



Tensiones entre el *oikos* y la *polis*. Una lectura sobre la invocación a los *agraphoi nomoi* en *Antígona*

María Di Muro Pellegrino

Universidad Católica Andrés Bello, Venezuela  

<https://dx.doi.org/10.5209/resf.97762>

Recibido: 05/09/2024 • Aceptado: 04/06/2025 • Publicado en línea: 25/02/2026

Resumen. El artículo toma como punto de partida la tradicional diatriba entre las leyes eternas y las leyes escritas en la *Antígona* de Sófocles. Siguiendo a Chiocchi (2020) y Nonet (2006), plantearemos en qué modo los ritos fúnebres ejecutados por Antígona podrían pensarse como simbólicos, aunque afirme seguir los *agraphoi nomoi*. Esto se propone por la coincidencia indiscernible entre su cumplimiento del deber como hermana y ciudadana, pero también por los impulsos de su afectividad y su deseo de muerte (Held, 1983; Fornaro, 2017). Es justo en este deseo donde los límites entre la *polis* y el *oikos* resultan confusos en la peculiar puesta en práctica de estos *agraphoi nomoi* (Loraux, 1997). Así, se discutirá sobre la condición de la *stasis* (Agamben, 2017) desde la que me pregunto si las acciones de Antígona pueden comprenderse a partir del cumplimiento de una ley universal o como la satisfacción de un deseo particular.

Palabras clave: *Antígona*; Sófocles; *agraphoi nomoi*; *stasis*; *polis*; *oikos*.

EN Tensions between the *oikos* and the *polis*. A reading on the invocation of the *agraphoi nomoi* in *Antigone*

Abstract. The article begins with the traditional debate between eternal laws and written laws in Sophocles' *Antigone*. Following Chiocchi (2020) and Nonet (2006), we will explore how Antigone's funeral rites can be seen as symbolic, even though she professes to follow the *agraphoi nomoi*. This idea stems from the indistinguishable overlap between her fulfillment of duty as both sister and citizen, as well as the impulses of her emotions and her desire for death (Held, 1983; Fornaro, 2017). It is precisely within this desire that the lines between *polis* and *oikos* become blurred in the unique enactment of these *agraphoi nomoi* (Loraux, 1997). Therefore, I will discuss the notion of *stasis* (Agamben, 2017) to question whether Antigone's actions can be interpreted as the fulfillment of a universal law or the satisfaction of a particular desire.

Keywords: *Antigone*; Sophocles; *agraphoi nomoi*; *stasis*; *polis*; *oikos*.

Sumario: 1. Ideas preliminares; 2. *Agraphoi nomoi*; 3. ¿Ley universal y deseo particular? El lugar de la *stasis*; 3.1. La segunda sepultura del cadáver; 3.2. Actuar de forma excepcional; 4. Conclusiones; 5. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Di Muro Pellegrino, M. "Tensiones entre el *oikos* y la *polis*. Una lectura sobre la invocación a los *agraphoi nomoi* en *Antígona*", *Revista de Filosofía*, avance en línea, <https://dx.doi.org/10.5209/resf.97762>

1. Ideas preliminares

Desde siempre, la lectura de la *Antígona* de Sófocles ha supuesto de parte de lectores y espectadores una toma de posición e, incluso, una cierta incomodidad, sobre todo cuando somos testigos de la confrontación de dos fuerzas que atraviesan todos los tiempos y que siguen siendo un argumento de peso en nuestros días. Por ello, se alude a las leyes de la *polis* y a las leyes no escritas, unas defendidas por Creonte y las otras por Antígona. En este sentido, este trabajo implicará el estudio de la tensión entre ambas, pero, sobre todo, el hecho de comprender cómo el evocar los *agraphoi nomoi*, para Antígona en tales circunstancias, supone un acto que hace borrosos los límites entre el *oikos* y la *polis*. Esto implica, pues, el adentrarse en el punto neurálgico de la *stasis*¹.

2. *Agraphoi nomoi*

En el mundo antiguo eran señalados, de forma general, dos tipos de legalidad²; por una parte, la ley de la *polis*, la cual se suele identificar con la ley escrita. Esta es una normativa variable según el lugar, el tiempo, el tipo de gobierno y las convenciones sociales y religiosas (de Romilly, 1971, pp. 40 ss.; Loraux, 1984, pp. 111 ss.; Harris y otros, 2013, pp. 108 ss.; Farenga, 2006, pp. 262 ss.). Por otro lado, también están las leyes no escritas, es decir, aquellas que no forman necesaria y exclusivamente parte de lo político³. Más bien, se trata de convenciones generales que no han sido fijadas en ninguna parte (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 8, 1134 b 18 ss.)⁴ y que, además, custodian y permiten la existencia de las leyes escritas⁵.

Antígona apoya su propósito en la mención de las leyes no escritas, que «no son de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de dónde surgieron»⁶ (*Antígona*, 455-456). Así, no son leyes nuevas, sino que siempre han estado y estarán entre nosotros. Su invocación se hace patente en la actuación de Antígona, convirtiéndose en la fortaleza argumentativa desde la que esgrime la realización de los ritos fúnebres. De tal manera, ella obedece a estas leyes «de siempre» que la impulsan y la hacen cuestionar la «orden»⁷ impuesta por Creonte⁸ (*Antígona*, 449-452). Estas, contrario a lo que se da con el *kerygma* de Creonte, no

¹ «Quizás, por falta de espacio para evaluar grandes ejércitos, las ciudades griegas no parecen haber conocido una distinción tan tajante como la que opone la *sedition* al *bellum civile*, así que la lógica de la *stasis* y la del *polemos* se mezclaron más de una vez. Sin duda, la ortodoxia de *polemos* como única guerra “acceptable” se utiliza para preservar de toda ambigüedad la distinción canónica entre la guerra exterior, que transforma a los ciudadanos en pueblo combatiente (en *laos* o en *stratos*), y la horrorosa *stasis*, hecha de combates callejeros en los que intervienen eventualmente mujeres y que, según Tucídides, sustituye el ideal de la “bella muerte” por “todas las formas de muerte posibles”, empezando por las más devaluadas, que sólo merecen la denominación de *biaios thanatos* (de “muerte violenta”)» (Loraux, 2008, p. 76). Así, Loraux presenta esta confrontación entre miembros de una misma comunidad a la que nosotros concebimos como guerra civil. Agamben, a raíz de lo argumentado por Loraux, dice: «No se trata, según el paradigma corriente, de una superación de la familia en la ciudad, de lo privado en lo público y de lo particular en lo general, sino de una relación más ambigua y compleja» (2017, p. 16). La *stasis*, entonces, no implica una revolución, pues no supone un nuevo comienzo, sino que tiene que ver con un proceso de alzamiento político, una discordia civil en el interior de la *polis*.

² «Pues bien: llamo ley, de una parte, a la que es particular, y de otra, a la que es común. Ley particular es la que ha sido definida por cada pueblo en relación consigo mismo, y ésta es unas veces no escrita y otras veces escrita. *Común, en cambio, es la ley conforme a la naturaleza*» (Aristóteles, *Retórica*, 1373 b, 5-15). Cursivas añadidas. Para un mayor detenimiento, consúltese Sancho Rocher (2009, p. 256).

³ Meier da una especificación del sentido de lo político en el contexto griego, particularmente en el ateniense: «[...] los problemas de las *poleis* fueron transferidos a la esfera política, donde los ciudadanos se reunían en tanto que ciudadanos (*politai*). La *polis* se identificó con sus ciudadanos; el término para el cuerpo ciudadano (*politeia*) pasó a denotar una constitución justa, y fue este uso el que definió el sentido estricto de la palabra político (*politikos*), que significa “relativo a la polis.” [...] Esto implicaba que la unidad de la *polis* debía basarse en la comunidad como un todo, y no solo en un sentido abstracto. Los ciudadanos eran el verdadero núcleo de la ciudad, la fuente de autoridad para el creciente control que la *polis* ejercía sobre las actividades de sus miembros, incluida la nobleza. Era imposible que algo similar a un Estado pudiera establecer un poder centralizado o instituciones estatales que estuvieran divorciadas de la sociedad» (1990, pp. 20-21). Todas las traducciones de textos que se presenten en adelante, exceptuando las del griego antiguo, son propias.

⁴ También pueden consultarse Hirzel (1979, p. 32); Ostwald (1956, pp. 130 ss.).

⁵ [...] «son vínculos que unen todo el orden político, situados en el medio de todas las leyes que se dieron, se dan y se darán por escrito, realmente como usos ancestrales y muy arcaicos». Platón, *Leyes*, 793 b. Así también en Aristóteles, *Política*, 1287b5-8; 1319 b.

⁶ οὐ γὰρ τι νῦν γε κἀχθές, ἀλλ’ αἰεί ποτε
ζῆ ταῦτα, κούδεις οἶδεν ἐξ ὅτου φάνη.

Todas las traducciones al español del texto serán tomadas de la versión de Assela Alamillo (2000).

⁷ Se expresa de forma deliberada la palabra «orden» siguiendo a Harris (2004, p. 35), quien desarrolla la interpretación del término *kerygma*, enunciado por Antígona. En este sentido, la prohibición de Creonte, en la mirada de Antígona, no puede ser comprendida como una ley, sino como una orden, es decir, como algo que solo tiene validez para Creonte, pues no ha sido establecido por un consenso general. Además, en el verso 8 ella señala que Creonte da esta orden como *strategon* y no en calidad de legislador. Al mismo tiempo, otros como Allen (2005) apuntan que la unilateralidad del edicto de Creonte contrasta con las diversas fuentes antiguas que describen el surgimiento de las leyes como un producto del consentimiento común.

Asimismo, para el uso del término jurídico *kerygma*, consúltese Magoja (2018) y Rhodes (2003).

⁸ Existe, en consonancia con lo sugerido en la nota anterior, una discusión en la que se cuestiona si el *kerygma* de Creonte puede considerarse como una ley escrita. Sin embargo, Fletcher (2008, p. 90) presenta algunas razones que lo vinculan a esta noción, puesto que, por una parte, aunque en apariencia el decreto ha surgido de forma unilateral, cumple con varias de las condiciones de las *nomoi* de la *polis*. Por un lado, se trata de una proclama pública, su enunciado se repite en varias ocasiones por parte de diversos ciudadanos (*Antígona*, 25-30; 195-210; 473-484); del mismo modo, su contenido tiene la potestad de ser enmendado,

han comenzado con Antígona, sino que provienen de una tradición tan antigua que se pierde en el tiempo y no obedece a una figura de poder en concreto⁹.

Por supuesto, estos *agraphoi nomoi* no se vinculan a nadie ni a ningún lugar, sino que sus principios se suelen estrechar a lo religioso. Por esta razón, también son conocidas como leyes eternas o divinas¹⁰. Vale decir que la propia existencia de la ley escrita, cuando es bien llevada y consensuada (Taylor, 1918; Ober, 1985, p.91; Sommerstein y Bayliss, 2013, p. 376; Casey, 2013, p. 420), proviene del respaldo de estas costumbres ágrafas (Harris, 2013, pp. 19 ss.)¹¹. Estas son, precisamente, las leyes en las que se apoya Antígona. Son su base para *desear lo imposible* (Antígona, 90) y destacan por los siguientes atributos:

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. Éstas 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 (Antígona, 450-460)¹².

Este diálogo es sumamente revelador, pues Antígona da a conocer varios elementos sobre estas leyes. Primero, las leyes eternas no se pueden cuestionar o reducirse a causa de mandatos, proclamaciones, decretos, ordenanzas dadas por un hombre en particular, sino que el carácter de las mismas es indiscutible, incluso si es un gobernante quien propone una norma (Bowra, 1944, pp. 82-83). Dicho esto, es evidente que su crítica está dirigida a Creonte, quien pretende haber formulado un mandato de tal alcance que considera que es capaz de quebrantar leyes superiores. En segundo lugar, los preceptos para la conformación de las leyes proceden o bien de los mortales o de los dioses, los de arriba o los subterráneos¹³; por supuesto, las leyes eternas no tienen una raíz humana, sino divina, lo que les hace tener un valor superior e indiscutible por encima de las de la *polis* (Pospisil, 1971). En tercer lugar, y siguiendo el razonamiento anterior, los mandatos de los mortales no tienen poder para anular los de los dioses, no pueden erigirse como leyes nuevas capaces de sustituir a las antiguas¹⁴. Por último, los mandamientos divinos no están escritos y son de época inmemorial (Maritain, 1942; Watson, 1966, p. 67; Burns, 2002)¹⁵, por lo que estas normas no son ni de ayer ni de hoy, sino que siempre han existido y no hay manera de conocer su origen (Nonet, 2006, p. 316).

Asimismo, habría que apuntar que el cumplimiento de esta ley trasciende la realización habitual de las obligaciones culturales. Ello implica que va más allá de los usos y costumbres de la tradición religiosa¹⁶, por lo que no depende de la formalidad de tales actos, como leemos que ocurre en las circunstancias de Antígona:

borrado o reescrito según las disposiciones políticas de turno y, por último, no es permanente, sino temporal. Su existencia depende de la resolución de Creonte. A ello también se suscriben Podlecki (1966, p. 359) y Derrida (1982, pp. 307-330).

⁹ «[...] por ello entendían reglas aceptadas por los hombres, pero no registradas en un código, que, por lo tanto, podían aspirar a tener fundamentos absolutos. [...] estas leyes no escritas traducen, en cada caso, la aspiración a un bien y una justicia que complementarían y superarían las normas establecidas por el legislador» (de Romilly, 1971, p. 26).

¹⁰ «Al principio, el *nomos* estaba, sin duda, profundamente teñido de religión. Designaba los ritos, que eran ordenados por los dioses; designaba las reglas morales, impuestas por ellos; designaba el orden del mundo, instituido por ellos. La tradición que hace del *nomos* un orden universal vinculado a la voluntad divina está atestiguada desde la época de Hesíodo y tal vez se remonte aún más atrás» (de Romilly, 1971, p. 27). En diversas fuentes clásicas encontramos esta afirmación. Véanse, por ejemplo, Jenofonte, *Memorabilia*, IV, 4, 19; Sócrates, *Panateneicas*, 169; Sófocles, *Áyax*, 1130 y 1343; Sófocles, *Edipo en Colono*, 1383. También en Sófocles, *Edipo Rey*, 863-871; Hesíodo, *Trabajos y días*, 273; Esquilo, *Suplicantes*, 673.

¹¹ Ostwald, por su parte, señala que: «contienen reglas morales y sociales que son parte de una generalidad mayor que no puede ser reducida a lo escrito» (1956, pp. 76-77). A su vez, tenemos los siguientes testimonios antiguos: Heráclito, 256 KR; 114 DK; Esquilo, *Euménides*, 484; Eurípides, *Ión*, 440-443.

¹² Cursivas añadidas.

οὐ γὰρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε,
οὐδ' ἡ ζῦνοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη
τοιούσδ' ἐν ἀνθρώποισιν ὥρισεν νόμους.
οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον ὄμιον τὰ σά
κηρύγμαθ', ὥστ' ἄγραπτα κάσφαλῆ θεῶν
νόμμα δύνασθαι θνητὸν ὄνθ' ὑπερδραμεῖν.
οὐ γὰρ τι νῦν γε κάχθές, ἀλλ' αἰεὶ ποτε
ζῆ ταῦτα, κούδεις οἶδεν ἐξ ὅτου φάνη.
τούτων ἐγὼ οὐκ ἔμελλον, ἀνδρὸς οὐδενὸς
φρόνημα δείσασ', ἐν θεοῖσι τὴν δίκην
δώσειν: θανουμένη γὰρ ἐξήδη, τί δ' οὐ;

¹³ Algunas voces han desestimado la universalidad de las leyes que Antígona defiende sugiriendo que ella refiere a unos dioses particulares, que obedecen a las prácticas culturales del Ática. Véase Doyle (1966, pp. 20-21); McIlwain (1932, pp. 8-9).

¹⁴ A propósito, Jenofonte y Esquilo concuerdan en subrayar tres principios básicos que obedecen a las llamadas leyes eternas. Como el primero, sitúan la honra y el respeto a los dioses; luego, el respeto a los padres y familiares y, por último, el compromiso de la hospitalidad, es decir, el buen trato a los extranjeros. *Cfr.* Esquilo, *Suplicantes*, 698-709; Jenofonte, *Memorabilia*, 4.4.19. También véase en Thomas (2005, pp. 41-60).

¹⁵ Del mismo modo, se ha planteado, desde el ámbito jurídico, la discusión sobre el sentido que tienen las leyes que nombra Antígona. Una corriente propone comprenderlas como leyes naturales, más allá de verlas como leyes divinas, puesto que toman como punto de partida lo aseverado por Aristóteles en *Retórica*, 1373 b, 5-15; 1375 a, 30-35.

¹⁶ Aunque algunos como Sigmund (1971, p. 10) consideran que, por el contrario, sí se trata netamente de un deber religioso que se está cumpliendo.

La sepultura de Polinices, por parte de Antígona, es simbólica y válida solo para ella misma, porque no está ratificada por ningún intermediario con la divinidad, ni por un rito colectivo, ni por un lugar acorde con el gesto. Antígona se aleja de la religión como dato histórico, político y social, expresando un sentimiento que la obliga a tributar honores a su hermano, independientemente de las modalidades con las que estos honores debían ser tributados (Chiocchi, 2020, p. 11)¹⁷.

El comentario de Chiocchi ayuda a volver sobre la condición en la que se encuentra Antígona y desde la que enarbola su defensa a las leyes divinas. Lo referido permite comprender que ella mantiene una obediencia absoluta a las leyes universales, que excede del cumplimiento de las acciones y costumbres que provienen de las leyes escritas. Esta es la razón por la que Chiocchi alude al sentido simbólico del rito que Antígona ejecuta, cuyo desarrollo y significado, tal como ella misma los realiza sin tener que seguir de forma cabal todos los pasos rituales, implican para Antígona el acatamiento de las leyes eternas¹⁸. Así, los ritos fúnebres que ella lleva a cabo, representados en los dos intentos de cubrir el cuerpo de Polinices, no cumplen con lo que tradicionalmente debería hacerse a la hora de dar sepultura a un cadáver. Sin embargo, ello no sugiere que se falte a las leyes divinas, sino que, más bien, el cumplimiento riguroso de los rituales obedece al ámbito de las leyes sagradas que parten, por supuesto, de las leyes eternas, pero se adaptan a las prácticas culturales de una comunidad determinada¹⁹.

De tal manera, para que se dé el entierro de Polinices, si nos apegamos a lo que implican las leyes divinas, no se requiere sino de la disposición para sepultar el cuerpo²⁰, y eso es lo que hace Antígona. Más allá de esto, y sin adentrarme en una problematización rigurosa y arqueológica de los ritos fúnebres, lo que quiero sostener con esta alusión que hace Chiocchi es el alcance y sentido que tienen estas leyes para Antígona, cuya defensa, como se ve, no tiene que regirse por el sentido y costumbre del resto de las normas, sino que sus propias acciones escapan, incluso, a aquella práctica común que cualquier ciudadano haría al enfrentarse a una situación como esa.

Ahora bien, podríamos encontrarnos con un conflicto importante si se deja sobreentendida esta frase de la cita de Chiocchi: «La sepultura di Polinice da parte di Antigone è simbolica e vale solo per lei stessa». ¿Cómo es posible que Antígona acate las leyes eternas y se insista, al mismo tiempo, en que el acto del entierro sea simbólico y que solo valga para ella? ¿No se estaría, acaso, entrando en una contradicción al decir que las leyes eternas son comunes a todos, pero que en este caso se manifiestan en un acto que solo tiene validez para Antígona? Precisamente en este punto emerge un espacio desde el que se pueden ver las costuras entre la *polis* y el *oikos*, un ámbito en el que al mismo tiempo que Antígona cumple con el deber de hermana, de ciudadana, también sigue el impulso de la afectividad. Es justo en este deseo donde los límites entre la ciudad y la familia resultan confusos, pues la aproximación a las leyes eternas parece borrar las precisiones y la infalibilidad de la ciudad (Loroux, 1997, pp. 59 ss.), pero, a su vez, en las acciones de Antígona se pone en cuestión la puesta en práctica ortodoxa de estos *agraphoi nomoi*, cosa que explicaré en lo que sigue.

3. ¿Ley universal y deseo particular? El lugar de la *stasis*

La reflexión de Chiocchi impulsa a reconsiderar el sentido de las leyes eternas como algo que debe cumplirse en todo momento y que, al mismo tiempo, ha de ser válido siempre (Esquilo, *Suplicantes*, 698-709; Jenofonte, *Memorabilia*, 4.4.19). Entonces, ¿por qué dar sepultura a Polinices sería un acto simbólico que solo es válido para Antígona? Este es un acontecimiento que, en primer lugar, como dice Chiocchi, es simbólico porque satisface lo que los *agraphoi nomoi* establecen, el propio hecho representa su cumplimiento y no necesita de otros detalles para darse por satisfecho. En segundo lugar, la validez para Antígona reside en la posibilidad abierta de alcanzar su deseo. Así, se han puesto en la misma frase y con el mismo peso la obediencia de las leyes y el valor que su realización tiene para Antígona. ¿Acaso en esta

¹⁷ Cursivas añadidas. Todas las traducciones de textos presentadas, exceptuando las del griego antiguo, son propias.

¹⁸ «La ley que Antígona nombra es para sí misma (v. ΑΠ: *autonomos*) tiene el carácter de un autoconocimiento, *orge*. Mantenemos la palabra *orge* (en su forma dórica) sin traducir. Significa algo así como “lo que brota de la tierra” y se usa comúnmente, con respecto al ser humano, para referirse al temperamento, los estados de ánimo y las pasiones de diversa índole, especialmente la ira. Un *orgas* es un terreno fértil. El verbo *organ* significa “volverse fértil, madurar, hincharse” y, en el caso del ser humano, “hincharse de deseo”. De una forma extendida de este verbo, *orgazein*, proviene nuestra palabra “orgasmo”. La ley de Antígona se eleva a la claridad del autoconocimiento. ¿De dónde? Del interior de la tierra que la produce. ¿Pero no es acaso la esencia de la *physis* misma brotar de la tierra y manifestarse a la luz del día? ¿No dice la propia Antígona de su ley simplemente que *ephane*, “salió a la luz”, y nadie sabe cómo ni por obra de quién (v. 457)?»

¹⁹ «En el estudio de las religiones llamamos leyes sagradas o *leges sacrae* a las normas conservadas en inscripciones que regulan algún aspecto relacionado con la práctica religiosa. La cultura griega, que recurre a la epigrafía para la permanencia y difusión de textos que considera fundamentales, cuenta con numerosas leyes sagradas que constituyen una fuente de gran interés para nuestro conocimiento de su religión. Este tipo de leyes conforma un grupo amplio y heterogéneo en cuanto a forma y contenido. Pueden ser leyes, reglamentos, contratos o simplemente un recordatorio de una convención» (Vaello Rodríguez, 2020, p. 384).

²⁰ Contrario al proceder de Antígona, los ritos fúnebres, en toda regla, siguen una serie de acciones que deben cumplirse a cabalidad y en un orden específico. Para una descripción especializada en el contexto griego: Garland, (1988); Strauss (2013, pp. 49 ss.) Humphreys (1983, pp. 85 ss.); Pomeroy (1999); Bennett y Tyrrell (1990, pp. 443 ss.); Humphreys (1980); Rehm (1994, pp. 11 ss.); Zaidman y Schmitt (2002, pp. 38-40).

lectura se presentan como experiencias disociables? En realidad, no. Advierto que aquí no se cuestiona que Antígona se refiera a las leyes eternas y mucho menos su carácter universal, sino que trato de analizar el vínculo que reside entre su deseo y la invocación a los *agraphoi nomoi*, esto es, la manera en la que se enlazan su deseo de muerte²¹ y la aclamación de las leyes.

3.1. La segunda sepultura del cadáver

Ahora bien, hay una escena, en particular, que lleva a profundizar más en este sentido de lo simbólico del entierro de Polinices y de que sea solo válido para Antígona. Hay que recordar que ella practicó dos veces los ritos fúnebres, cuando con una sola ocasión habría sido suficiente. Al respecto, Rose apunta que: «Cuando Antígona sepulta a Polinices por primera vez, no pensamos menos en su deber que en su amor; cuando ella lo entierra la segunda vez, solo pensamos en su amor» (1952, p. 221). Y esta afirmación no es nada trivial, puesto que para los efectos de la prosecución del rito fúnebre era suficiente con haber ejecutado el primer intento (Margon, 1972; von S. Bradshaw, 1962). Algunos como McCall afirman que la segunda vez resulta una suerte de provocación por parte de Antígona, que tuvo como objetivo el que la descubrieran haciéndolo, para que, así, la capturaran y le dieran muerte (1972, p. 106). De este modo, frente a los ojos de los guardias, vuelve a ejecutar el acto (*Antígona*, 423-428).

Es en este segundo momento, según Gellie (1972, p. 45), cuando se comprende que la actuación de Antígona no se trata solamente de una defensa irrestricta de las leyes eternas, sino que hay algo más. En este punto, se revelan instantes que, por el contrario, muestran la preponderancia de lo emotivo. Aquí Antígona colapsa, llora, lanza maldiciones, se agita. En realidad, esto ocurre a pesar de que, como he dicho, el rito fúnebre se cumplió ya en su primera intervención y no habría sido necesario repetirlo (Meiklejohn, 1932, pp. 4-5; Margon, 1972, p. 39). El impacto le sobreviene al ver al cadáver de Polinices descubierto. Held, al analizar este pasaje, sugiere:

Su retirada es insignificante desde un punto de vista religioso, ya que su función religiosa no puede verse afectada por ello; pero como también tiene otra función, la de servir como símbolo o expresión de su amor por Polinices, su remoción le causa a Antígona la angustia que le genera. Y el hecho de que obviamente tenga esta otra función deja claro que ella emprende el entierro de Polinices no solo para satisfacer las exigencias de las leyes de los dioses, sino también, y quizás especialmente, para satisfacer las exigencias de su amor por él (Held, 1983, p. 196).

Y es precisamente la necesidad de satisfacer su deseo por Polinices e, incluso, el hecho de hacerse notar por los guardias lo que la lleva a este segundo entierro. ¿Se puede continuar hablando de sensatez en toda su intervención? (Levy, 1963; Oudemans y Lardinois, 1987, pp. 180 ss.; Lauriola, 2007; Di Muro Pellegrino, 2022)²². Más todavía, y siguiendo con el propósito de este trabajo, ¿se puede seguir pensando, teniendo presente la emocionalidad de Antígona, que actuar en nombre de las leyes eternas obedece a un acto enteramente racional y que marca con precisión el lugar de la *polis* y del *oikos*? El propio Agamben nos lleva a pensar en esta situación como una particular forma de *stasis* que, en este caso, se erige alrededor del cuerpo insepulto y de la propia voluntad y reacción de Antígona:

En la *stasis*, el asesinato de aquello que es más íntimo no se diferencia del asesinato de lo que es más ajeno. Aunque esto significa que la *stasis* no tiene su lugar dentro de la casa, sino que constituye ante todo un umbral de indiferencia entre el *oikos* y la *polis*, entre el parentesco de sangre y la ciudadanía (Agamben, 2017, p. 24).

El cadáver de Polinices y el deseo de Antígona por cumplir con los ritos fúnebres nos ponen de frente con el corazón de la *stasis* por varios motivos: primero, porque la presencia inquietante del cuerpo, condenado a la intemperie, ha paralizado la ciudad e, incluso, pone en cuestión, gracias a las afirmaciones condenatorias de Antígona, todo el sistema político que la dirige y que, en esta ocasión, está siendo representado por el *kerygma* de Creonte. En segundo lugar, porque un asunto aparentemente familiar, como lo sería el enterrar a un muerto, ha pasado a ser un asunto del Estado, pues está sujeto, primero, al propio sentido de la prohibición y, asimismo, a un castigo político; de tal manera, el origen de la condena responde, a su vez, a una reacción ante una circunstancia política (Linthorpe, 1961, p. 240; MacKay, 1962, p. 169; Margon, 1970, pp. 177-183): la acusación de traición. Por último, por una parte Creonte juzga a Polinices en tanto que ciudadano, mientras que, por la otra, está Antígona que lo juzga únicamente como su hermano. ¿Quién tiene razón? ¿Quién lo está situando de la manera apropiada? Precisamente este es el umbral de la indiferencia que abre la *stasis*. ¿Dónde está lo público? ¿Dónde lo privado? Todas estas categorías se ponen en tensión, quedando el deseo al desnudo.

²¹ Este asunto ha sido ampliamente abordado por Lacan (2007), de quien retomo estas reflexiones: «[...] para Antígona la vida no es abordable, vivida y reflexionada desde ese límite donde ella ya perdió la vida, donde ella está más allá –pero desde ahí puede verla, vivirla bajo la forma de lo que está perdido» (p. 336).

²² Esta misma pregunta ha movido las reflexiones acerca de la *aphrosyne* o insensatez de Antígona en los autores mencionados.

3.2. Actuar de forma excepcional

A su vez, hay otro momento que hace aún más vaporosa esta relación de Antígona con los *agraphoi nomoi* y es, propiamente, lo que se conoce como el planteamiento de un argumento de excepcionalidad. Segal indica que cuando Antígona hace alusión a las leyes eternas, lo hace concibiendo una redefinición de su sentido y, a su vez, de los valores morales de la ciudad (Segal, 1966, p. 65). Por esta razón, en el verso 821 Antígona es considerada como *autónomos*, pues más allá de ir contra lo impuesto por Creonte, también redefine la aproximación a las leyes eternas. Ahora bien, ¿qué podría implicar esta redefinición? Por una parte, ella cuestiona la forma en la que la *polis* ha asumido (*Antígona* 78-79; Kitzinger, 2008; Griffith, 1999, pp. 36-37) sin ninguna objeción los dictámenes de Creonte²³. En efecto, el deseo de lo imposible implica el retorno a unas leyes que no están viciadas, que en nada se relacionan con decisiones temporales y vinculadas con una forma de gobernar. Este acto de declaración en el que se exige el retorno del poder absoluto de las leyes eternas hace que se subraye la autonomía de Antígona, entendida como una forma de salirse de lo establecido. Es la figuración de su cuestionamiento, pues no actúa bajo las premisas de los dictámenes de Creonte, sino que por su cuenta ha emergido una contraposición al *kerygma* (McNeill, 2011).

Por otra parte, también se podría considerar esta redefinición ética como una propuesta de Antígona en la que se aproxima a las leyes eternas a través de sus convicciones. Con esto quiero apuntar a que es posible que, más que defender de forma irrestricta la ley por la ley en sí misma y sin excepciones, Antígona se acerque a los *agraphoi nomoi* con la esperanza y certeza de *legitimar lo que desea*. ¿Acaso no podría concordar la aplicación de la ley con su deseo? En este sentido, cuando Segal asegura: «Ella desafía la ley humana con una absoluta que respalda con la resolución de su propia muerte» (1966, p. 65), parecen coincidir dos asuntos: la defensa irrestricta de la causa de Polinices y la dirección inmediata de su vida a la muerte. Creo conveniente recordar, justo en este momento, sus palabras antes de morir: «nunca, ni aunque hubiera sido madre de hijos, ni aunque mi esposo muerto se estuviera corrompiendo, hubiera tomado sobre mí esta tarea en contra de la voluntad de los ciudadanos» (*Antígona*, 905-907)²⁴. De manera explícita, Antígona afirma que solo lo habría hecho en esta ocasión, pero no si se tratara de un esposo o de un hijo²⁵. Polinices es la razón por la que, como ella misma dice, desafía la ley de la ciudad y, además, invoca las leyes eternas. Dicho esto, ¿se podría, entonces, asegurar con todo el peso del juicio que Antígona actúa defendiendo la ley por la ley y sin excepciones? El asunto se hace dudoso cuando sus propias palabras lo desmienten.

Así pues, esto también se hace latente cuando Antígona refiere que su naturaleza la lleva a estar unida en el amor y no en el odio (*Antígona*, 523), mostrando, entonces, sus inclinaciones (Fornaro, 2017, p. 9). De hecho, estar *unida en el amor* la lleva a acercarse a las leyes eternas no solo bajo el sentido de hacer lo correcto por el cuerpo de Polinices, que está a la intemperie, aquello que se ha dictaminado en todos los siglos, sino que, más allá de esto, para Antígona, este acto tiene una *resonancia íntima* (García-Huidobro, 1998, pp. 101-102). A propósito de esto último, ciertas voces señalan que lo íntimo puede entrecruzar en la aparente contradicción que atraviesa a Antígona a lo largo de la obra. Así, por una parte, se la ve dispuesta y decidida a sepultar a su hermano, a pesar de las consecuencias que esto implique. Por otra, al haber asumido el riesgo inminente de perder su vida, somos testigos de su fragilidad, pues su entrega absoluta se convierte en un gran sacrificio que acarrea un profundo dolor, el sufrimiento de dejar la vida (Strauss, 2013, pp. 86-92; 96-114; O'Brien, 2010, p. 88; Reineke, 2014, p. 156)²⁶ que, al mismo tiempo, tiene como consuelo el reencuentro (García-Huidobro, 1998, pp. 101-102; Mahony, 2009)²⁷. De tal forma, las expresiones de estos matices, que dan muestra de su disputa consigo misma y de su subsecuente transformación psíquica (Mahony, 2009, p. 482), permiten una aproximación a esto que he concebido como una *resonancia íntima*. Ello acerca al vaivén de lo que ella está viviendo a través de una agobiante tensión.

Asimismo, contrario a lo que algunos sostienen, el espacio de la *stasis* del que somos testigos a través de las acciones de Antígona no implica la demarcación de un estado heroico o altruista (Whitman, 1951, pp. 93-94; Pohlenz, 1961, p. 219; Orsi, 2007, pp. 209-210; Junco, 2019, pp. 55-65; Weiss, 2019, pp. 223-262), sino la muestra de una zona indeterminada, particular que se quiere comprender como *persona*²⁸ y que

²³ Aunque también, según otras lecturas, podemos ver en el silencio de la *polis* una forma de resistencia y que, más bien, lamentan las circunstancias de Antígona, como lo expresa Hemón en *Antígona*, 693-699. Véase Fletcher (2008, pp. 79-96).

²⁴ οὐ γὰρ ποτ' οὐτ' ἄν, εἰ τέκνον μήτηρ ἔφυν,
οὐτ' εἰ πόσις μοι καθθανὼν ἐτήκετο,
βίᾳ πολιτῶν τόνδ' ἄν ἠρόμην πόνον.

²⁵ Algunos establecen un vínculo importante entre este pasaje y el episodio de la mujer de Intafrenes, relatado por Heródoto, *Historia*, III, 119. Zellner (1997, pp. 315-318); Rose (1925, pp. 147-150); Ríos Restrepo (2017, pp. 277-308); Vickers (2007, pp. 44-76); Lacan (1988, sesiones del 25 de mayo y del 8 de junio de 1960); Hathorn (1958, pp. 109-115).

²⁶ También pueden consultarse Pohlenz (1961, p. 218); Winnington-Ingram (1980, pp. 120 ss.); Vincent (2013, pp. 32-44).

²⁷ Véase, además, Pinkler y Vigo (1994, p. 34); Hame (2008, p. 2); van den Berge (2017, pp. 205-227).

²⁸ Con respecto a este peculiar término en el análisis de la Antígona y la tradición respectiva (Di Muro Pellegrino, 2023, pp. 89-99).

pone en cuestión al Estado, pero también a la familia²⁹. Agamben continúa señalando sobre este punto indeterminado:

La *stasis* –es esta nuestra hipótesis– no tiene lugar ni en el *oikos* ni en la *polis*, ni en la familia ni en la ciudad: constituye una zona de indiferencia entre el espacio impolítico de la familia y el político de la ciudad. Al transgredir este umbral, el *oikos* se politiza y, a la inversa, la *polis* se “economiza”, es decir, se reduce a *oikos* (Agamben, 2017, p. 25).

¿No es acaso lo que ocurre con Antígona y su deseo? Para ella, las leyes eternas apoyan su razón de acción bajo un tono afectivo (Santirocco, 1980, p. 86; Holt, 1999, pp. 660-661). No responden, en este caso, a una situación política ni tampoco se busca dar un ejemplo a la *polis*. Por supuesto, cuando refiero a lo afectivo, lo hago tomando en consideración que, si bien aquello que defiende Antígona obedece a un asunto que se está amparando en la alusión a las leyes universales, en este caso involucra propiamente al seno de su familia, ese círculo cerrado que ha sido su mundo y su referente, y que ha trascendido los límites cerrados del *oikos*³⁰. Es este ámbito en el que ella asume el lugar de la hermana. Fornaro traduce esta circunstancia en los siguientes términos:

Edipo, Yocasta, Ismene, Polinices, Eteocles permanecen para ella hijos en una eternidad de roles, de padre, madre, hermana, hermano, que no se someten a una evolución ni a un cambio. Su mismo *ethos* de hermana está fijo [è fisso], por analogía puede aproximarse a *aquel de una máscara que condiciona su actuación* [a quello di una maschera che condiziona il suo agire]. *Antígona no puede escoger diversamente, porque no puede cambiar* (Fornaro, 2017, p. 9).

De tal forma, la referencia a las leyes eternas no se hace con el propósito de imponer una ley sobre otra, y mucho menos de desafiar de manera directa una forma de poder con otra –al menos por parte de Antígona–, aunque Creonte lo considere como una amenaza flagrante. Por el contrario, su evocación surge del sentimiento que emana de la *coincidencia* entre el propósito de las leyes divinas y el núcleo familiar, desde el lugar fijo de la hermana, desde la angustia y el deseo. Igualmente, considero importante aclarar el motivo por el que he subrayado algunos términos en la cita. De hecho, marco dos puntos clave que se complementan. Por una parte, el verbo «está fijo» [è fisso], que da cuenta de la peculiar condición de hermandad que asume Antígona (Di Muro Pellegrino, 2023). Por otro lado, a la apropiada analogía de la que se vale Fornaro cuando dice «a aquel de una máscara que condiciona su actuación» [a quello di una maschera che condiziona il suo agire], que también se relaciona con la manera desde la que Antígona asume su hermandad y la imagen de la máscara que proporciona la cita. Esta última resulta valiosa para dar cuenta de cómo se trata de una forma de actuar que busca establecer esos lugares que, dada la naturaleza del *oikos* de Edipo, no son posibles y no pueden definirse con claridad, sino que son confusos.

Bajo este mismo sentido, habría que subrayar, al mismo tiempo, que en las palabras de Fornaro el lugar de la hermana no se circunscribe exclusivamente al deber. De hecho, apoyo la tesis en la que, como sugieren Konstan y Orsi, en dicha situación la inclinación por la familia no tiene un tono de obligación, sino que, más bien, implica los tratos amables, los vínculos de apego que, incluso, tienen una resonancia erótica (Konstan, 1996, p. 89; Konstan, 1997, pp. 9-10; 47-48; Orsi, 2007, p. 206). ¿Esto no resquebrajaría, además, el propio sentido del *oikos* tradicional? A su vez, estos autores concuerdan en que, en el caso de Antígona, más allá de tener un sentido de obligación o de querer dar el ejemplo ante los ciudadanos, su apego a las leyes tiene un carácter afectivo, de deseo, que invita a reflexionar acerca de la condición permanente y persistente de los *agraphoi nomoi*. Esto último lo afirmo porque las mismas, como se ha señalado previamente, no están determinadas por lo político, sino que arrojan todo lo que existe, y la actitud con la que Antígona las acata, para Orsi, tiene este sentido:

[...] los motivos de Antígona para desobedecer a Creonte están relacionados con su *forma peculiar de entender el amor fraternal*: la *philía* que une a Antígona y su hermano *no se cancela ni siquiera con la muerte*, y con su posterior muestra de cariño y de respeto Antígona manifiesta su indiferencia por las condiciones en que le ha sorprendido la muerte a Polinices, atacando su propia ciudad y matando a su propio hermano (Orsi, 2007, p. 207)³¹.

La muerte ha borrado cualquier diferencia, cualquier posibilidad de considerar a Polinices como un traidor en el corazón de Antígona. Así pues, contrario a un sacrificio altruista o a una rebelión política contra Creonte (Kirkpatrick, 2011), nos encontramos ante una «forma peculiar de entender el amor fraternal», como dice Orsi. Un amor que, más allá de no considerarlo como un enemigo, la impulsa a alcanzarlo en el Hades tras su muerte (Knox, 1964, p. 114; Wiltshire, 1976, p. 31; Junco, 2019) y a actuar bajo este deseo³².

²⁹ «La *stasis* o guerra civil es, en su esencia, una “guerra en la familia”, que proviene del *oikos* y no del exterior. Precisamente porque es connatural a la familia, la *stasis* funge como su revelador, testimonia su irreductible presencia en la *polis*» (Agamben, Γ-IV, p. Γ).

³⁰ Aquí hago alusión a la *ate* de los Labdácidas y a la condición particular del cerrado círculo familiar de Antígona, que se convierte en su único referente vital (*Antígona*, 855). También ver en Lacan (2007, p. 163); Orsi (2007, p. 212); Irigaray (1985, p. 221).

³¹ Cursivas añadidas.

³² Recordemos las constantes afirmaciones de deseo de muerte expresadas por Antígona (*Antígona*, 71-72; 96; 448; 545; 555; 560; 821).

En este sentido, como Antígona lo recuerda antes de entrar a la tumba, ella no lo habría hecho si hubiera sido otra la circunstancia (*Antígona*, 905-908). Se observa en sus palabras que Polinices es la excepción, que su presencia en el Hades marca el punto decisivo para que ella defienda con su vida los propósitos de los *agraphoi nomoi*.

4. Conclusiones

Llegados a este punto, habría que decir que la alusión a las leyes eternas no supone una acción mecanicista que se expresa como salida a un conflicto o como una circunstancia desde la que se asume una actitud heroica, sino que, en el caso de Antígona, podría pensarse que el propio acto de nombrarlas permite pensar en su invocación como un apoyo, como una forma de fundamentar su atrevimiento, de darle un lugar a su deseo. Se trata, incluso, de un *saber afectivo* de los *agraphoi nomoi*. Por tanto, estas leyes que ella recuerda se erigen sobre el sentido de su naturaleza, una naturaleza que comparte el amor, que precisa leyes iguales para todos y, en particular, por el deseo de reencontrarse con Polinices. Entonces, el contraste entre las leyes que retoma Antígona con las que refiere Creonte y a las que alude indirectamente Ismene³³ radica precisamente en esto:

El amor siempre es un término personal, familiar para Antígona; para Creonte, este siempre es político. Ismene dice que su physis, su naturaleza como mujer, es tal que no deben competir con los hombres (61-62).

Pero para Antígona, cuya *physis* la obliga a cumplir solo los dictámenes de su propia conciencia, no se trata en absoluto de “competir” en un sentido social o político; su *physis* la lleva a trascender la misma *physis* de la que habla Ismene Wiltshire expone una idea fundamental: «Pero para Antígona, cuya *physis* la obliga a cumplir solo los dictámenes de su propia conciencia». No se trata de demostrar a nadie si hace o no hace algo, sino que la raíz de su inquietud responde a algo que *solo la mueve a ella*. Se trata, entonces, de esa *physis*³⁴ que la obliga a volver sobre la propia naturaleza que nos ha revelado en 523, la de compartir el amor y no el odio. Como se ve, ni Creonte ni Ismene, y al parecer tampoco el Coro (*Antígona*, 220; 840), actúan en razón de las leyes de las que tanto habla Antígona. Para Creonte, estas leyes responden, más bien, a un asunto político (*Antígona*, 446-447), a una suerte de desafío contra su poder e institución (*Antígona*, 480-490); para Ismene, se trata de conservar la compostura en el marco de unas leyes en las que la mujer tiene un lugar concreto del que no puede salirse e interferir en los asuntos de los hombres (Foley, 2001, p. 172; Bennett y Tyrrell, 1990, p. 454). Sin embargo, ninguna de estas es la perspectiva de Antígona, sino que las trasciende en una percepción que no es ni política ni social, pero que en nada tiene que ver con una reinterpretación de su condición universal. Ella, con su deseo, encarna, pues, lo más íntimo de la *stasis*, ya que pone al desnudo la fragilidad de las leyes de la *polis* y, al mismo tiempo, las ramificaciones expandidas del *oikos*, que, en su caso, nunca pudo distinguirse del afuera.

En definitiva, no se puede situar un espacio propio de la *stasis*, pues su naturaleza intermedia y confusa no lo permite. Llega un punto en el que los vínculos familiares de Antígona, que alguna vez parecían ser claros –a pesar de la compleja situación familiar–, se tornan indefinibles, se convierten, pues, en un limbo politizado y «deseconomizado», mientras que lo político pasa a «economizarse» y a «despolitizarse» (Agamben, 2017, p. 31). Solo queda Polinices como su *adelphos*, como su conciudadano, por quien vale la pena yacer en la tumba. Es este deseo el grado cero de la *stasis*, donde lo único comprensible es la sensatez insensata del impulso hacia la muerte y el hecho de que el sentido de lo *personal* aquí no puede situarse exactamente ni en lo familiar ni en la *polis*, aunque se sostenga de ambas partes y las haga indiscernibles.

5. Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2017): *Stasis. La guerra civil como paradigma político*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- Allen, D. (2015): «Greek Tragedy and Law», en M. Gagarin y D. Cohen (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, pp. 374-393.
- Aristóteles (1985): *Ética Nicomaquea y Ética Eudemia*, traducción de J. P. Bonet, Madrid, Gredos.
- Bennett, L. y Tyrrell, W. B. (1990): «Sophocles' Antigone and Funeral Oratory», *American Journal of Philology*, 111 (4), pp. 441-456.
- Bowra, C. M. (1944): *Sophoclean Tragedy*, Oxford.
- Burns, T. (2002): «Sophocles' Antigone and The History of the Concept of Natural Law», *Political studies* (50), pp. 545-557.

³³ Ismene marca una clara distinción entre su comprensión de la ley y las leyes de las que habla Antígona. Así: ἐγὼ μὲν οὐκ ἄτιμα ποιοῦμαι, τὸ δὲ βία πολιτῶν δρᾶν ἔφην ἀμήχανος, traducido por: «Yo no les deshonro (a los dioses), pero me es imposible obrar en contra de los ciudadanos» (*Antígona*, 77-78).

³⁴ Me valgo del término *physis* para aludir al verbo *phyo*, con el que Antígona da cuenta de su naturaleza: οὔτοι συνέχθειν, ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφην, que traduce «Mi persona no está hecha para compartir el odio, sino el amor» (*Antígona*, 523).

- Casey, E. (2013): «Educating the Youth: The Athenian Ephebia in the Early Hellenistic Era», en J. E. Grubbs y T. Parkin (eds.), *The Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World*, Oxford, Oxford University Press, pp. 418-443.
- Chiocchi, A. (2020): *Le domande di Antigone. Tragedia, verità e libertà*, Biella.
- de Romilly, J. (1971): *La loi dans la pensée grecque. Des origines à Aristote*, París, Société d'édition «Les belles lettres».
- Derrida, J. (1982): «Signature Event Context», en *Margins of Philosophy*, trad. Alan Bass, Chicago: Chicago University Press, pp. 307-330.
- Di Muro Pellegrino, M. (2023): «El eros de Antígona. De los ritos fúnebres a la cámara nupcial», Tesis de Maestría en Filosofía de la Práctica, UCAB.
- Di Muro Pellegrino, M. (2022): «La ἀφορσύνη de Antígona», *Revista Bajo Palabra* II Época (30), pp. 21-42. DOI: 10.15366/bp2022.30.001.
- Doyle, P. (1966): *A History of Political Thought*, Londres, Jonathan Cape.
- Farenga, V. (2006): *Citizen and Self in Ancient Greece. Individuals Performing Justice and the Law*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Fletcher, J. (2008): «Citing the Law in Sophocles' *Antigone*», *Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal*, 41 (43), pp. 79-96. <https://www.jstor.org/stable/44029640>.
- Foley, H. (2001): *Female Acts in Greek Tragedy*, Princeton, Universidad de Princeton.
- Fornaro, S. (2017): «Il disordine di Antigone», *Between*, VII (14), pp. 1-19.
- García-Huidobro, J. (1998): «Antígona: el descubrimiento del límite», *Persona y Derecho*, pp. 101-102.
- Garland, R. (1988): *The Greek Way of Death*, Nueva York, Universidad de Cornell.
- Gellie, G. H. (1972): *Sophocles: A Reading*, Carlton, Victoria.
- Griffith, M. (ed.) (1999): *Sophocles Antigone*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hame, K. J. (2008): «Female Control of Funeral Rites in Greek Tragedy: Klytaimestra, Medea, and Antigone», *Classical Philology*, 103 (1), pp. 1-15.
- Harris, E. y Rubinstein, L. (eds.) (2004): *Law and the Courts in Ancient Greece*, Londres, Duckworth.
- Harris, E. y otros (2013): *Law and Drama in Ancient Greece*. Nueva York: Bloomsbury, 2013.
- Hathorn, R. Y. (1958): «Sophocles' "Antigone": Eros in Politics», *The Classical Journal*, 54 (3), pp. 109-115. <https://www.jstor.org/stable/3293968>.
- Held, G. F. (1983): «Antigone's Dual Motivation for the Double Burial», *Hermes*, 111 (2): 190-201.
- Hirzel, R. (1979): *Agraphos nomos*, Nueva York, Arno Press.
- Holt, P. (1999): «Polis and Tragedy in the "Antigone"», *Mnemosyne*, 52 (6), pp. 658-690. <https://www.jstor.org/stable/4433045>.
- Humphreys, S. C. (1983): *Family, Women, and Death*, Cambridge, Universidad de Cambridge.
- Humphreys, S. C. (1980): «Family Tombs and Tomb Cult in Ancient Athens: Tradition or Traditionalism?», *Journal of Hellenic Studies*, 100, pp. 96-126. <https://doi.org/10.2307/630735>.
- Irigaray, L. (1985): *Speculum of the Other Woman*, Ithaca, Universidad Cornell.
- Junco, E. (2019): «El mandato del hermano. Antígona para la posmodernidad», *Alpha* (48), pp. 55-65. https://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-22012019000100055&script=sci_abstract.
- Kirkpatrick, J. (2011): «The Prudent Dissident: Unheroic Resistance in Sophocles' *Antigone*», *The Review of Politics*, 73 (3), pp. 401-424.
- Kitzinger, R. (2008): *The Choruses of Sophocles' Antigone and Philoktetes*, Nueva York, Brill.
- Knox, B. (1964): *The Heroic Temper. Studies in Sophoclean Tragedy*, Berkeley, Universidad de California.
- Konstan, D. (1996): «Greek Friendship». *The American Journal of Philology*, 117 (1), pp. 71-94. <https://www.jstor.org/stable/1562154>.
- Konstan, D. (1997): *Friendship in the Classical World*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lacan, J. (2007): *Seminario 7. La Ética del Psicoanálisis, 1959-1960*, Buenos Aires, Paidós.
- Lauriola, R. (2007): «Wisdom and Foolishness: A Further Point in the Interpretation of Sophocles' *Antigone*», *Hermes*, 135 (4), pp. 389-405. <https://www.jstor.org/stable/40379138>.
- Levy, C. S. (1963): «Antigone's Motives: A Suggested Interpretation», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 94, pp. 137-144.
- Linforth, I. M. (1961): «Antigone and Creon». *University of California Publications in Classical Philology*, 15 (5), pp. 203-204. DOI: 10.1017/S0009840X00214686.
- Loroux, N. (2008): *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*, Madrid, Akal.
- Loroux, N. (1997): *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, trad. Stefano Marchesoni, Vicenza, Neri Pozza Editore.
- Loroux, N. (1984): *The Children of Athena. Athenian Ideas about Citizenship and the Division between the Sexes*, Nueva Jersey, Princeton.
- MacKay, L. A. (1962): «Antigone, Coriolanus, and Hegel», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 93, pp. 166-174. DOI: <https://doi.org/10.2307/283759>.

- Magoja, E. (2018): «El kerygma de Creonte y el ideal de la obediencia absoluta al derecho en Tebas: una lectura iusfilosófica de Antígona de Sófocles», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, no. 74, pp. 89-104. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6463910>.
- Mahony, P. (2009): «The Clash of Irrationalities in Sophocles' *Antigone*», *The Psychoanalytic Quarterly*, 78 (2), pp. 469-489. DOI: <https://doi.org/10.1002/j.2167-4086.2009.tb00401.x>.
- Margon, J. (1970): «The Death of Antigone», *California Studies in Classical Antiquity*, 3, pp. 177-183. DOI: 10.2307/25010605.
- Margon, J. (1972): «The Second Burial of Polyneices», *Classic Journal* 68, pp. 39-49.
- McCall, M. (1972): «Divine and Human Action in Sophocles: the Two Burials of the Antigone», *Yale Classical Studies*, 22, pp. 103-117.
- McIlwain, C. H. (1932): *The Growth of Political Thought in the West: from the Greeks to the End of the Middle Ages*, Nueva York, McMillan.
- McNeill, D. N. (2011): «Antigone's Autonomy», *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 54 (5), pp. 411-441. DOI: <https://doi.org/10.1080/0020174X.2011.608877>.
- Meier, C. (1990): *The Greek Discovery of Politics*, trad. David McLintock, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Meiklejohn, K. W. (1932): «The Burial of Polynices», *The Classical Journal*, 46, pp. 515-526. <https://www.jstor.org/stable/3291681>.
- Nonet, P. (2006): «Antigone's Law», *Law, Culture and the Humanities*, 2, pp. 314-335. DOI:10.1177/1743872106069817.
- O'Brien, E. (2010): «The Body Politic: The Ethics of Responsibility and the Responsibility of Ethics», en S. Wilmer y A. Zukauskaitė (eds.), *Interrogating Antigone in Postmodern Philosophy and Criticism*, Oxford, Universidad de Oxford, pp. 82-99.
- Ober, J. (1985): *Fortress Attica: Defense of the Athenian Land Frontier, 404-322 B.C.*, Brill.
- Orsi, R. (2007): *El saber del error. Filosofía y tragedia en Sófocles*, Madrid y México, Plaza y Valdez Editores-CSIC.
- Ostwald, Martin. (1956): «The Unwritten Laws and the Ancestral Constitution of Ancient Athens», tesis doctoral, Universidad de Columbia.
- Oudemans, T. C. W. y Lardinois, P. M. H. (1987): *Tragic Ambiguity. Anthropology, Philosophy and Sophocles' Antigone*, Nueva York, Brill.
- Pinkler, L. y Vigo, A. (1994): «Introducción», en *Antígona*, Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Podlecki, A. J. (1966): «Creon and Herodotus», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 97, pp. 359-371.
- Pohlenz, M. (1961): *La tragedia greca. Vol. 1*, Brescia, Paideia.
- Pomeroy, S. (1999): *Families in Classical and Hellenistic Greece*, Oxford, Clarendon Press Publication.
- Pospisil, L. J. (1971): *Anthropology of Law. A Comparative Theory*, Harper & Row.
- Rehm, R. (1994): *Marriage to Death: The Conflation of Wedding and Funeral Rituals in Greek Tragedy*, Princeton, Princeton University Press.
- Reineke, M. (2014): *Intimate Domain. Desire, Trauma and Mimetic Theory*, Michigan, Universidad de Michigan.
- Rhodes, P. J. (2003): «Nothing to Do with Democracy: Athenian Drama and the Polis», *The Journal of Hellenic Studies*, 123, pp. 104-119. DOI: <https://doi.org/10.2307/3246262>.
- Ríos Restrepo, L. (2017): «Antígona: La figura femenina en la tragedia sofocleana», *Perseitas*, 5 (2), pp. 277-308. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=498955549003>.
- Rose, H. J. (1925): «Antigone and the Bride of Corinth», *The Classical Quarterly*, 19 (3/4), pp. 147-150. <https://www.jstor.org/stable/636271>.
- Rose, J. L. (1952): «The Problem of the Second Burial in Sophocles' *Antigone*», *Classic Journal*, (47), pp. 219-221.
- Sancho Rocher, L. (coord.) (2009): *Filosofía y democracia en la Grecia antigua*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza.
- Santirocco, M. (1980): «Justice in Sophocles' *Antigone*», *Philosophy & Literature*, 4, pp. 187-190. DOI: 10.1353/phl.1980.0005.
- Segal, C. (1966): «Sophocles' Praise of Man and the Conflicts of the Antigone», en T. Woodard (ed.), *Sophocles: A Collection of Critical Essays*, Nueva Jersey, Prentice-Hall.
- Sigmund, P. E. (1971): *Natural Law in Political Thought*, Cambridge, MA, Winthrop.
- Sófocles. (2000): *Tragedias*, trad. Assela Alamillo, Madrid: Gredos.
- Sommerstein, A. H. y Bayliss, A. J. (2013): *Oath and State in Ancient Greece*, Boston, De Gruyter.
- Strauss, J. (2013): *Private Lives, Public Deaths: Antigone and the Invention of Individuality*, Nueva York, Universidad de Fordham.
- Taylor, J. W. (1918): «The Athenian Ephebic Oath». *Classical Journal*, 13 (7), pp. 495-501. <https://www.jstor.org/stable/3287904>.

- Thomas, R. (2005): «Writing, Law and Written Law», en M. Gagarin y D. Cohen (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, pp. 41-60.
- Vaello Rodríguez, M. V. (2020): «Leyes sagradas (*leges sacrae*)», A. Bernabé y S. Macías (eds.), *Religión griega. Una visión integradora*, Salamanca, Guillermo Escolar editor, pp. 384-389.
- Vickers, M. (2007): «A Legend of Wild Beauty. Sophocles' *Antigone*», *Classics Ireland* (14), pp. 44-76. <https://www.jstor.org/stable/25528471>.
- Vincent, A. M. (2013): «Antigone and Athenian War-dead: Body and Identity in the Greek Tradition», en *Making Memory: Jewish and Christian Explorations in Monument, Narrative, and Liturgy*, The Lutterworth Press, James Clarke & Co Ltd, pp. 32-44.
- van den Berge, L. (2017): «Sophocles' Antigone and the Promise of Ethical Life: Tragic Ambiguity and the Pathologies of Reason», *Law and Humanities*, 11 (2), pp. 205-227.
- von S. Bradshaw, A. T. (1962): «The Watchman Scenes of the Antigone», *Classic Quaterly*, 23, pp. 200-322. <https://www.jstor.org/stable/637868>.
- Watson, G. (1966): «The Early History of Human Law», *Irish Theological Quarterly*, (33), pp. 65-74.
- Weiss, R. (2019): «The Hero and the Saint: Sophocles' Antigone and Plato's Socrates», en W. R. Wians (ed.), *Logoi and Muthoi: Further Essays in Greek Philosophy and Literature*, Albany, SUNY Press, pp. 223-262.
- Whitman, C. (1951): *Sophocles. A Study of Heroic Humanism*, Massachusetts, Universidad de Harvard.
- Wiltshire, S. F. (1976): «Antigone's Disobedience», *Arethusa*, 9, pp. 29-36. <https://www.jstor.org/stable/26307534>.
- Winnington-Ingram, R.P. (1980): *Sophocles: an interpretation*, Cambridge, Universidad de Cambridge.
- Woodard, T. (1966): *Sophocles: A Collection of Critical Essays*, Nueva Jersey, Prentice-Hall.
- Zaidman, L. B. y Schmitt P. (2002): *La religión griega en la polis de la época clásica*, Madrid, Akal.
- Zellner, H. M. (1997): «Antigone and the Wife of Intaphrenes», *The Classical World*, 90 (5), pp. 315-318. DOI: 10.2307/4351958.