Ver también sobre la utilización del dual en la obra, Prada García, Aurelio de: Las cabezas de la justicia: ¿“Antígona-Ismena”? ¿“Antígona e Ismena”? ¿“Antígona-”?, ¿“-Ismena”? En *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* N° 57, julio-diciembre, 2017, ps. 413-431.

(4) Comenta PRADA GARCÍA, en op. cit., p. 415: “resulta especialmente llamativa en el caso de *Ismena*, la hermana de Antígona, que ha de enfrentarse con el mis-

mo problema, y tiene, por tanto, la oportunidad de convertirse en protagonista junto con ella, cambiando así el título mismo de la obra e, incluso, el propio carácter trágico del texto, así como el planteamiento inicial de la controversia iusnaturalismo/positivismo”

(5) V.21 y ss.

(6) GARCÍA HUIDOBRO, Joaquín, “Antígona: el descubrimiento del límite”, *Revista Persona y Derecho* N° 39 (1998), Universidad de Navarra, p. 87.

(7) ROCHA VELASCO, Omar, “Reverberaciones de la Antígona de Sófocles en Jacques Lacan y Wolfgang Goethe”, *Revista Ciencia y Cultura* n° 25, La Paz (noviembre 2010), apartado 3.

(8) *Ibidem*.

(9) STEINER, G., ob. cit., p. 37.

(10) JAEGER, Werner, “*Paideia*: los ideales de la cultura griega”, FCE, 1968, p. 259.

(11) SANTAMARÍA, Ana Laura, “Ética y tragedia. De la conciencia de lo irremediable a la convicción de lo posible: el caso Antígona”. En <http://itesm.academia.edu> > AnaLauraSantamaría

(12) STEINER, G., ob. cit., p.76.

(13) V. 71.

(14) V. 38/39.

(15) GARCÍA HUIDOBRO, Joaquín, ob. cit., p. 88. Ver v.39/40, 68, 78/79, 90, 93.

(16) V. 46/46.

ofrecerá a la muerte. Será el amor por Antígona —unido al deseo de honrar tardíamente a Polinices—, será quizás también la presentida soledad ante la muerte inminente de su hermana, pero lo cierto es que Ismene intentará correr la misma suerte que Antígona. Esta se opondrá de modo terminante: “no te lo permitiré Dike” (17). La alusión a la justicia encierra la idea de que no hay justicia sin verdad. E Ismene no ha participado en el intento de enterrar a Polinices. Hay tal vez otra razón, en este caso de orden podríamos decir ontológico: Ismene había ya revelado su ser, y los consiguientes límites de su destino, en su decisión primera. “Sé tú como te parezca” (18) le había dicho Antígona cuando la relación entre ambas se había roto. Ahora, ante el gemido suplicante de Ismene: “¡Ay de mí, desgraciada! ¿Y no alcanzaré tu destino?”, Antígona se limitará a responder: “Tú has elegido vivir y yo morir” (19).

Concluido el Prólogo, en esos iniciales 99 versos, se puede decir que todo está planteado: la opuesta suerte de los cadáveres, la existencia de una norma superior a toda disposición humana, la obligación de cumplir las normas de los dioses, y la decisión de Antígona de morir acatándolas menos por deber que por amor.

### III. Del apresamiento a la muerte de Antígona

#### III.1. Las leyes de los dioses

Creonte tenía sus razones. Etéocles era un héroe: había perdido la vida en la defensa de su patria. Polinices, su hermano, —y más allá de los fundamentos que podía tener para ocupar el trono— era un traidor. Un principio intuitivo de justicia parece impedir que se los trate a los dos del mismo modo. Existía la idea, acuñada en luchas de tiempos pasados, conceptualizada luego por los pitagóricos, de que la igualdad es una de las caras de la justicia (20). Quizás la principal. Creonte mismo se encarga de puntualizar la razón por la cual ha ordenado dejar insepulto a Polinices:

“a Polinices, que en su vuelta como desterrado quiso incendiar completamente su tierra patria y a las deidades de su raza, además de alimentarse de la sangre de los suyos, y quiso llevárselos en cautiverio, respecto a este ha sido ordenado por un heraldo a esta ciudad que ninguno le tribute los honores postreros con un enterramiento, ni le llore. Que se le deje sin sepultura y que su cuerpo sea pasto de las aves de rapiña y de los perros, y ultraje para la vista. Tal es mi propósito, y nunca por mi parte los malvados estarán por delante de los justos en lo que a honra se refiere” (21).

A Creonte le resulta inimaginable que los dioses puedan no estar de acuerdo con este

criterio de justicia. Cuando se le plantea la posibilidad, así sea como mera conjetura, de que hayan intervenido los dioses en la primera violación de su norma, el gobernante “acude a argumentos de carácter racionalista: de una parte, es (humanamente) impensable que los dioses quieran que se honre a los malvados; de otra, es imposible que los hombres logremos afectar u ofender a los dioses (22).

Pero pronto se entera de que su prohibición ha sido violada.

Probablemente durante la noche (23), Antígona había esparcido polvo sobre el cuerpo de Polinices e iniciado los ritos funerarios (24). Desbaratada su obra por los guardianes, lo intenta por segunda vez y es apresada. Entonces Antígona es llevada ante Creonte. Tras unas pocas palabras y al preguntarle el tirano cómo es que se había atrevido a transgredir sus decretos, Antígona da la respuesta que por siglos ha sido estudiada, discutida, citada por filósofos y poetas:

“No fue Zeus el que los ha mandado publicar, ni la Justicia que vive con los dioses de abajo la que fijó tales leyes para los hombres. No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Estas no son de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de dónde surgieron.

No iba yo a obtener castigo por ellas de parte de los dioses por miedo a la intención de hombre alguno. Sabía que iba a morir, ¿cómo no?, aun cuando tú no lo hubieras hecho pregonar. Y si muero antes de tiempo, yo lo llamo ganancia. Porque quien, como yo, viva entre desgracias sin cuento, ¿cómo no va a obtener provecho al morir? Así, a mí no me supone pesar alcanzar este destino. Por el contrario, si hubiera consentido que el cadáver del que ha nacido de mi madre estuviera insepulto, entonces sí sentiría pesar. Ahora, en cambio, no me aflijo” (25).

Las palabras con las que comienza el parlamento son quizás las más importantes y decisivas en orden al tema que nos interesa analizar en este artículo: las leyes humanas deben fundarse en un orden superior del cual reciben toda su validez. Se trata de un orden de justicia (dike) que el hombre ha recibido de los dioses, y conoce, y que no puede transgredir. No se trata, parece decir Antígona, de una oposición (26) entre la ley divina y la ley humana, sino entre la ley justa y verdadera y el mero abuso de poder bajo apariencia de ley. De algún modo, bajo el aspecto de una rebelión (27), Antígona cumple la ley. La única ley que era tal y que, por ello, debía obedecer. Antígona estaba decidida a acatar la ley de los dioses —la hubiera cumplido aun si el tirano no hubiera sancionado su injusto edicto— y, en rigor, lo

que hace Creonte es poner un obstáculo que lleva a que la consecuencia del cumplimiento de la ley sea la muerte.

Estamos ante la afirmación de la existencia y vigencia de leyes no escritas (ágrapta nómina) de origen divino. Leyes inquebrantables, es decir, constitutivamente inviolables. Su estabilidad y, por tanto, inmutabilidad (28), se ve reforzada por la idea de que existen desde siempre. Está fuera de las posibilidades humanas el conocer si ese “de siempre” puede, sin embargo, tener algún principio y por eso, tal vez, nuestra heroína agrega “y nadie sabe de dónde surgieron”.

El dinámico y fascinante diálogo que sostiene Antígona con Creonte en los versos 507 a 525, nos muestra la actitud de Antígona frente a la vigencia de estas leyes no escritas. Vale la pena citar su parte central (29):

“Antígona: No considero nada vergonzoso honrar a los hermanos.

Creonte: ¿No era también hermano el que murió del otro lado?

Antígona: Hermano de la misma madre y del mismo padre.

Creonte: ¿Y cómo es que honras a este con impío agradecimiento para aquel?

Antígona: No confirmara eso el que ha muerto.

Creonte: Si, si le das honra por igual que al impío.

Antígona: No era un siervo, sino su hermano, el que murió.

Creonte: Por querer asolar esta tierra. El otro, enfrente, la defendía.

Antígona: Hades, sin embargo, desea leyes iguales.

Creonte: Pero no que el bueno obtenga lo mismo que el malvado.

Antígona: ¿Quién sabe si allá abajo estas cosas son las piadosas?”

Antígona se para frente a la muerte y se rinde ante su misterio. Ella solo sabe que los dioses quieren que entierre a su hermano. Puede llamar la atención que Antígona ni siquiera ponga en cuestión los crímenes por los cuales Creonte dice que Polinices no merece sepultura (30). No pretende justificar los actos que Polinices realizó en este mundo, tampoco afirma que a los dioses les resulten indiferentes (“¿Quién sabe si allá abajo estas cosas son las piadosas?”), sencillamente no sabe (31). Sabe, sí, que la ley de los dioses no prevé excepciones e instantáneamente comprende y reclama el principio de igualdad ante la muerte: lo

que es justo para Etéocles, también lo es para Polinices (32).

#### III.2. La manifestación cósmica de la injusticia

En un plano teórico de análisis podrían plantearse las razones de ambos protagonistas como argumentos en torno al conflicto entre derecho natural y derecho positivo (33) o, aun, sobre el concepto de justicia. Pero ello implicaría una mera instrumentalización de la tragedia. En la obra hay solo una inicial y aparente confrontación de ideas luego, la obra por sí misma, demostrará la verdad moral de Antígona. Y lo hará del modo en que lo hacen las tragedias: a través de la desgracia y del dolor.

Por una parte, antes o después, todos reconocen la existencia y vigor de las leyes no escritas que mandan enterrar también a Polinices: el Coro (34), Tiresias (35), Hemón (36) y los ciudadanos que hacen oír su voz a través de él. Y Creonte mismo, sobre el final de la trama, cuando arrepentido aún cree que la tragedia puede evitarse, exclama: “Temo que lo mejor sea cumplir las leyes establecidas por los dioses mientras dure la vida” (37).

Por otra parte —y esto es, sin dudas, lo decisivo— los dioses demostrarán la entidad y magnitud de la injusticia de Creonte.

Luego del breve juicio que siguió al apresamiento, Creonte resuelve el modo en que ha de morir Antígona:

“La llevaré allí donde la huella de los hombres esté ausente y la ocultaré viva en una pétrea caverna, ofreciéndole el alimento justo, para que sirva de expiación sin que la ciudad entera quede contaminada. Así, si suplica a Hades —único de los dioses a quien venera—, alcanzará el no morir, o se dará cuenta, por lo menos en ese momento, que es trabajo inútil ser respetuoso con los asuntos del Hades” (38).

Creonte modifica así el tipo de muerte que debía sufrir el culpable de transgredir la prohibición. El edicto establecía la lapidación, ahora —comenta Alamillo (39)— “vemos que ha cambiado la decisión por la de dejarla morir de inanición, para evitar la violencia física y hacer que la muerte tuviera el aspecto de algo natural y no obra de un hombre”.

Pero este propósito lo presenta en el contexto de otra grave y burlona impiedad: el encierro en la caverna tiene también la finalidad de mostrarle a Antígona “que es trabajo inútil ser respetuoso con los asuntos del Hades”.

Será, como siempre, Tiresias —“el sagrado adivino, el único de los mortales en quien la verdad es innata” (40)— quien le revelará a Creonte la dimensión y consecuencias del crimen que ha cometido.

(17) V.538

(18) V.71.

(19) V. 554/555.

(20) JAEGER, Werner, ob. cit., p. 107.

(21) V. 200 y ss. La cuestión de prohibir la sepultura de un cadáver como castigo por lo que la persona había hecho en vida, se había planteado y se plantearía en la vida, la poesía y la filosofía griega. El mismo Sófocles lo había expuesto en la tragedia *Áyax*. En una consideración literaria interesante en torno a la vigencia efectiva de esta ley divina, en *Suplicantes* de Eurípides, *Etra* dice que violar el deber de dar sepultura a los muertos supone transgredir “las leyes de toda la Hélade” (MAGOJA, Eduardo Esteban, “Derecho, justicia y la representación del *nómos* griego en el ciclo tebano de Sófocles”, *Revista Jurídica de Buenos Aires*, Año 42, número 94, 2017, p. 224). Platón, en cambio, prevé una ley por la que, a los autores de ciertos delitos, luego de ejecutárselos, habrá

de impedirles el acceso al otro mundo dejándolos sin sepultura. Jenofonte cita una ley por la cual los traidores no debían ser sepultados en suelo ateniense; y Plutarco atribuye a Solón una ley que prohibía “a los hombres hablar mal de los muertos”. Es piadoso, sostenía Solón, considerar a los muertos como sagrados (estos últimos tres casos, cit. por STEINER, G., ob. cit., ps. 97/98).

(22) GARCÍA HUIDOBRO, Joaquín, ob. cit., p. 96.

(23) Ignacio Errandonea resume en “La ‘Antígona’ de Sófocles. Una revisión de su estructura dramática”, *Thesaurus*, t. XVI. Núm. 1 (1961), ps. 127/8, trabajos anteriores en los que desarrolla con sólidos argumentos la idea de que el primer intento de sepultar a Polinices tiene que haber ocurrido la noche previa al comienzo de la trama de Antígona.

(24) V. 245 y ss.

(25) V. 450/469.

(26) El tema de la oposición u oposiciones existen-

tes en la obra ha sido ampliamente desarrollado. Ver STEINER, G.: op. cit., p. 179 y ss.; un enfoque que demuestra los alcances del tema en SOARES, Lucas, “El proceso de oposición desarrollado en el fragmento 12 B 1 de Anaximandro, a la luz de su proyección en Antígona de Sófocles”, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, La Plata, 2002 (34), ps. 307/316.

(27) PIÑEROS LÓPEZ, Andrés Javier, “La lógica de la desobediencia de Antígona: la primacía de la escena ética” en <https://javeriana.academia.edu/AndrésPiñeros>.

(28) Ver PEPE, Laura, “Escribir las leyes, respetar las leyes no escritas”, *Revista Jurídica de Buenos Aires*, año 42, núm. 94, 2017, p. 47.

(29) Este breve diálogo termina con la magnífica autodefinición de Antígona: “No he sido hecha para el odio sino para el amor”.

(30) LENIS CASTAÑO, John Fredy, “La soledad del héroe trágico. Moral religiosa y decisión ética en Só-

focles”, *Lingüística y literatura*, n° 65, Universidad de Antioquia, Colombia, 2014, p. 149.

(31) JUNCO, Ethel, “El mandato del hermano: Antígona para la posmodernidad”, *Alpha* (Osorno) N° 48, julio 2019, p. 57

(32) HACK, Viviana, “¿De qué estás hablando, Antígona? Ley, decreto y justicia en el diálogo privado entre Antígona e Ismena”, <https://universidadcatolicadesantafe.academia.edu/Viv...>

(33) PRADA GARCÍA, A., ob. cit., p. 414.

(34) V 1270.

(35) V. 998/1090.

(36) V. 683-765.

(37) V. 1114.

(38) V. 774 y ss.

(39) En nota 39 de la edición que estamos siguiendo.

(40) *Edipo rey*, v. 299.



Ante todo, los signos visibles del trastorno se manifiestan en la naturaleza: los pájaros se despedazan sangrientamente entre sí, los sacrificios de fuego fracasan (41).

El pecado de Creonte ha contaminado la polis. Los altares públicos y privados están infectados por los restos de Polinices arrancados por las aves y los perros. Por ello, los dioses no aceptan súplicas ni sacrificios (42).

Con palabras difíciles, Tiresias termina por explicar la entidad precisa de la injusticia:

“Has arrojado al mundo de abajo a una criatura procedente del mundo de arriba, despiadadamente alojaste un alma viva en el interior de la tumba... luego despojaste a los dioses de bajo la tierra al mantener aquí un cuerpo muerto al aire libre, insepulto, no consagrado por los ritos y los cantos” (43).

Es decir, en palabras de Steiner, que “Creonte no ha cometido un crimen local, limitado... Ha invertido, de una manera que no parece posible para un hombre mortal, la cosmología de la vida y de la muerte... Antígona ha de “vivir muerta” bajo la tierra; Polinices ha de estar “muerto vivo” arriba... Antígona viva es arrojada a las tinieblas; Polinices muerto es dejado a la luz del sol para que se pudra y exhale pestífero hedor. Tiresias nos indica la doble naturaleza del crimen: Creonte contaminó tanto la luz como la oscuridad, tanto el día como la noche” (44).

### III.3. La muerte y las muertes

Sófocles es fiel heredero de una concepción de la justicia y el cosmos que proviene de los comienzos del pensamiento y de la poesía de los griegos (45). Los hombres pueden, de hecho, sobrepasar los límites que imponen la naturaleza de las cosas, pero deben pagar por ello. En sus excesos pueden quebrantar el orden, pero esta injusticia traerá aparejada, irremediable y merecidamente, sufrimiento, dolor y, a veces, si el orden no es restablecido, si no vuelve a imperar la justicia, la destrucción final. Edipo tuvo que ser desterrado para que Tebas no pereciera destruida por la peste. Ahora, Antígona debe morir. Morirá como víctima de una norma injusta; morirá, porque prefirió agradar a los dioses antes que a los hombres; morirá, quizás, como sacrificio destinado a aplacar la ira divina.

Creonte se arrepiente, quiere cumplir “las leyes establecidas por los dioses” (46). Pero es tarde y, más aún, es inútil. El mal ha sido consumado. La injusticia del tirano ha corrompido a toda la polis. Pero Creonte no es consciente aún de la dimensión cósmica de sus actos. Se apura en incinerar los destrozos que aún quedan de Polinices y en levantar un elevado túmulo de tierra.

En la gruta lo aguarda la desolación. Antígona se ha dado muerte a sí misma.

Pero no basta con la muerte de Antígona. Hemón, su hijo, se arroja contra él en su propósito de matar a quien condenó a su prometida. Falla en el intento por lo que, loco de furia, se entierra su propia espada. Muertos los dos, solo faltará que Eurídice, al enterarse de la suerte corrida por su hijo Hemón, también se suicide, deseándole desgracias a Creonte, su esposo, “asesino de sus hijos” (47).

## IV. El fundamento del orden jurídico

### IV.1. *Nómos y Dike*

Se ha dicho que el coro que canta la grandeza del hombre en el estásimo primero (48) (“Muchas cosas asombrosas existen y, con todo, nada más asombroso que el hombre”), sintetiza Antígona en su dimensión filosófica (49).

En efecto, luego de cantar al hombre que ha dominado la naturaleza y creado la civilización, el coro plantea que la habilidad y destreza para “ingeniar recursos, la encamina unas veces al mal, otras veces al bien” (50). De allí que será *hupsípolis*, esto es, estimado por la polis, quien sea capaz de entretejer (o respetar) “las leyes de la tierra y la justicia de los dioses a los que ha prestado juramento” (51).

En otros términos, lo que se plantea desde un principio en la Antígona de Sófocles es que el cometido fundamental del hombre en la polis —lo que es tanto como decir en su vida— consiste en armonizar los planos de la *dike* y el *nomos* (52): la ley humana y la justicia divina.

En el comienzo de la obra, al hacer Antígona referencia al modo en que se ha honrado a Etéocles, dice que a este “por considerarlo merecedor de ser tratado con justicia y según la costumbre, lo sepultó bajo tierra a fin de que resultara honrado por los muertos de allí abajo”. Las palabras que se emplean son *dike* y *nomos*, traducido en este caso por Alamillo como *costumbre*, aunque quizás fuera más apropiado darle el sentido habitual de *ley*, es decir, que Etéocles había sido tratado según correspondía según la ley divina y la ley humana (53).

Ahora, ¿qué significa entretejer o respetar o armonizar el *nomos* con la *dike*? ¿Cuál es la relación entre ambos? Conviene que veamos primero cuál es el sentido de *dike* en la tragedia, para luego analizar el modo en que ambos aparecen vinculados.

Lo primero que se destaca en la obra es que *Dike* es una diosa. En los versos 450/1 se la cita como aquella que, junto con Zeus, tiene la potestad de dictar leyes para los hombres. Y, en lo que resultará decisivo para la tragedia, la norma que prohíbe sepultar a Polinices no solo no ha sido dictada por *Dike*, sino que es contraria a su voluntad (“No fue Zeus el que los ha mandado publicar, ni la Justicia que vive con los dioses de abajo la que fijó tales leyes para los hombres”). La

presentación de *Dike* como una diosa —y como una diosa poderosa—, directamente vinculada con la vida social y política de los hombres, se la debemos a Hesíodo, quien seguramente no hizo más que recoger poéticamente lo que era creencia común del pueblo griego. En sus versos, *Dike* aparece como una hija de Zeus y Temis (54). Es decir, en palabras de Esteban Magoja, *Dike* posee “un *status* ontológico-cosmológico, y constituye una fuerza que subsiste por sí sola con plena realidad y densidad teológica” (55).

Esta referencia a lo divino se conserva en el uso de la palabra, y de sus derivados, en toda la tragedia. *Dike* hace siempre alusión a algo superior, a un bien o valor originariamente no humano. En otros términos, *dike* es una norma que los hombres hemos recibido, no creado, y que debemos procurar reconocer en la realidad misma de las cosas.

Magoja —siguiendo a Lloyd-Jones— afirma que *dike* no solo significa “justicia”, sino “el orden del universo” y, de su propio análisis de la obra, surge que “aquello que Sófocles quiere indicar mediante *dike* es tanto la idea de justicia como la de orden, un *logos* que estructura los acontecimientos mundanos y que opera como marco para el desarrollo de las acciones y su valoración” (56).

Se encuentra, en esta constatación, una continuidad con el extraordinario descubrimiento griego de la íntima vinculación entre *dike* y cosmos, justicia y orden, en el que *dike* se muestra como una clave para penetrar, conocer, mantener y, eventualmente, restablecer el orden de todo lo existente (57).

Este descubrimiento griego de un orden divino del universo (58), como también de las bases para afirmar la existencia de una vida que sobreviene a la muerte —tan presentes ambos en toda la obra—, es algo que trasciende la mera referencia a una concreta divinidad y que permite analizar los problemas y la posición de Antígona, con prescindencia del momento histórico en que la tragedia fue escrita.

Es habitual, y correcto, traducir la palabra *nomos* por ley, aunque corresponde aclarar que, muchas veces, el *nomos* abarca otros o todos los elementos normativos que regulan la vida de los hombres en la sociedad (59).

Sin dudas, hubo momentos en los que la palabra tuvo un sentido solo convencional, mero acuerdo o imposición de los hombres sin referencia a ningún orden objetivo o superior [y de ello es un buen ejemplo la concepción del sofista Trasímaco expuesta en el libro I de *La República* (60)], pero a lo largo del tiempo prevaleció un sentido y una concepción de la ley que la vinculaba con la justicia, de quien era expresión en el orden divino y humano (61). Buen ejemplo de esta íntima relación es la palabra *dikaioσύνη*, derivada de *dike* y entendida como la *virtud de la justicia*, la cual consis-

tía en el cumplimiento del *nomos* (62). Así aparece en la concepción aristotélica de la justicia legal.

“La ley, se ha dicho, garantiza la vigencia de un modelo en el cual el orden cósmico y divino se articula con el orden humano y lo fundamenta en complejas y variadas formas. Ese orden se encarna en la administración de la polis y establece reglas de comportamiento justas que no solo están ligadas con los asuntos divinos, sino también con las cuestiones humanas más simples y cotidianas” (63).

El *nomos* así entendido no era, entonces, una norma que dependiera del arbitrio de los hombres, sino algo que el legislador debía buscar en las profundidades del ser y luego expresar en lenguaje jurídico y político. “La ley es un descubrimiento de la realidad” escribirá un discípulo de Platón en el *Minos* (64), expresando de este modo el sentido profundo del *nomos*. Por ello, cuando en el mundo griego y, en nuestro caso en Antígona, se habla de leyes divinas no debería pensarse que estamos simplemente ante un modo de calificar una costumbre especialmente valorada por la comunidad (y por ello adjudicada a los dioses), sino ante el descubrimiento de un orden propio de las cosas humanas en cuya creación no ha intervenido el hombre.

*Antígona*, por tanto, es expresión de este sentido tradicional y profundo del *nomos* y de su necesaria vinculación con *dike*. Las palabras que Antígona dirige a Creonte como explicación de la necesidad de sus actos no dejan lugar a dudas. Por un lado, resalta la existencia de leyes no escritas (*ágrapha nómina*) de origen divino que los hombres deben acatar, por otro, nos dice que las leyes humanas deben ser expresión de las divinas, esto es, de *dike*, y que en esta reside la fuente de su validez.

Habría que detenerse a reflexionar y enfatizar el sentido de esto último que hemos dicho. La afirmación de la existencia de dos clases de leyes —las divinas y las humanas— no deben llevarnos a pensar que se trata de dos ámbitos separados (65). En efecto, si por un lado las leyes humanas deben ser expresión del orden divino designado como *dike*, por el otro, las leyes divinas integran el orden jurídico de la polis. Eran, como expresa un Creonte ya arrepentido, *kathestótas nómous*, esto es, leyes establecidas o vigentes (66).

De algún modo entonces, puede decirse que Sófocles expresa poéticamente —y con singular profundidad— lo que en el campo de la filosofía había escrito Heráclito: “todas las leyes humanas son alimentadas por una [ley] divina” (67). Con su lógica consecuencia: toda injusticia es originariamente una *asébeia*, una impiedad (68).

### IV.2. La interpretación de Aristóteles

Creo que de lo que llevamos visto surge que en el cosmos que la Antígona de

(41) V. 1000 y ss.

(42) V. 1015/1022.

(43) La versión de Robert Fagles. Citado por STEINER, G., ob. cit., p. 217.

(44) P. 217.

(45) Ver HESÍODO, “Los trabajos y los días” en Hesíodo: “Obras y fragmentos”, Gredos, Madrid, 1978.

(46) V. 1114.

(47) V. 1305. En nota 76 de la edición que empleamos se dice que *Megareo*, el otro hijo de *Creonte* y *Eurídice*, fue sacrificado antes del combate para obtener la victoria de Tebas ante el asedio de los argivos.

(48) V. 331/375.

(49) PINKLER, Leandro, “El problema de la ley en la “Antígona” de Sófocles”, *Persona y Derecho*, 39

(1998), p. 169.

(50) V. 365.

(51) V.366/369. Alamillo traduce “respetando las leyes...”. Hemos preferido la alternativa “entretejiendo” que cita PINKLER en op. cit.

(52) PINKLER, L., ob. cit., p.171.

(53) HACK, Viviana, ob. cit., escribe: “Pallí Bonnet (1978) traduce νόμος como ‘ley’, mientras Asella Alamillo (2001) la considera ‘costumbre’. El *Greek-English Lexikon* de Liddel, Scott y Jones (1995) incluye *costume* entre los significados de νόμος, pero el contexto de la tragedia muestra que Antígona invoca otro νόμος, relacionado justamente con las divinidades subterráneas (τοῖς κάτω), por lo cual consideramos que resulta más apropiada su semantización como ‘ley’. De esta manera aparece en la

versión de Alemany Bolufer (1957:623), quien traducía “ley divina y humana”, en concordancia con el contexto”.

(54) Teogonía, 902.

(55) MAGOJA, E., ob. cit., p. 236.

(56) *Ibidem*, p. 231.

(57) JAEGER, Werner, ob. cit. p. 113.

(58) JAEGER, Werner, “Alabanza de la ley”, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982, p. 22.

(59) MAGOJA, E., ob. cit., p. 235.

(60) 338, c y ss.

(61) WOLF, Erik, “El origen de la ontología jurídica en el pensamiento griego”, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, 1965, t. I, p. 98, trata la necesaria vinculación del *nomos* con el *logos*.

(62) JAEGER, Werner, ob. cit., p. 109

(63) MAGOJA, E., ob. cit., p. 224. En p. 218 escribe “No considerar que la *dike* constituya uno de los elementos esenciales de toda ley humana es concebir la institución de manera errónea o desnaturalizarla. Si el *nomos* merece el título de ley es porque recoge también el orden de lo divino, el ritmo universal que gobierna los acontecimientos cósmicos”.

(64) *Minos*, 317 d.

(65) MAGOJA, E., ob. cit., p. 217.

(66) V. 1113. Como “vigentes” trad. PEPE, Laura, ob. cit., p. 47.

(67) Frag. 114

(68) PINKLER, L., ob. cit., p. 170.

Sófocles se afirma y justifica que las leyes hechas por los hombres tienen su fundamento y límites en *dike*, la justicia, la cual se expresa a través de leyes no escritas.

Estas leyes no escritas, de origen divino, no son una instancia metajurídica, sino que integran el orden jurídico como su parte central y, según dijimos, fundante.

Unos ciento veinte años después del exitoso estreno de *Antígona*, Aristóteles —en su *Retórica*— pone el entierro de Polinices como ejemplo de aquello que es justo por naturaleza (*fiſei dikaion*). Se refiere allí a “la *Antígona* de Sófocles al decir que es justo enterrar a Polinices, aunque esté prohibido, porque es justo por naturaleza” (69).

El texto se encuentra en una división que hace Aristóteles entre la ley particular y la ley general, “siendo la particular la que cada comunidad ha determinado para sí misma, bien sea no escrita o escrita, y la general, la que va de acuerdo con la naturaleza” (70). Más adelante, en una singular comparación entre la equidad y la ley general, señala a la inmutabilidad como propia de lo que es justo por naturaleza. Escribe allí que lo equitativo “permanece siempre y nunca cambia, como tampoco la ley general (pues es conforme a la naturaleza)” (71), y ejemplifica nuevamente con las palabras de *Antígona* en cuanto que las leyes no escritas no son de ahora ni de ayer, sino de siempre.

Podría quizás objetarse que Sófocles no habla de leyes justas por naturaleza, sino de las leyes de los dioses. Pero no se puede pretender que nuestro autor encarara disquisiciones filosóficas en una obra maestra de la literatura universal. Sófocles es un poeta, no un filósofo, y así y todo ha sabido expresar —con no poco detalle— en imágenes, personajes y diálogos cargados de pasión y belleza, toda la tradición griega en lo relativo a *dike* y *nómos* y su íntima y fructífera relación.

Por supuesto, no es la cuestión de los dioses (ni sus nombres) lo que más nos interesa —ya que es claro que nosotros sabemos que Zeus y *Dike* no son dioses e ignoramos el grado de fe que en su divinidad el mismo Sófocles tuvo—, sino la apelación a un orden divino, a la existencia de normas que no han sido creadas por los hombres, y la constatación de que la violación de este orden, de esta realidad recibida, trae necesariamente aparejada la desgracia para la sociedad política y los hombres que la integran. Y es esta la verdad que expresa la *Antígona* de Sófocles y que Aristóteles estudia.

En otras palabras, la idea frente a la cual nos encontramos es que las leyes no escritas de los dioses son justas por naturaleza.

Ahora, si queremos saber cuál es el significado preciso de lo justo por naturaleza que Aristóteles ha visto encarnado en las palabras y hechos de la *Antígona* de Sófocles, debemos abandonar la *Retórica* y recurrir al libro V de la *Ética Nicomachea*.

En este, tras estudiar lo justo en general (o absolutamente justo), Aristóteles explica qué es lo justo político o sea “lo justo entre los asociados para la suficiencia de la vida, y que son libres e iguales” (72). Luego escribe: “De lo justo político una parte es natural, otra legal. Natural es lo que en todas partes tiene la misma fuerza y no depende de nuestra aprobación o desaprobación” (73).

Comencemos por la caracterización de lo justo natural, para luego reflexionar sobre el modo en que realiza la distinción.

*Justo natural*, dice en primer término, “es lo que en todas partes tiene la misma fuerza”. Vale decir que su primera nota es su *universalidad*. Al comentar este texto, Santo Tomás de Aquino dice que, según su efecto o virtualidad, lo justo natural es aquello que en todas partes tiene el mismo poder y fuerza para inducir al bien y para apartar del mal. Lo cual sucede, agrega, porque la naturaleza —que es la causa de lo justo natural— es la misma en todas partes en todos” (74).

Creo que a esta característica se refiere *Antígona* al decir que hay leyes, las leyes no escritas de los dioses, que han sido instituidas para todos los hombres (“No fue Zeus el que los ha mandado publicar, ni la Justicia que vive con los dioses de abajo la que fijó tales leyes para los hombres”), y que gozan de estabilidad e inmutabilidad: “no son de hoy ni de ayer, sino de siempre”.

La segunda característica de lo justo natural es que “no depende de nuestra aprobación o desaprobación”. Vale decir, que es objetivo. Pero, además y sobre todo, esta caracterización muestra que lo justo natural está por encima de los hombres, es algo que les ha sido dado y, por tanto, que no depende de su parecer ni de su voluntad. Santo Tomás comenta: “muestra lo justo natural según su causa, cuando dice que dicho *justo natural* no consiste en lo que a uno le parece o no le parece, es decir, no se origina a partir de alguna opinión humana sino de la naturaleza”. Y luego explicita que se trata de “ciertos principios naturalmente conocidos, a modo

de principios indemostrables —propios del orden operativo— y (de) lo que está próximo a ellos, tales como que hay que evitar el mal, que nadie debe ser dañado injustamente, que no hay que robar y otros similares” (75).

Vemos, pues, que el Aquinate explica lo justo natural como lo que en otro lugar de su obra llama *ley natural*, es decir, la participación de la ley eterna en la criatura racional (76).

Con singular fuerza e ironía expresa *Antígona* esta segunda característica de *dike* cuando dice: “No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses”.

Conviene volver ahora al principio de la división de lo justo político. El texto es: “De lo justo político una parte es natural, otra legal”. Lo justo político según habíamos visto, es “lo justo entre los asociados para la suficiencia de la vida”. Vale decir, lo justo concreto, lo justo que regula la vida social de la polis. En términos actuales: el *orden jurídico*. Y bien, lo que nos dice aquí Aristóteles es que lo justo natural es parte integrante del orden jurídico y, dadas sus características, su base y fundamento. Es lo mismo que encontramos en *Antígona* bajo la expresión *kathestótas nomous*: las leyes de los dioses son leyes establecidas o vigentes.

#### V. El fin de los labdácidas

*Antígona* ha muerto. Ha marchado hacia su fin atravesada por la angustia y el dolor. Lloro por ir a la tumba virgen (77), sin bodas (78) y sin conocer la maternidad (79). Su fortaleza, su decisión, la certeza de estar cumpliendo con su deber no pueden evitar la inmensidad de su sufrimiento.

“Vedme, ¡oh ciudadanos de la tierra patria!, recorrer el postrer camino y dirigir la última mirada a la claridad del sol. Nunca habrá otra vez” (80).

*Antígona* desaparecerá de la faz de la tierra y con ello se habrá consumado la maldición que pesaba sobre la casa de Lábdaco.

Canta el coro: “Veo que desde antiguo las desgracias de la casa de los Labdácidas se precipitan sobre las desgracias de los que han muerto, y ninguna generación libera a la raza, sino que alguna deidad las aniquila y no les deja tregua” (81). Layo, Edipo, Étocles y Polinices. Y ahora *Antígona*.

Solo que *Antígona* es la única que muere por cumplir la sagrada ley de los dioses. Su abuelo, su padre, sus hermanos, en todos

ellos había una culpa; el mismo Edipo —el sufriente por excelencia— aun sin tener conciencia de la dimensión de sus actos, encarna una monstruosa injusticia que debe ser eliminada. Únicamente *Antígona* tiene un destino glorioso. Quizás sea porque solo ella en su entidad deslumbrante, en su elección de la muerte por amor y por piedad, fue creación pura de Sófocles.

Todas las obras que conocemos, vinculadas con el linaje de los Labdácidas (82), hunden sus orígenes en antiguos mitos que los poetas recrean, modifican, alteran. Pero la historia de *Antígona* no tiene precedentes. Solo al final de *Siete contra Tebas*, ante el decreto de las autoridades de la ciudad (transmitido por el heraldo) de no dar sepultura al traidor, *Antígona* se declara dispuesta a dársela. Pero puede conjeturarse que ese pasaje no estaba en el original de Esquilo, sino que fue agregado posteriormente (83).

Quedará Ismene. La última de los labdácidas. Ella también amó y quiso acompañar a *Antígona* para morir juntas. Pero su destino había quedado sellado en aquel amanecer terrible. Su destino es vivir. Pero es una vida que se apaga. Ismene no tendrá futuro trágico ni literario. Reaparecerá en las recreaciones de la obra de Sófocles, pero su vida será siempre la sombra de su hermana.

*Antígona*, esa obra inagotable, llega a su fin. Creonte ha perdido su familia, su poder, su honor y, de algún modo, se ha perdido a sí mismo. Pide a sus esclavos: “sacadme cuanto antes, llevadme lejos, a mí que no soy nadie” (84). Él también, como *Antígona*, como Ismene, se ha conocido a sí mismo. Ha logrado penetrar el sagrado mandato que preside el oráculo de Delfos: *gnóthi seautón*, “conócete a ti mismo”. Y se ha encontrado con la nada. “Llevadme lejos, a mí que no soy nadie”. Ansía una muerte inmediata, pero Sófocles no se la concederá. Creonte ha contaminado la naturaleza, ha quebrado el orden divino del universo. Creonte, el impío, ha querido extender su poder al reino de los dioses. Ha querido, en su torpe osadía, violentar el límite misterioso que separa la vida de la muerte. No habrá paz para él. Está condenado a sufrir, sin consuelo posible, un largo día sin final.

Cita on line: TR LALEY AR/DOC/3453/2021

#### Más información

De Martini, Siro M. A., “La cuestión de la justicia en el Edipo Rey de Sófocles”, LA LEY, 2021-A, 152, LA LEY 07/01/2021, 1, TR LALEY AR/DOC/3877/2020

(83) V. 1005 y ss. Ver VILLAGRA DIEZ, Pedro, ob. cit., p. 107. El mismo Polinices aparece en *Edipo en Colono* (v.1410) pidiendo que se le tributen honras fúnebres, pero es la última obra de Sófocles muy posterior, por tanto a *Antígona*.

(84) V. 1325.

(69) 1373 b 10-1. Empleamos la edición de Alianza, Madrid, 2000. Traducción de Alberto Bernabé.

(70) 1373 b 6-11

(71) 1375 a 28-35.

(72) El texto corresponde a la traducción de Antonio Gómez Robledo. Porrúa, México, 1976, p. 66.

(73) Ídem, p. 67.

(74) Comentario de la *Ética a Nicómaco*, Ediciones CIAFIC, Bs. As., 1983. L V, lección XII, 1018.

(75) Íbidem.

(76) ST, I-II, 91, 2.

(77) V. 867.

(78) V. 876 y 917.

(79) V. 918.

(80) V. 808/10.

(81) V. 593/98.

(82) Ver VILLAGRA DIEZ, Pedro, “Recuperación y ampliación del mito de los labdácidas en *Antígona* de Sófocles. Su funcionalidad en la dinámica dramática”, *Synthesis*, Universidad Nacional de La Plata, Argentina, vol. 18, 2011, ps. 97-112

