

Dominación, resistencia y democracia de constestación. El entramado político de la *Antígona* de Sófocles¹

Philippe Gérard

Catedrático de las Facultés Universitaires Saint-Louis
(Bruselas)

Las reflexiones sobre la *Antígona* de Sófocles que me gustaría proponer en las páginas siguientes nos llevarán a examinar sus implicaciones de naturaleza política.

Abordar la tragedia de *Antígona* desde este ángulo se justifica en el hecho de que esta obra plantea indudablemente bastantes cuestiones de orden político. Así ocurre con la cuestión de los límites morales y religiosos de la legislación positiva y, más allá, del poder de las autoridades públicas, cuestión que suscita a su vez el problema del buen fundamento de las decisiones políticas y el de los modos de ejercicio del poder².

En su obra sobre la tragedia griega como arte político, Ch. Meier sugiere que abordando estas cuestiones, la tragedia ofrece a los atenienses del siglo v un instrumento de reflexión sobre los problemas éticos fundamentales que se planteaban a un grupo de ciudadanos que debía afrontar las responsabilidades y las incertidumbres de la autono-

¹ Exposición presentada el 10 de noviembre de 2000 en el coloquio *Antigone et la résistance civile*, organizado en Bruselas por la *Université Libre de Bruxelles*, las *Facultés Universitaires Saint-Louis* y el *Centre Européen de Civisme*. Traducción castellana de FERNANDO FALCÓN Y TELLA, del original francés: «Domination, résistance et démocratie de contestation. Les enjeux politiques de l'*Antigone* de Sophocle».

² Cf. Ch. MEIER: *De la tragédie grecque comme art politique* (trad. fr. de M. CARLIER), Paris, 1991, pp. 343-345.

mía democrática³. Sin duda estos problemas se planteaban sobre el fondo de las representaciones míticas y religiosas que estructuraban el universo cultural de los griegos y de las cuales nos encontramos separados por una distancia histórica que parece insalvable. Pero esta distancia es tal vez menos importante en el terreno político, en la medida en que algunos de nuestros conceptos, entre los que figura en primer lugar la democracia, tienen su origen en la experiencia de los griegos. Desde entonces podemos presumir que, pese a la diferencia de contexto histórico, la tragedia de *Antígona* conserva para nosotros un poder de cuestionar y aclarar que justifica el preguntarnos sobre su dimensión política.

I

Para desarrollar esto, tomaré como punto de partida el conflicto de normas que se manifiesta en la oposición entre Antígona y Creonte.

Este conflicto pone en juego, por un lado, el edicto (*kèrugma*) por el que Creonte prohíbe enterrar los restos del hermano de Antígona y por tanto usurpa el puesto a los ancianos de Tebas desde el comienzo de la obra (v. 194-206). Esta norma se califica de «ley», de *nomos*, a lo largo de toda la tragedia no solamente por parte de Creonte (v.449,481,663), sino también por Ismena (v. 59), por el coro (v.213) y por la propia Antígona (v. 847).

Es sabido que en el siglo v, sin duda en relación con las reformas de Clisthene y la llegada de la democracia, el término *nomos* se sustituye por el término *thesmos* para designar la ley positiva, resultado de la voluntad de las autoridades de la ciudad⁴. Desde entonces, la ley se ha podido beneficiar de las connotaciones positivas que se ad-

³ Cf. Ch. MEIER: *op. cit.*, pp. 56-57.

⁴ Ver al respecto, F. HEINIMANN: *Nomos und Physis*, Bâle, 1945, p. 72; M. OSTWALD: *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford, 1969; J. DE ROMILLY: *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, Paris, 1971, pp. 13-18.

hieren al término *nomos*, término que había sido utilizado con anterioridad para designar entre otras, el modo de existencia de una categoría de entes, las convenciones, las reglas o los usos inmemoriales de una comunidad, o sea, su constitución política, e incluso la ley divina⁵. Pero, por contrapartida, la aplicación del término *nomos* a la ley positiva hace aparecer ese *nomos* como expresión posible de una decisión del poder político, de un poder que en Atenas, se ejerce por las instituciones democráticas desde mediados del siglo V. Ahora bien, parece que, independientemente incluso de los riesgos de arbitrio que entraña⁶, una decisión tal no goza de una validez tan incontestable como la de las reglas inmemoriales que designaba anteriormente el término *nomos*⁷. De ahí el nacimiento de una interrogante sobre la fuerza obligatoria y la legitimidad de la ley, así como sobre la extensión del poder político, interrogante que es asumida por la tragedia antes de ser desarrollada en el siglo IV por el pensamiento filosófico.

Por el contrario, cuando es llevada para justificar su conducta ante Creonte, Antígona invoca por su parte otras normas: unas normas superiores, no escritas, incontestables, inmemoriales y de origen divino. Designadas con el término *nomina*, se trata de la especie de normas consuetudinarias o de usos tradicionales que definían los ritos fúnebres que se imponían a la familia para con sus miembros difuntos⁸. Ahora bien, Antígona reivindica en su beneficio una verdadera fuerza de derecho, en la medida en que, como ya he dicho⁹, ella recurre igualmente al término *nomos* para calificar a estas normas consuetudinarias, sancionadas por los dioses (v.452, 519).

⁵ Cf. HERACLITE: Fragment B 114.

⁶ Cf. Chr. MEIER: *op. cit.*, p. 243.

⁷ Cf. M. OSTWALD: *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*, Berkeley, 1986, p. 88.

⁸ Cf. C. M. BOWRA: *Sophoclean Tragedy*, Oxford, 1944, pp. 99-100; V. EHRENBURG: *Sophocles and Pericles*, Oxford, 1954, p. 29; B. M. W. KNOS: *The Heroic Temper. Studies in Sophoclean Tragedy*, Berkeley, 1964, pp. 97-98.

⁹ Cf. M. OSTWALD: *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law*, *op. cit.*, p. 152.

Así, la pertenencia común del edicto de Creonte y de las normas invocadas por Antígona a la categoría de «leyes» no hace sino agudizar la antinomia que les opone.

En apariencia al menos. Porque, para que tal antinomia se produzca, es por lo demás necesario que las normas incompatibles sean ambas válidas.

Sin duda esta cuestión de la validez no se plantea en lo que concierne al deber de piedad al que se somete Antígona. A los ojos de los griegos, en efecto, el deber de sepultura y, en general, los lazos familiares revestían un carácter sagrado.

Otra cosa ocurre con el edicto de Creonte.

Ciertamente, se pueden esgrimir muchos argumentos a favor de su validez aparente. Desde el punto de vista de la ley humana, y sin duda a los ojos del público ateniense, el edicto no debía parecer manifiestamente ilegal. Los testimonios de Jenofonte, Tucídides y Licurgo, nos muestran efectivamente que existió en el Derecho ateniense una ley que prohibía enterrar en suelo ático el cuerpo de aquellos que habían traicionado la ciudad¹⁰.

Es más, cuando expone sus principios de gobierno (v. 178-191), Creonte justifica su decreto apelando a argumentos que parecen aceptables. En tanto que dirigente de la ciudad, entiende que se destina a la felicidad de la comunidad rechazar los males que se dirigen contra ella y distinguir claramente entre los amigos y los enemigos de su país. Juzga en efecto necesario colocar la patria en un primer puesto en los afectos porque sabe que su propia vida depende de ello. Aunque sea un argumento común, estos principios son reflejo de compromisos legítimos por parte de quien está situado a la cabeza de la ciudad¹¹.

¹⁰ Cf. XENOPHON: *Helléniques*, I, 7, 22; THUCYDIDES: I, 138, 6; LYCURGO, *Contre Léocrate*, 113. Ver al respecto V. EHERENBERG: *Sophocles and Pericles*, op. cit., p. 29; S. BERNADETE: «A Reading of Sophocles'Antigone: I», en *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, 5, 1975, p. 174; Ch. SEGAL: *Tragedy and Civilization. An Interpretation of Sophocles*, Cambridge (Mass.), 1981, p. 161; M. OSTWALD, *From Popular Sovereignty*, op. cit., p. 151; Chr. MEIER: op. cit., p. 239.

¹¹ Cf. R. P. WINNINGTON-INGRAM: *Sophocles. An Interpretation*, Cambridge, 1980, p. 123..

En fin, la validez del edicto se puede justificar con argumentos de tipo religioso. Así Creonte invoca a Zeus, como garante de la seguridad de la ciudad (v. 184), afirmando que el castigo reservado a Polynice se justifica por el hecho de que este último había intentado destronar a los dioses de su divinidad e intentado incendiar sus templos (v. 284-287). Sin embargo, desde el punto de vista religioso en sí la validez del edicto podía ser puesta en duda. Al prohibir de manera absoluta dar a los restos de Polynice un sepultura edecuada, no solamente en el suelo de la ciudad sino incluso fuera de los muros de Tebas, el edicto podía aparecer como incompatible con las obligaciones religiosas que se imponían a la familia respecto a sus difuntos.

En un principio la validez del edicto es, por tanto, ambigua: suscita una duda que no puede recibir una respuesta inmediata y rotunda. No se sabe de que lado se encuentra el Derecho. Sólo el desarrollo de la tragedia permitirá resolver esta incertidumbre¹².

En el conflicto que opone la ley humana y la ley divina, no se puede, pues, determinar de golpe cuál de las dos debe predominar puesto que pueden esgrimirse argumentos válidos para justificar el carácter imperativo de una y otra¹³, lo que suscita un conflicto de deberes que se expresa, desde el comienzo de la pieza, en el dialogo entre Antígona e Ismena.

II

Ahora bien, el desarrollo y el asunto de la tragedia no permiten dudar de que, en definitiva, el edicto de Creonte representaba una medida excesiva y, en cuanto tal, desprovista de validez. Al ocuparse exclusivamente de los imperativos de orden y de seguridad de la ciudad, Creonte ha dejado de lado otras exigencias de legitimidad y, en

¹² Cf. M. BOWRA: *op. cit.*, pp. 67 y 78.

¹³ Cf. V. EHRENBURG: *Sophocles and Pericles, op. cit.*, p. 29.

particular, las derivadas de las obligaciones religiosas tradicionales que son inherentes a la piedad familiar. Al transgredir esas obligaciones, Creonte sobrepasa los límites del poder de un legislador humano.

Así, el castigo divino que golpea a Creonte al final de la pieza no puede ser interpretado sino como la retribución por el decreto abusivo que trataba de imponer a los habitantes de Tebas.

Creonte no puede escapar a la *némésis*, a la venganza de los dioses, aunque al final haya llegado a reconocer su error. La tragedia impone, en efecto, a Creonte un verdadero proceso de reconocimiento que le lleva a retractarse.

Este proceso es provocado por las resistencias y las puestas en guardia sucesivas a las que se somete la voluntad de Creonte¹⁴. Recordemos brevemente las mismas.

Desde la proclamación del edicto el coro testimonia ya una cierta reticencia¹⁵: incluso aunque reconozca a Creonte el derecho a dictar las medidas que quiera, el coro pre-texta su edad para evitar participar en la ejecución de esta decisión (v.216). Además, las aprehensiones, y sobre todo la ironía, del guardia que duda de informar a Creonte de la primera inhumación de Polynice levantan la cólera del jefe de Tebas. Antígona es pronto conducida ante él y reconoce que ha transgredido su prohibición. Aunque ella invoca las leyes divinas para justificar su acto. Creonte le reprocha su audacia. Aunque ella sea su sobrina y la prometida de su propio hijo, Creonte no duda en condenarla a muerte, así como a Ismena, a la que juzga igualmente como culpable.

Surge después Hemón, que intercede ante su padre en favor de Antígona. No obstante, las recomendaciones y las objeciones de su hijo no hacen sino aumentar la cólera de Creonte, que se opone sin miramientos a su derecho a dar-

¹⁴ Cf. C. M. BOWRA: *op. cit.*, p. 102 y ss; W. SCHADEWALDT, *Die Griechische Tragödie (Tübinger Vorlesungen, Bd 4)*, Francfort a.M., 1991, p. 230.

¹⁵ Cf. C. M. BOWRA: *op. cit.*, p. 83-84; R. P. WINNINGTON-INGRAM: *op. cit.*, p. 123; J. C. KAMERBEEK: *The Plays of Sophocles. Commentaries. Part III: The Antigone*, Leiden, 1978, pp. 12-13 y 68.

le consejos. Hemón se enfada, a su vez, y deja bruscamente a su padre, que le ha amenazado con hacer ejecutar a Antígona ante sus propios ojos. De todos modos, la intervención de Hemón marca el umbral del proceso de reconocimiento. Tras la marcha de su hijo, Creonte vuelve, en efecto, sobre sus decisiones: renuncia a castigar a Ismena y decide hacer emparedar viva a Antígona.

En fin, la intervención de Tiresias somete la voluntad de Creonte a la prueba más grande. Tiresias le revela los terribles desórdenes y la profanación que sus decisiones han significado. El adivino le invita a no obstinarse en su error y a dar muestras de sabiduría. Pero Creonte rechaza de nuevo este consejo, no sin antes poner en duda la rectitud de Tiresias. No le queda entonces al adivino más remedio que revelar a Creonte el castigo que le está destinado.

Sólo esta profecía parece hacer más flexible al jefe de Tebas. Ante el temor de la duda, Creonte se retracta: decide liberar a Antígona e inhumar a Polynice, llegando a confesar: «Lo mejor, lo digo con firmeza, es respetar hasta el final de los días las leyes establecidas» (v. 1113-1114).

Por las reacciones que suscitan de su parte, las resistencias sucesivas a las que se somete Creonte revelan su carácter. Así nos aparece como un dirigente autoritario, irritable, desconfiado, despectivo, vindicativo e incluso impío.

Pero si estos rasgos dan cuenta ya de la ceguera de Creonte, su error tiene su origen más bien en su concepción del poder que se opone a los argumentos de Hemón. La discusión entre Creonte y su hijo constituye sin duda el elemento político más significativo de la tragedia¹⁶.

Esta concepción presenta dos características.

En primer lugar, cuando su hijo le recuerda que «ninguna ciudad es el bien de un solo hombre» (v. 737), Creonte considera, por el contrario, que la ciudad pertenece a su jefe, a aquél que ostenta el poder (v. 738), y en consecuencia no puede dársele a él orden alguna (v. 734). Así, él con-

¹⁶ Cf. Chr. MEIER: *op. cit.*, p. 241.

cibe el poder como la propiedad de uno solo, frente a las convicciones que fundaban la democracia ateniense y que entrañaban la existencia de un poder común, equitativamente repartido entre los miembros de la ciudad¹⁷. Atribuyendo a Creonte esta reivindicación de un poder exclusivo, Sófocles le hace aparecer en situación contraria al principio de igualdad política que estaba en la base de la democracia ateniense. Es precisamente en nombre de este poder exclusivo como Creonte rechaza tener en cuenta la opinión pública, como Hemón y, antes que él, Antígona (v. 504-404, 409) le habían aconsejado. Y podemos presumir que es igualmente en nombre de este poder exclusivo por lo que considera a los ciudadanos como soldados disciplinados y obedientes.

Pero Creonte no reivindica solamente un poder exclusivo. Cuando afirma: «es a aquél que la ciudad ha situado a la cabeza a quien se debe obediencia, en las cosas más pequeñas, en lo que es justo, y en lo que no lo es» (v. 666-667)¹⁸, Creonte reivindica igualmente un poder sin límites. Tal como es formulada, esta tesis implica que las leyes humanas, en cuanto expresan la voluntad del soberano, pueden establecer normas que contradigan las exigencias de la justicia, sin cesar por ello de ser impuestas a los ciudadanos. Al adoptar tal posición, Creonte le da la razón a Antígona, que calificaba su poder de tiránico: «Pues es —entre otras— la ventaja de la tiranía que tiene el derecho a decir y a hacer exactamente lo que quiere» (v. 506-607).

Sin duda es en virtud de esta concepción del poder por lo que Creonte rechaza reconocer lo acertado de los conse-

¹⁷ V. sobre estas convicciones: J.-P. VERNANT: *Les origines de la pensée grecque*, 3ª ed. Paris. 1988, pp. 82 y 90 (a propósito de las reformas de Solón), 95-99 (sobre las reformas de Clísthène); M. HANSEN: *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène. Structure, principes et idéologie* (trad. fr. de S. BARDET y Ph. GAUTHIER), Paris, 1993, pp. 109-113, subrayando al respecto el valor central de la isègoria, del derecho a la igualdad de palabra en las asambleas políticas; Cl. MOSSE: *Politique et société en Grèce ancienne. Le «modèle athénien»*, Paris, 1995, pp. 84-85 (sobre la igualdad política).

¹⁸ Trad. fr. de P. MAZON, ligeramente modificada.

jos de su hijo cuando le recomendaba tener en cuenta la opinión de otros, dejarse instruir por ella y adaptar en consecuencia sus decisiones.

Además podemos presumir que las decisiones tomadas por Creonte derivan de su concepción del poder. Es en nombre del poder ilimitado y exclusivo que reivindica por lo que Creonte decidió tomar en consideración exclusivamente los imperativos de supervivencia de la ciudad y, en consecuencia, prohibir el entierro de Polynice. Así, Tiresias le reprocha haber cometido una primera injusticia al privar a un muerto de los ritos que le corresponden (v. 1070-1071). A esta primera injusticia hay que añadir una segunda: al decidir emparedar viva a Antígona, le ha infligido un castigo excesivo y ultrajante.

Por esas decisiones, Creonte ha transgredido los límites de su autoridad: por una parte, ha pretendido extender su poder al dominio de los muertos, que depende de los dioses; por otra, al condenar a su sobrina a una muerte cierta, ha ofendido a Zeus, en su función de divinidad protectora de la familia. Pese a su última retractación, Creonte no podrá escapar a la venganza divina. Así le estará reservado el ver a su hijo suicidarse ante sus ojos, tras haber intentado golpear a su padre con furor y desesperación. Eurydice a su vez se unirá a su hijo en la muerte voluntaria, tras haber acusado a Creonte.

III

Evoquemos ahora la figura de Antígona. Pese a que puede considerarse como reductora, la interpretación política ordinaria de la tragedia, que hace de Antígona el símbolo de la resistencia contra el arbitrio estatal, no está desprovista de razón. Hasta cierto punto, la actitud de Antígona puede ser analizada como un ejemplo de resistencia a la autoridad política y, más en concreto, de desobediencia civil o de objeción de conciencia.

En lo que concierne a la comparación entre la desobediencia civil, pueden reseñarse en efecto cuatro notas comparables¹⁹.

En primer lugar, es por motivos desinteresados por lo que Antígona decide transgredir el edicto de Creonte. Es, efectivamente para cumplir un deber superior por lo que actúa, y no —en apariencia al menos— para buscar una ventaja personal. Se trata de rendir a su hermano los honores que le correspondían y de respetar los ritos establecidos y sancionados por los dioses.

Por otro lado, el carácter desinteresado de Antígona se ve confirmado por su espíritu de sacrificio: ella acepta de antemano la sanción fatal que su acto de desobediencia civil llevará aparejada (v. 71-74 y ss., 497, 555).

Además, Antígona evita todo recurso a la violencia o a la fuerza para acometer su tarea: es con sus propias manos como cubre de tierra el cadáver de su hermano. Frente a los instrumentos de poder de que dispone Creonte, los medios que ella emplea son irrisorios.

En fin —y se trata aquí de un rasgo esencial— Antígona no pretende nunca actuar en secreto, sino que, por el contrario, decide otorgar a su acto la mayor publicidad posible. Así, junto a Ismena proclama por todas partes su propósito (v. 86-87). Y es sin ocultarse de los guardias como entierra el cuerpo de Polynice y procede a las libaciones requeridas. En fin, Antígona invoca la opinión de los ciudadanos de Tebas para justificar su acto. Antígona no solamente trata de realizar y de reivindicar su acción en la esfera pública, sino también de hacer testigos de la misma a la comunidad ciudadana. Dando muestra de su buena fe y de su carácter desinteresado, esta actitud parece implicar por su parte la voluntad de buscar en la opinión de la comunidad política una confirmación de la legitimidad de su acto. Pero, por razones a las que alu-

¹⁹ Ver sobre sus trazos distintivos y, en general, sobre los elementos característicos de la desobediencia civil: M. J. FALCÓN Y TELLA: *La desobediencia civil*, Madrid, 2000, pp. 26-75.

diré en un instante, esta confirmación no le será jamás otorgada.

La referencia a la desobediencia civil comporta, sin embargo, límites. La actuación de Antígona no tiene por objetivo el llevar a la autoridad a modificar una decisión considerada intolerable y, menos aún, se inscribe en un movimiento colectivo que persiga este fin.

El acto de Antígona se parece menos a la desobediencia civil, que mira a la modificación de una decisión pública tenida por inadmisibile, que a la objeción de conciencia, por la cual un individuo pretende sustraerse a tal decisión por convicciones éticas superiores, sin buscar, no obstante, su modificación cara a los demás. Por otra parte, la referencia a la objeción de conciencia da cuenta mejor de la soledad de Antígona, que pretende asumir sola la responsabilidad de su acto²⁰.

Sin embargo, el principal inconveniente de una interpretación en términos de desobediencia civil o de objeción de conciencia es que no dan cabida a la desesperación y, más aún, a la desmesura que caracterizan la actitud de Antígona y las cuales la hacen inquietante²¹. Es sin duda por estos rasgos por los que la heroína de Sófocles no deja de ejercer un poder de fascinación sobre nosotros. En efecto, el precio que Antígona está dispuesta a pagar por su desobediencia excede la medida común de la humanidad, sobre la que se pronuncia el coro.

La actitud de Antígona no implica solamente un espíritu de sacrificio que la conducirá a aceptar la perspectiva de un castigo extremo. Ella trae consigo un verdadero deseo de muerte que le hace verlo como una ventaja (v. 462), le conduce a renunciar desde el principio a la vida por ayudar a los difuntos (v. 559) y le hace aspirar a reunirse con sus padres en el mundo del más allá²². Y se puede considerar que esta aspiración a la muerte en Antígona, se

²⁰ Cf. B. M. W. KNOX: *op. cit.*, p. 32.

²¹ Cf. B. M. W. KNOX: *op. cit.*, pp. 23-24 sobre el carácter inquietante de los héroes de Sófocles en general.

²² Cf. R. P. WINNINGTON-INGRAM: *op. cit.*, p. 134.

alimenta de un deseo más profundo, relativo al incesto, hacia su hermano único e irremplazable²³.

Sin duda, Antígona no ignora que es instrumento del destino de Edipo, como testimonia, en la escena del cortejo (v. 806-882), la mediación que ella realiza sobre lo que le costará a él su fidelidad al destino de su padre²⁴. Pero las aspiraciones a las que me acabo de referir marcan con una ambigüedad fundamental la resistencia y la autonomía feroz de la heroína²⁵. En efecto, más allá de toda implicación política y jurídica, la resistencia al edicto de Creonte supone para Antígona una ruptura voluntaria con el tipo normal de vida. Ruptura, en primer lugar, en relación al imperativo de transmisión de la vida a través del matrimonio y la maternidad²⁶. Ruptura, después, en relación a los límites del compromiso de la vida cívica. Así, como sugiere Bernard Knox a la vista del célebre fragmento de la *Política* donde Aristóteles, cuando considera que sólo una bestia o un dios pueden vivir fuera de la ciudad²⁷, Antígona aparece como alguien que se resiste a los imperativos de la vida cívica. Igualmente podemos encontrar en la tragedia numerosos fragmentos en los que la heroína es comparada ya a un animal salvaje e intratable, ya a un ser similar a los dioses²⁸.

Así, lejos de ser únicamente quien se sacrifica por que sean respetados los ritos sagrados de la piedad familiar, Antígona pone en cuestión los principios de la civilización

²³ Cf. Th. C. W. OUDEMANS y A. P. M. H. LARDINOIS: *Tragic Ambiguity. Anthropology, Philosophy and Sophocles' Antigone*, Leiden, 1987, pp. 112-113; P. GUYOMARD: *La jouissance du tragique. Antigone, Lacan et le désir de l'analyste*, Paris, 1992, pp. 44-45 y 64.

²⁴ Ver al respecto J. BOLLACK: *La mort d'Antigone. La tragédie de Créon*, Paris, 1999, pp. 60 y ss.

²⁵ Así no parece posible considerar que, en la tragedia, el derecho se encuentre exclusivamente del lado de Antígona, como sostiene G. MÜLLER (cf. G. MÜLLER: *Sophokles. Antigone*, Heidelberg, 1967, p. 11: «Antigone hat ganz und gar recht, Kreon ganz und gar unrecht»).

²⁶ Cf. P. CUYOMARD: *op. cit.*, p. 64.

²⁷ Cf. B. M. W. KNOX: *op. cit.*, pp. 42-43; ARISTÓTELES: *Polít.*, I, 2, 1253a 25 y ss.

²⁸ Cf. Th. C. W. OUDEMANS y A. P. M. H. LARDINOIS: *op. cit.*, p. 22, destacan la ambigüedad de los héroes de los mitos tebanos, que participan a la vez de una supra- y de una infra-humanidad, de la divinidad y de la animalidad.

y del orden político, que su pasión le hace incapaz de aceptar.

Finalmente, si se tiene en cuenta la suerte fatal que es reservada a los dos protagonistas, no se puede uno alejar de la impresión de que Creonte y Antígona encarnan ambos formas de desafío y de desmesura que les conducen a su perdición. A la vista de la oda a las capacidades del hombre, puede considerarse que ni Creonte ni Antígona son capaces de integrarse en la ciudad. Ya que no están dispuestos a respetar, uno la justicia divina, el otro las leyes de su país, ni Creonte ni Antígona pueden acceder a una posición elevada en la ciudad. Estas condiciones, entre las cuales el respeto permite canalizar el poder formidable del hombre, participan sin duda de un orden equitativo o justo designado con el término *dikè*, del que depende la prosperidad de la ciudad y que reserva un castigo apropiado a aquellos que lo transgreden por su audacia excesiva²⁹. Así, del mismo modo que Creonte se verá sancionado por haber descubierto demasiado tarde las exigencias de la justicia (v. 1270), Antígona será acusada de haber desobedecido los cimientos de la justicia (v. 853-855)³⁰.

IV

Para terminar estas breves observaciones, me gustaría sugerir, a modo de hipótesis, que el destino trágico de Creonte y de Antígona puede igualmente ser interpretado como la consecuencia de una carencia de carácter político. ¿Acaso la tragedia no designa profundamente, adoptando de algún modo una vía negativa, los principios de una política democrática?

Si Creonte cree ostentar un poder exclusivo e ilimitado, si su actitud suscita como respuesta la resistencia feroz de Antígona y si, finalmente, este conflicto se salda con el

²⁹ Cf. V. EHRENBERG: *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, Leipzig, 1921, pp. 66 y 86.

³⁰ Cf. R. W. B. BURTON: *The Chorus in Sophocles' Tragedies*, Oxford, 1980, pp. 120-122.

aniquilamiento de ambos protagonistas, es porque Tebas no ofrece al poder otros modos de ejercicio y de control. Estas vías son sugeridas, me parece a mí, por los consejos de Hemón que, más que nunca, aparece como el doble positivo de su padre, pero también por Antígona en la medida en que los dos personajes se mantienen intransigentes. Cuando Creonte asimila su edicto a un mandato incuestionable que traduciría las exigencias de permanencia y de orden de la ciudad, cuando Antígona invoca normas superiores que considera indiscutibles, Hemón sugiere que la decisión política debe depender de una pluralidad de actores, que de lugar a una confrontación de puntos de vista y a un compromiso. ¿No implican las tesis de Hemón que el poder político deberá ejercerse según modalidades que conduzcan a los gobernantes a tener en cuenta los diversos criterios de decisión posibles y que permitan a las distintas corrientes de la opinión pública hacer escuchar su voz? Tales modalidades harían posible un control de las decisiones políticas permitiendo a los oponentes discutir sobre su buen fundamento, llevando a los gobernantes a modificar los casos rechazables, evitando todo abuso de poder. Las instituciones y los procedimientos que se requieren a tal fin figurarían sin duda entre los elementos indispensables de lo que podría llamarse, en la perspectiva del republicanismo cívico, por ejemplo³¹, una «democracia de protesta» que ofrece a los ciudadanos posibilidades suficientes de discusión, de control y de oposición.

Ahora bien, tal como aparece en la tragedia de *Antígona*, la ciudad está desprovista totalmente de instituciones y de procedimientos que permitan someter las decisiones públicas a la prueba de una discusión previa o de un control democrático. Cuando invocan la opinión de los habitantes de Tebas, Creonte, Antígona o Hemón no hacen sino poner de manifiesto esta ausencia. A falta de tales instituciones, la tragedia no ofrece a los protagonistas más que la perspectiva de un conflicto irresoluble, en el que

³¹ Cf. Ph. PETTIT: *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford, 1997, pp. 183-205.

sus pretensiones se oponen de manera irreductible y que conducirá a la derrota a cada uno de ellos.

Pero el aspecto político de la tragedia no consiste solamente en revelarnos, aunque sea de manera indirecta, la importancia de la posibilidad de debate y de protesta en democracia. La pieza nos lleva igualmente a considerar los límites. Concluiré mi exposición con una reflexión sobre el tema.

Sean cuales sean las posibilidades de debate y de protesta que ofrezca un régimen democrático, ello no implica que ciertas decisiones puedan ser consideradas por algunos como gravemente atentatorias a los intereses legítimos. Estas personas pueden verse tentadas a transgredir esas normas por razones de conciencia, o a organizar movimientos de desobediencia con el propósito de conducir a las autoridades a reconsiderar esas decisiones juzgadas intolerables.

Ahora bien, el castigo que azota a Creonte nos invita a preguntarnos por las reacciones que deben suscitar estas formas extremas de resistencia. Recordemos que la suerte reservada a Creonte no se justifica solamente en el edicto abusivo que ha proclamado, sino también por la sanción injusta que ha pronunciado contra Antígona. Sin duda la heroína no merecería tanto este castigo si su acto de rebelión no estuviese dirigido contra la decisión de un dirigente tiránico. Por el contrario, en un régimen democrático que ofrece a los ciudadanos posibilidades de participación reales, la objeción de conciencia y la desobediencia civil no son admisibles más que con carácter excepcional.

Dejando aparte estas reservas, hay que preguntarse, no obstante, por las condiciones en las que estas formas de resistencia podrían ser toleradas y, en cuanto tales, no entrañar sanciones para sus autores. El carácter desinteresado y la buena fe de estos últimos, el carácter justificado de sus convicciones, el equilibrio de los valores o de los derechos en presencia, la renuncia a la violencia, el respeto de las instituciones y de los procedimientos democráticos de decisión, a los cuales debe reservarse la última palabra desde que la resistencia ha permitido alertar a la opinión

pública: tales son, entre otros, los criterios que permitirán trazar los límites dentro de los cuales tales formas de resistencia podrían ser toleradas.

Así, aún hoy en día, la tragedia de Antígona nos permite medir la importancia de las posibilidades de discusión y de protesta que van estrechamente unidas a la democracia. Pero ello nos conduce igualmente a reflexionar sobre las posibilidades y los límites dentro de los cuales tales formas de resistencia podrían ser consideradas como tolerables. Desde este punto de vista, la tragedia nos invita a repensar uno de los retos que caracterizan precisamente a la democracia y que consiste en integrar la protesta dentro de la vida de la comunidad política.