

HISTÓRIA DO DIREITO

La tragedia *antígona* vista desde la lusfilosofía *

The antigone tragedy seen from Legal Philosophy

A tragédia antigona vista da Filosofia do Direito

Andrés Botero **

* Este texto se inscribe en el proyecto de investigación 2993, «Delimitación de la psicopolítica a la luz de los filósofos Han y Onfray», financiado por la Universidad Industrial de Santander (Colombia). Este escrito, que desarrolla un texto anterior (Botero, 2016a), será publicado próximamente por la Universidad Industrial de Santander, en un libro homenaje al prof. Mario Palencia.

** Doctor en Derecho por la Universidad de Buenos Aires (Argentina) y doctor en Derecho por la Universidad de Huelva (España). Abogado y filósofo. Profesor titular de la Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander (UIS). Miembro del grupo de investigación Politeia de la UIS. Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-2609-0265>. Correo electrónico: aboterob@uis.edu.co.

RESUMEN

En este escrito se planteará que *Antígona*, de Sófocles, ha recibido diversas lecturas con el paso del tiempo. Aquí se expondrán dos en concreto, la lectura tradicional desde el plano iusfilosófico y la que se considera como la más apropiada con la cosmovisión ateniense al momento de ser presentada por su autor a los ciudadanos de dicha *polis*. Frente a la lectura tradicional se sostendrá que corresponde con los asuntos y los debates universitarios y académicos del siglo XIX. Dicha lectura plantea extender el debate decimonónico entre el iusnaturalismo y el iuspositivismo-estatalismo, a la tragedia misma. De esta manera, *Antígona* es presentada como una iusnaturalista rebelde en contra del despótico iuspositivista y estatalista Creonte. Si bien hay elementos que permiten conectar la obra de Sófocles con los debates del siglo XIX, no por ello puede considerarse que esa es la mejor lectura de *Antígona*, por lo menos no si se busca una lectura más cercana con lo que correspondía a la cosmovisión ateniense. Entonces, la lectura que aquí se considera como más acorde con el *espíritu de la época* en la que fue escrita y presentada parte de que no es posible extender el debate iusnaturalismo-iuspositivismo a una época donde ni siquiera tenían consciencia *clara y distinta* de lo que iba a ser lo jurídico en la época de consolidación de los Estados-nación. Tanto Antígona como Creonte parten de sus propias interpretaciones de lo que debería ser *nomos* y ambos consideran que su interpretación está acorde con la *physis* divina que conduce al *cosmos* y aleja el *caos*. Ambos personajes parten de normas escritas y costumbres aceptadas en su momento: Antígona, del deber familiar de enterrar y honrar a los parientes muertos, independientemente de que hayan sido buenos o malos con la *polis*; Creonte, del deber político (es decir, derivado de la *polis*) de que al traidor no se le enterra ni se le honra, por lo menos no desde la *polis* traicionada. ¿Cuál de las dos interpretaciones del *nomos* debe prevalecer sobre la otra? Ahí está el quid de la tragedia, tal como se dio cuenta Hegel.

Palabras clave: Iusfilosofía, Antígona, Edipo, Iusnaturalismo, Tragedia.

RESUMO

Neste artigo, argumentar-se-á que a Antígona de Sófocles tem sido objeto de várias leituras ao longo do tempo. Duas em particular serão aqui apresentadas, a leitura tradicional de um ponto de vista ius-filosófico e aquela que é considerada a mais adequada à visão do mundo ateniense na altura em que foi apresentada pelo seu autor aos cidadãos da polis ateniense. Em contraste com a leitura tradicional, argumentar-se-á que ela corresponde às questões e aos debates universitários e académicos do século XIX. Esta leitura propõe alargar o debate do século XIX entre o jusnaturalismo e o juspositivismo-estatismo à própria tragédia. Desta forma, Antígona é apresentada como uma rebelde jusnaturalista contra o despótico juspositivista e estatista Creonte. Embora existam elementos que nos permitem relacionar a peça de Sófocles com os debates do século XIX, isso não significa que esta seja a melhor leitura de Antígona, pelo menos se estivermos à procura de uma leitura mais próxima do que correspondia à mundividência ateniense. Por isso, a leitura aqui considerada como mais consentânea com o espírito da época em que foi escrita e apresentada parte do pressuposto de que não é possível estender o debate jusnaturalismo-juspositivismo a uma época em que nem sequer havia uma consciência clara e distinta do que viria a ser o direito na era da consolidação dos Estados-nação. Tanto Antígona como Creonte partem

das suas próprias interpretações do que deve ser o *nomos*, e ambos consideram que a sua interpretação está de acordo com a *physis* divina que conduz ao *cosmos* e afasta o caos. Ambas as personagens partem de regras escritas e de costumes aceites na época: Antígona do dever familiar de enterrar e honrar os parentes mortos, independentemente de terem sido bons ou maus para a *pólis*; Creonte do dever político (ou seja, derivado da *pólis*) de que o traidor não seja enterrado nem honrado, pelo menos não pela *pólis* traída. Qual das duas interpretações do *nomos* deve prevalecer sobre a outra? É aí que reside o cerne da tragédia, como Hegel percebeu.

Palavras-chave: Jusfilosofia; Antígona; Édipo; Jurnaturalismo; Tragédia.

ABSTRACT

In this paper it will be argued that *Antigone*, by Sophocles, has received various readings over time. Two will be exposed here, the traditional reading from the iusphilosophical point of view and the one that is considered the most appropriate with the Athenian worldview at the time of being presented by its author to the citizens of this *polis*.

In contrast to the traditional reading, it will be argued that it corresponds to the university and academic issues and debates of the 19th century. This reading proposes to extend the nineteenth-century debate between iusnaturalism and iuspositivism-statism, to the tragedy itself. In this way, *Antigone* is presented as a rebellious iusnaturalist against the despotic iuspositivist and statist Creon. Although there are elements that allow the work of Sophocles to relate to the debates of the 19th century, it cannot therefore be considered that this is the best reading of *Antigone*, at least not if a closer reading is sought with what corresponded to the Athenian worldview.

So, the reading that is considered here as more in keeping with the *spirit of the time* in which it was written and presented, starts from the fact that it is not possible to extend the naturalism-positivism debate to a time when they did not even have a *clear and distinct* awareness of what was going to be the legal at the time of the consolidation of the Nation-States. Both, Antigone and Creon, start from their own interpretations of what *nomos* should be and both consider that their interpretation is in accordance with the divine *physis* that leads to the *cosmos* and drives *chaos* away. Both characters parts of rules and customs accepted at the time: Antigone of family duty to bury and honor dead relatives, regardless of whether they have been good or bad with the *polis*; Creon of the political duty (that is, derived from the *polis*) that the traitor is not buried or honored, at least not from the betrayed *polis*. Which of the two interpretations of *nomos* prevails over the other? That is the crux of the tragedy, as Hegel realized.

Keywords: Philosophy of law, Antigone, Oedipus, Naturalism, Tragedy.

1. Introducción

En el presente escrito, se expone la forma tradicional en la que son leídas, en el campo de la iusfilosofía, desde el siglo XIX, las tragedias de Sófocles *Edipo Rey* y, especialmente, *Antígona*³. Haciendo énfasis en esta última tragedia, fundada a su vez en un mito antiquísimo, esta visión tradicional presenta a Creonte como un iuspositivista, estatista y tirano malvado, mientras que Antígona es señalada como una iusnaturalista bondadosa, una mártir, en un trasfondo jurídico-político que hace creer que Atenas era un Estado-nación [una equiparación errónea que ha hecho que muchos traduzcan *polis* como ciudad-Estado (Almeyda, 2020)] que vivía bajo un monismo jurídico (esto es, un único sistema normativo jerarquizado, centralizado y más o menos coherente) con preeminencia del derecho escrito fruto de la voluntad política del soberano. Como se mencionará en este texto, esta visión anacrónica de las tragedias de Sófocles se debe, especialmente, a ciertos lectores decimonónicos de Hegel (2010), quien reivindicó en la iusfilosofía la tragedia de *Antígona*, lectores que consideraron esta tragedia como la primera obra en la que se retrata el enfrentamiento entre iuspositivistas y iusnaturalistas.

Esta lectura o mirada tradicional de *Antígona*, que tanta carrera ha hecho en los estudios filosóficos y jurídicos, no es propia del mundo griego. Entonces, aquí se intentará exponer cómo fue apreciada dicha tragedia desde la cosmovisión ateniense, con el fin de recordarle al filósofo del derecho contemporáneo, por un lado, que con dicha obra se buscaba la formación de los ciudadanos en los valores republicanos del momento⁴, cosmovisión que deja en claro cómo Creonte no fue visto como un malvado gobernante, aunque efectivamente pecó contra los dioses; y, por el otro, que el sistema jurídico ateniense no puede igualarse, sin más, con el derecho y los debates académicos decimonónicos. Resulta que tanto Creonte como Antígona recurrieron, para la defensa agonística de sus puntos de vista, haciendo alarde del *logos* (en este caso, de la retórica tan apreciada en la democracia ateniense por la preeminencia de la palabra sobre el poder), a las costumbres antiguamente aceptadas (*ágraphoi nómoi*) y a las normas escritas del momento, en tanto que se consideraba al *nomos* como una construcción colectiva en continua revisión. Antígona afirma que el deber familiar (de la *gens* o clan) y religioso de enterrar al pariente (máxime que tanto Polínices como Antígona pertenecen a un clan poderosísimo dentro de la *polis*), con los ritos fúnebres del caso, independientemente de que haya sido bueno o malo, prevalece sobre el deber político (de la *polis*) de no enterrar al traidor con los ritos fúnebres tradicionales. ¿Cuál de los dos mandatos debe prevalecer? Sófocles quería exponer ante los ciudadanos, entre otras cosas, el dilema sobre si los deberes familiares deben ceder, por las consideraciones que luego se estudiarán, ante los deberes políticos, a la vez que muestra que son necesarias la retórica y la moderación en la deliberación agonística propia de la democracia ateniense, pues ella ayuda a solventar las continuas antinomias y anomias propias del pluralismo jurídico de aquel entonces (es decir, la coexistencia, sin que puedan derogarse, pero sí desplazarse en un caso concreto, de diferentes tipos de normas válidas) (Magoja, 2022, pp. 22 y 37).

Ahora bien, este texto fue construido siguiendo los protocolos propios de la investigación documental, especialmente la bibliográfica (Botero, 2016b). Esto supuso la lectura de fuentes primarias (como las tragedias de Sófocles antes señaladas) y secundarias, haciendo un registro

³ Antígona, sin cursiva, es para referirse al personaje; en cursiva, a la obra.

⁴ Especialmente en estos tres elementos según Vernant: «en primer lugar, la extraordinaria preeminencia de la palabra por sobre todos los otros instrumentos de poder; en segundo lugar, el desarrollo de las prácticas públicas; finalmente, la igualdad de derechos entre los componentes de la ciudad (*isonomía*) y la igualdad en el ejercicio del poder político (*isokratía*)» (citado por Magoja, 2022, pp. 33-34).

analítico de cada texto, con el fin de encontrar aspectos en común con el objetivo de dilucidar las formas en las que se ha leído *Antígona*, en especial la que se denominará *tradicional* y la que aquí se defiende como la forma más cercana a la cosmovisión griega.

Igualmente, pasando a la primera persona, quisiera agradecer expresamente al prof. Diony González (Universidad de Antioquia) por sus valiosos aportes en lo que respecta a la cosmogonía griega.

Para finalizar este acápite, es importante mencionar la pertinencia de este tema en un libro homenaje al prof. Mario Palencia, querido amigo y colega. El prof. Palencia ha sido uno de los mejores lectores de la obra trágica griega en nuestra Escuela de Filosofía (UIS), por lo cual hemos sostenido interesantes debates sobre los diferentes sentidos que ha tenido, a lo largo del tiempo, la tragedia de *Antígona*, de manera tal que este texto sería una forma de sistematizar mis posturas al respecto. Igualmente, este texto obedece a una dinámica al interior de la Escuela y del Grupo de Investigaciones Politeia de vincular la filosofía con la literatura, tal cual como lo hizo el prof. Palencia (v. gr. Botero, Palencia y Silva, 2020).

2. Lectura tradicional de *Antígona*

Sin pretender sentar cátedra en un tema más que tratado por la filosofía del derecho, las tragedias de Sófocles, *Edipo Rey* y *Antígona*, son los ejemplos más aludidos cuando se trata de explicar el movimiento⁵ iusnaturalista cosmológico. Es por ello que, para atrapar al estudiante de derecho y de filosofía en la lógica del entretenimiento contemporáneo (educar por medio de tecnologías u obras de arte que atrapen al lector joven), a la vez que permitirle el acceso a un conocimiento iusfilosófico, es común citar ambas tragedias, en especial *Antígona*, para explicar el derecho natural de la época grecolatina.

En otras palabras, el iusnaturalismo cosmológico ha sido presentado por la *tradicción* iusfilosófica como aquel que planteó, en la Antigüedad, que hay una dualidad normativa entre un derecho natural de los dioses, que se expresa para todos por igual en la *physis* dada (defendida por la *bondosa* y justa Antígona), y un derecho positivo que se expresa en el *nomos* construido por la voluntad humana (defendido por el *tirano*, malévolo e injusto Creonte). Sin embargo, el tema es mucho más complejo que esto.

Resulta que cuando el *nomos*⁶ escucha lo ordenado por la *physis*, dentro del *logos* que da unidad al universo, el *cosmos* u orden divino se desoculta para el mortal (dado que la *physis* se termina por identificar con el *cosmos*), lo que trae consigo un orden no solo político (paz pública y estabilidad en el gobierno, en tanto la *polis* así se corresponde con el *cosmos* u orden del universo), sino también en el *oikos* (en el ámbito de lo privado, donde el *cosmos* propicia un hogar en paz y próspero) y en el mundo externo (las cosechas son buenas, los primogénitos

5 Aquí se diferencia *movimiento* de *escuela*. El primero da cuenta de prácticas y saberes compartidos de manera informal entre un grupo académico más o menos heterogéneo, mientras que la segunda da cuenta de esas prácticas y saberes, pero transmitidos en el contexto de instituciones educativas y a partir de la relación maestro-discípulo, que lo hace algo más homogéneo.

6 Es importante una precisión. En Atenas eran conocidos diferentes tipos de mandatos, que no pueden ser considerados jurídicos en sentido estricto, pues no estamos en una época donde el derecho haya logrado autonomía identitaria ante la moral y la religión. En este trabajo, por un tema de espacio, se designará como *nomos* al conjunto de dichos mandatos donde, el más importante, era la costumbre comúnmente aceptada, que convivía, a veces en armonía y otras veces no, con las normas escritas que recibían diferentes nombres (*pséphisma*, *kérygma*, etc.). Se reitera que el *nomos* en la cultura griega antigua no es un edificio jurídico jerárquico, coherente y centralizado, mucho menos uno emitido por la voluntad soberana de un Estado-nación, de allí que no pueda decirse que el *nomos* sea derecho positivo (Magoja, 2022).

y el ganado nacen y crecen saludablemente, no hay hambruna ni epidemias, etc.). Si, por el contrario, el *nomos*, que es humano, desatiende la *physis*, que es divina, aparece el *caos*, la *hybris* (el error trágico fruto de la acción contraria a las leyes divinas), y con ella se desata el *loimos* (la peste o la calamidad), propios de la desdicha política, doméstica y natural; dicho con otras palabras, todo empieza a ir mal.

Pero ¿cómo poner esto en concreto al momento de enseñar dicho movimiento iusnaturalista a los juristas y a los filósofos contemporáneos? La forma tradicional ha consistido en explicarla, como ya se dijo, a partir de dos tragedias que, tristemente, cada vez son de más difícil entendimiento para las nuevas generaciones: *Edipo Rey* y *Antígona*.

Es que la tragedia ha sido un excelente campo de análisis para la iusfilosofía, pero su valor va más allá de ser un medio pedagógico en este campo del saber jurídico y filosófico. No en vano la tragedia fue –además de un documento filosófico y ético pleno (Nussbaum, 2004, pp. 40-43) que muestra con gran habilidad el dolor que atraviesa la vida⁷, donde no hay respuesta fácil ni definitiva⁸– un documento *jurídico* (pero en un sentido amplio) de la cultura helénica (Vernant, 1972, pp. 295-317). Y la tragedia jurídica por excelencia, según los lectores hegelianos, ha sido *Antígona*, pero esta no puede comprenderse, para nada, si se desconoce a *Edipo Rey*. Según la interpretación tradicional de ambas tragedias, que es solo una [pero muy poderosa en el campo de la iusfilosofía, entre las muchas lecturas que han tenido a lo largo de estos dos mil quinientos años (Steiner, 2013)], que arranca de una lectura poco precisa de Hegel, como se mostrará más adelante, el *quid* del asunto es el choque entre el derecho natural (*physis*), que está presente en el mundo que nos rodea, con el derecho positivo humano (*nomos*) creado por la voluntad de los gobernantes. En este caso, Edipo y luego Creonte fueron castigados por su *hybris*, por poner el derecho positivo por encima del derecho natural. El asunto es más grave con Creonte, quien ha sido visto por muchos lectores como un hombre perverso (incluso, por un antihegeliano como Schopenhauer⁹); todo lo anterior decanta en la forma en la que se exponen, en la actualidad, ambas tragedias, mirada que aquí se denomina tradicional.

Dicho con otras palabras, dada la centralidad que Hegel le dio, en su filosofía del derecho, a la tragedia de *Antígona* como el mejor ejemplo del paso dialéctico del espíritu objetivo del poder-derecho familiar (representado por Antígona) al poder-derecho político (representado por Creonte), los juristas y los filósofos iusnaturalistas, especialmente germanos de la primera mitad del siglo XIX, influidos por el hegelianismo y el romanticismo del momento (este último que idealizó la cultura helénica, a la vez que era crítico acérrimo del Estado-nación ilustrado y de la centralización del sistema político y jurídico), iusnaturalistas que estaban enfrentados a los comentaristas del código civil francés, que luego serán conocidos como los exegetas (Halperin, 2017), y a los juristas científicos germanos (Savigny, Puchta, etc.) (Botero, 2020, pp. 129-173), que empezaban a dominar las facultades de derecho, y en alguna medida nostálgicos del

7 «Para el conjunto de nuestro análisis es muy importante observar que el fin de esta máxima producción poética es la representación del aspecto terrible de la vida; que lo que aquí se nos exhibe es el indecible dolor, las calamidades de la humanidad, el triunfo de la maldad, el sarcástico dominio del azar y el irremediable fracaso de lo justo y lo inocente: pues aquí se encuentra una importante advertencia sobre la índole del mundo y la existencia» (Schopenhauer, 2013, p. 308).

8 «La pregunta trágica no registra la dificultad de la resolución de la pregunta obvia, sino otra dificultad distinta: la que se desprende del hecho de que todas las respuestas posibles a la pregunta obvia —incluida la mejor— son malas, es decir, que implican una acción grave desde el punto de vista moral. En ese sentido, digamos que no hay ninguna ‘respuesta correcta’» (Nussbaum, 2017, pp. 323-324).

9 «Puede hacerse, en efecto, por medio de un carácter de maldad extraordinaria y rayana en los límites de la posibilidad, que es el autor de la desgracia; son ejemplos de esta clase: Ricardo III, Yago en *Otelo*, Shylock en *El mercader de Venecia*, Franz Moor, la Fedra de Eurípides, Creonte en *Antígona*, etc. También se puede hacer por medio del ciego destino, es decir, del azar o el error: un verdadero modelo de esta clase es *Edipo rey* de Sófocles, *Las Tarquinias* y en general la mayoría de las tragedias antiguas» (Schopenhauer, 2013, p. 310).

Antiguo Régimen, construyeron un discurso que aquí ha sido denominado tradicional, donde anacrónicamente se pretendió ver que el debate entre iusnaturalistas (justos, como Antígona) y iuspositivistas (injustos, como Creonte) no viene del siglo XIX, sino desde la cuna misma de la civilización occidental, a la vez que es un debate que puede ser visto, en una reducción al absurdo, a posturas morales: los iusnaturalistas claman por la superioridad de la moral (de su moral) sobre la voluntad del Estado-nación, mientras que los iuspositivistas defienden la superioridad de la voluntad del sistema político centralizado, por lo que fácilmente terminan por justificar la arbitrariedad.

De esta manera, estos iusnaturalistas decimonónicos, preocupados por la aparición del iuspositivismo, por un lado, y del Estado como centro de producción y aplicación del derecho, por el otro, crearon un aliado o, mejor dicho, una aliada: Antígona. Y esta visión, que quería fundarse en Hegel, se impuso hasta la actualidad con variados matices. Por ejemplo:

Pero a la ley humana de Creonte Antígona opone otra superior, opone las leyes altas y no escritas de los dioses a las que Creonte no puede derogar; a la diferencia humana entre defensor y enemigo de la ciudad, opone la igualdad de todos los hombres en la muerte. Y ambos bien razonan, como comenta el coro en el diálogo entre Emón y Creonte; ambas argumentaciones están fundadas, porque se mueven en planos diferentes. Y son los argumentos del diálogo del derecho. Por un lado, el derecho positivo del cual quien se dice jurista se hace intérprete y, por el otro, la voz de la conciencia que siempre juzga y pueden juzgar la justicia de cada la ley humana (Ascarelli, 1955, p. 758, traducción propia del italiano).

Justicia y certeza son, indudablemente, los dos valores principales perseguidos por el Derecho. Por lo general, estos dos valores son conceptos alternativos uno del otro. En el léxico filosófico-jurídico expresan, de hecho, un contraste que atraviesa la tradición entera de la filosofía política y filosofía del Derecho desde la antigüedad clásica hasta la edad moderna: el dilema y la oposición entre razón y voluntad; entre leyes de la razón y leyes de la voluntad; entre sustancia y forma; entre derecho natural y Derecho positivo; entre Antígona y Creonte, donde Antígona es el símbolo de la lucha por la justicia en nombre de las leyes de la naturaleza, mientras que Creonte es el símbolo del orden constituido y el defensor de la certeza de las leyes positivas (Ferrajoli, 2022, pp. 10-11).

3. Críticas a la lectura tradicional de *Antígona*

Pero esta lectura tradicional merece muchas precisiones. En primer lugar, Hegel nunca llegó a tanto: la tragedia de *Antígona* vendría siendo el texto más antiguo de filosofía del derecho si se acepta que en ella se refleja el paso del espíritu, de la familia (clan) a la *polis*, de lo privado a lo público, del derecho anclado en la familia y el clan al derecho que gira alrededor de la *polis*; pero hasta ahí. Las consideraciones adicionales sobre la moralidad o la inmoralidad de los personajes o de la trama, a la luz de paradigmas jurídicos modernos, son agregados de sus lectores decimonónicos. Sobre esto se volverá más adelante.

En segundo lugar, en el mundo griego no se puede considerar que hubo conciencia del enfrentamiento de dos sistemas jurídicos, el natural y el positivo, puesto que ni siquiera existió noción precisa de *derecho* (pues, para empezar, no había autonomía de lo jurídico ante lo religioso y lo moral), una noción que permitiese mostrar en su arte y complejidad tal enfrentamiento, que es más cristiano e, incluso, moderno. Lo que se refleja más bien es la tragedia que se desata en

el comportamiento humano cuando alguien hace (i) una *interpretación* (contemporáneamente se usaría el término hermenéutico de *traducción*)¹⁰ de la *physis* para guiar su comportamiento, pero sin saber a ciencia cierta si dicha interpretación realizada se corresponde con la verdadera voluntad de los dioses (Wallace, 2007, pp. 23-44); y (ii) una *defensa retórica* de su *interpretación* como el medio idóneo para resolver una antinomia en una democracia, ante la ausencia de criterios objetivos de solución de la controversia, jugándose con ello su vida o patrimonio, dado que ambas partes consideraban que su postura es la correcta.

Para entender lo anterior, es preciso recordar que, desde los presocráticos, en especial Alcmeón de Crotona, Parménides de Elea y Empédocles (Bernabé, 2016, pp. 111, 182 y 237, respectivamente), se tenía noción clara de que el conocimiento humano es conjetural y limitado, a diferencia del conocimiento divino, que sería perfecto. De esta manera, el conflicto entre *nomos* no podía ser resuelto con técnicas jurídicas modernas (como la que proporciona la jerarquía entre normas propio del monismo jurídico que otorga coherencia al sistema) y que la *physis* que se busca mediante la *interpretación* resultaba imposible de ser apreciada completamente por cualquier persona, salvo para los dioses.

Así, ante la falta de un criterio objetivo de validación moral del comportamiento, las personas no tenían más alternativas que dejarse guiar por el *koinós nomos* (que eran fundamentalmente las normas comunes, escritas o no, al pueblo helénico) y por las voces autorizadas de la época (como los sacerdotes, los poetas y los filósofos, según cada caso), y justo allí emergía la posibilidad de caer en tragedia, en la medida en que los dioses no temían castigar con severidad a quien se comportase como soberbio, esto es, a quien se exhibía a sí mismo como un buen lector-intérprete del *nomos* y de la *physis*, como un mortal que creía poseía la verdad inmortal –a pesar de que su conocimiento es conjetural– y que justo por ello se atribuía erróneamente el derecho a imponer su criterio a toda costa, sin respetar la regla política de que tenía que convencer a los jueces, pues de esta manera el *nomos*, que es agonístico, se volvía *vivo* como una actividad colectiva en continua revisión. No se olvide que «Zeus odia sobremanera las jactancias pronunciadas por boca arrogante» (Sófocles, 1981, p. 254). De esta forma, recrear cómo los dioses doblegaban fieramente al soberbio y orgulloso, logrando someterlo al *nomos*, permitió formar una nueva visión de *polis*, una más *civilizada* que militar, una visión que entronizaba la Atenas democrática y republicana de la época de Sófocles sobre otras *polis*.

Esto explica tanto el *ananké* (la fuerza inevitable del destino) de Antígona, quien pecó justo por soberbia al creerse y anunciarse como la voz de Zeus (esto es, de la *physis* o *nomos* divino), como el de Creonte, quien, a pesar de ser igualmente castigado, continuó en el poder, puesto que, entre otras cosas, dejó en claro que gobernaba a los demás y se gobernaba a sí mismo bajo su interpretación (defendida retóricamente) de la *ley* (las costumbres antiguas aceptadas, las normas escritas y el criterio más autorizado de su sociedad), por más que Antígona la rechazase¹¹. Ambos fueron castigados¹², pero de manera diferente.

10 En su sentido hermenéutico, que va más allá de un concepto de comunicación entre dos idiomas diferentes (Gadamer, 1997, pp. 475-486; Ricoeur, 2005).

11 Antígona se niega a considerar que el *nomos* alegado por Creonte a su favor sea tal, en consecuencia, pretende convencer a sus jueces (en este caso, a los espectadores atenienses de la obra) que no sería obligatorio a la luz de los dioses la prohibición de enterrar a su hermano. Dice ella: «No fue Zeus el que los ha mandado publicar, ni la Justicia [*Dikē*] 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» (Sófocles, 1981, p. 265, parág. 450).

12 «Sófocles hace participar a Antígona y a su contrario Creón en la realización de su destino mediante el vigor de sus acciones, y el coro no se cansa de hablar de la transgresión de la medida y de la participación de ambos en su desdicha» (Jaeger, 1997, p. 259).

En tercer lugar, hay que sumar una imprecisión adicional en la interpretación tradicional: la *physis* no es un mundo jurídico. Ni siquiera da lugar a normas obtenidas del mundo natural, si por tal se entiende el que nos rodea y que obedece al principio de causalidad. Los griegos no eran tan ingenuos como para confundir, sin más, la descripción de la causalidad con la prescripción de la imputación moral. Otra cosa era que los griegos, analógicamente, buscasen ejemplos constantes del comportamiento moral deseado en los comportamientos imputados a los animales (verbigracia, las fábulas), pero, como la experiencia lo enseña, desde tal metodología animista fácilmente se encuentran ejemplos para sostener dos posiciones contradictorias. Los griegos, en especial sus filósofos, no confundirían lo que *pasa* con lo que *debería pasar* (Finnis, 2000, pp. 70-82). La *physis* daría lugar, por medio de la interpretación conjetural humana, a normas morales, que podrían traducirse como naturales en tanto se consideran como superiores a lo humano, pero que no por ello son del mundo causal ni se reflejan necesariamente en el comportamiento de los animales y las plantas que nos rodean. En este sentido, hay que considerar que la visión tradicional de que en dicha tragedia griega hay un debate entre sistemas jurídicos, uno natural-universal-descriptivo y otro positivo-estatal-prescriptivo, es más una adaptación anacrónica que poco contribuye a entender la dureza del drama expuesto por y para los antiguos.

En cuarto lugar, y no menos importante en una lectura que busque evitar los anacronismos, es que no puede presentarse a Antígona como una feminista contemporánea ni a Edipo o a Creonte como monarcas absolutistas del siglo XVIII o como legisladores decimonónicos. La principal fuente de obligaciones en el mundo griego no pasaba, como en nuestros días, por el derecho fruto de la voluntad del gobernante (Carpintero, 2005, pp. 29-57), sino por el derecho espontáneo, esto es, por el *koinós nomos*: las costumbres antiguas comúnmente aceptadas, con sus respectivas anomias y antinomias, que se sumaban, en un sistema a mitad de camino entre el caos y el orden, a las normas escritas, que igualmente, estaban llenas de lagunas y contradicciones. En consecuencia, Creonte, por dar un caso, actuó no desde su voluntad, lo que le habría acarreado serios problemas con la comunidad, pues sería así blasfemo, sino con lo que el *nomos* y su *interpretación* limitada de la *physis* le permitía. Su decisión de no enterrar a los traidores, en especial a su sobrino Polínices, no fue fruto de su voluntad aislada y despótica como la visión tradicional ha hecho creer. Era el *nomos* al que él se sometió, y lo hizo por dos motivos bien compartidos por los griegos. Uno, que, al desconocer plenamente el contenido de los mandatos de la *physis*, lo que puede llevar a desatenderla en un caso concreto por error de interpretación, una forma de comportarse con cierta seguridad consistía en obedecer lo que otros ya habían obedecido desde tiempo atrás (*koinós nomos*) y que había generado resultados satisfactorios. Si a los dioses les fastidiase lo que mortales continuamente hacían, ya se habrían manifestado en contra lanzando alguna maldición. Seguir los dictados ya generalmente aceptados era una forma rudimentaria de reducir la incertidumbre de una *physis* que nadie conoce adecuadamente, salvo los dioses. Dos, la expedición de normas novedosas (mandatos nuevos sin respaldo en las costumbres y las normas escritas aceptadas previamente) era mirada con inquietud, incluso miedo, por parte de la colectividad, puesto que la sabiduría y la moralidad divina de dichas normas o mandatos estaban por ser demostradas. Creonte, por ejemplo, cuando expidió un edicto que prohibía enterrar al traidor, estaba invocando un *nomos* generalmente aceptado por la cultura griega (al traidor no se le entierra en la *polis* traicionada ni se le rinden honras fúnebres) y, en consecuencia, calmaba así los ánimos de los tebanos quienes temían la cólera de los dioses. A fin de cuentas, la prohibición de enterrar a Polínices, a pesar de su linaje familiar, «tiene el significado de convertirlo en un desterrado aun en su muerte» (Anrup, 2011, p. 12), como correspondía al que traicionase a su *polis*, independientemente de que haya sido o no un

buen ciudadano o un buen *páter familias*. De igual manera, Antígona cuando defiende retóricamente ante sus jueces (los espectadores atenienses) su interpretación de que el *nomos* ordena enterrar a su hermano, no lo hace porque cree que hay un derecho natural que se sobrepone al derecho centralizado escrito, fundado en la voluntad de Creonte; no, lo que busca es llamar la atención sobre las normas no escritas familiares (de su poderoso clan, que habría que proteger de la extinción¹³), que, según ella, tienen validez plena ante las normas de la *polis*, y que su interpretación no es temeraria pues en ese entonces no hay una jerarquía preestablecida entre el *nomos* público y el familiar (máxime que ambas partes están convencidos de que las normas que alegan a su favor corresponden con la *physis* de los dioses), ni exclusividad entre los componentes del *nomos*, por lo que cualquier interpretación puede ser la correcta si logra convencer al auditorio, dentro de las expectativas validadoras de los jueces (expectativas que pasan por lo político, lo moral, lo religioso, etc.), de que ella es la mejor para solucionar la antinomia que la obra presenta.

Al ser una costumbre normativa antiquísima (que incluso se mantiene en la actualidad, pues es raro imaginar que un ejército rinda los mismos honores fúnebres a sus muertos que a los del enemigo), una costumbre que no había sido destruida pues sus efectos se consideraron provechosos desde las expectativas validadoras de la época, Creonte, justo por todo lo anterior, estaba convencido de que obedeciendo su interpretación del *nomos* obedecía la *physis*, la misma que ordenaba la continuidad, la tranquilidad y la seguridad en el gobierno.

4. La lectura de Antígona según la cosmovisión ateniense

Ante la necesidad de comportarse para evitar la maldición, surgió una respuesta doble basada en la experiencia heredada: obedecer lo que se *observaba* en el comportamiento exitoso de los otros (es decir, la analogía moral) y obedecer las costumbres y las normas escritas que se asentaron con el tiempo en la cultura helénica (*koinós nomos*). Así, se creía que se evitaba la furia divina, una furia que no individualizaba, en tanto no se está en épocas modernas y burguesas, sino que se castigaba también al grupo que rodeaba al transgresor, por lo cual la responsabilidad del actuar de un individuo era del grupo. La responsabilidad, tanto por activa como por pasiva, era colectiva, de la misma manera como lo uno se arropa (y se esconde) en el todo, cosa común en la cosmovisión antigua¹⁴.

Sin embargo, el tema se complica mucho más cuando se ve que el griego antiguo, para simplificar su dolor (y así poder asumirlo con mayor tranquilidad), concluía que, de todas maneras, cualquier respuesta ante el gran dilema de la vida (privada o pública) ya estaba prescrita. Era el determinismo más radical. No importaba lo que se hiciera ni la intención: se era bendecido o maldito antes de nacer. Pero incluso, ante este panorama tan desolador, había algo que aparecía como dignificante, y esto era justo la médula del proceso formativo (*paideia*) del griego: asumir el *ananké* con honor, con gallardía, con la cabeza en alto, con el *logos* y la templanza que se exige

13 Por demás, la visión tradicional suele indicar que Antígona reclamaba el derecho natural de todas las personas a enterrar a sus familiares (vid Ascarelli, 1955), aspecto que no estaría del todo acorde con la cultura de aquel entonces, donde no había una noción de *derecho natural* (como ya se dijo) ni de *derechos individuales universales*. Hegel mismo señala que el conflicto era entre los privilegios del clan con los de la *polis*.

14 No puede dejarse que el actual sentido de la responsabilidad jurídica individual, profundamente cristiana y burguesa, encaje en el intérprete del mundo helénico. En la Antigüedad, la responsabilidad era colectiva, cosa que traspasó las fronteras helénicas, y lo vemos, por dar un caso conocido, incluso en el mundo hebreo. Recuérdese, por ejemplo, que en el evangelio de san Juan (9:2), los discípulos interrogaron a Jesús por la sanidad que este dio a un ciego: «Rabí, ¿quién pecó, éste o sus padres para que naciera ciego?» (Nácar y Colunga, 1967, p. 1285).

del *nuevo* héroe retórico de la *polis*, diferente al héroe homérico representado por los guerreros Aquiles o Ajax, o al héroe doméstico (que hace parte de los *lares* del *hogar*) venerado por la familia. Desde el pensamiento hegeliano, el héroe doméstico cede, en la tragedia de Sófocles, ante el héroe público (el de la *polis*), con lo que se deja en claro, en dicha obra griega, que la familia es trascendida por el espíritu que ahora se aloja, a sus anchas, en la *polis*.

Allí era cuando el griego contemporáneo a Sófocles aplaudía al *nuevo* héroe, transmutación urbana de la figura de Odiseo (Naranjo, 1989), pero no a aquel que brillaba en el campo de batalla o rigiendo los destinos del clan, aunque «en el ágora lo vencían con menos que un dardo» (Naranjo, 1989, p. 49), no a aquel que rompía violentamente con un destino que lo asfixiaba mostrando en la lucha armada el odio y la crueldad, «el júbilo de vivir» (Nietzsche, 2010, p. 43), sino a aquel que sobresalía, en el ámbito de la *polis*, por la forma en que asumía la lucha agonística y la fatalidad del destino. El ateniense de Sófocles aplaudía no el final feliz, como sucede en nuestros días por parte del espectador individualista, del sujeto construido por el capitalismo, sino la actitud de la persona cuando asumía obstinadamente su destino, fuese maldito o bendito, para vencer así a sus sombras y a sus miedos, una y otra vez [pues una sola «victoria es embriagadora, también envenenadora, la victoria acaba confundiendo al victorioso y adormeciéndolo» (Cela, 1983, p. 205)], a la vez que afirmaba así un sentido a su vida hecha acción y a los valores urbanos (esto es, políticos o de la *polis*) sobre la tradición familiar, que igualmente era obligatoria a su modo pues no existía una jerarquía (con capacidad derogatoria) entre el *nomos* doméstico y el público.

lo «trágico» no es otra cosa que el destino del héroe, que sucumbe por seguir su propia estrella, en contra de las leyes tradicionales. Así y únicamente así se le revela a la Humanidad una y otra vez su «propio sentido». Porque el héroe trágico, el obstinado, enseña a los millones de seres mediocres y cobardes que la desobediencia a las normas del hombre no es capricho brutal, sino lealtad a una ley mucho más alta, más sagrada. O digámoslo así: el instinto gregario del hombre exige de cada cual ante todo adaptación y subordinación, pero sus más altos honores no se los reserva en absoluto a los sufridos, pusilánimes y dóciles, sino precisamente a los obstinados, a los héroes (Hesse, 2020, p. 113).

La heroicidad ya no estaba en transformar el mundo con la fuerza de la voluntad manifestada en los combates para la fama propia ni en reventar las cadenas pesadas que doblegan al héroe, sino en asumir con templanza la fatalidad y, de esta manera, lograr equilibrar, mediante el *logos* retórico y con el sacrificio propio, la *physis* con el *nomos*, para bien de todos, de la familia, del clan, de la *polis* e, incluso, de la humanidad entera. Se trataba, pues, de ser héroe, pero ya no acorde con los viejos parámetros belicistas o domésticos, propios del *pólemos* (guerra) de la época homérica, sino de una nueva forma de ser héroe, en el marco de una nueva *polis* más *civilizada* (esto es, siendo más un ser dotado de virtud filosófica —*areté*— que de fuerza militar destructora), en el *agón* (debate o lucha) propio de la acción política del ágora, la que exige un *logos* desplegado en la retórica como la forma idónea de resolver las anomías y las antinomias. De esta manera, «el hombre trágico de Sófocles se levanta a verdadera grandeza humana mediante la plena destrucción de su felicidad terrestre o de su existencia física y social» (Jaeger, 1997, p. 260).

Edipo, sin el libre albedrío del cristiano y del moderno, transgredió con su *nomos* la *physis*, y así mantuvo a Tebas en su maldición. Esto explica por qué Edipo no alegó su inocencia basada en la falta de dolo, primero, porque este concepto está fuera del tiempo de Sófocles

(Vernant, 1972, pp. 308-309) y, segundo, porque la tragedia no gira en torno a la culpabilidad de un homicidio (en el caso de Edipo) o a la violación de mandatos naturales que ponen a la familia por encima de la *polis* (en el caso de Creonte), sino —entre otras cosas— sobre cómo asumir el destino y un poder que está maldito, lo que exige el sacrificio que se sobrepone a la locura inicial de Edipo —que se manifiesta en su apego desmedido al poder-saber y en creer que todo era fruto de una conspiración (Foucault, 1984, p. 50) en su contra—. De allí, incluso, el valor metafórico y psicoanalítico de los pecados (que, por la estrecha unión entre religión y *polis*, devienen en delitos) que dan lugar al enfrentamiento con la *physis*: el incesto [que pone en entredicho el surgimiento del héroe al ponerlo por fuera de los límites de lo humano, casi al nivel de una bestia (Reig, 2012, p. 48)] y el parricidio (que pone en entredicho su vinculación cultural al mundo de los hombres), pecados-delitos en los que, si se piensa bien, la víctima natural es también el victimario. Esto explica en parte por qué para el psicoanálisis (Freud) y para la antropología estructural (Lévi-Strauss) la prohibición del incesto y del parricidio son la base de la *ley*, convenida por los seres humanos, que inaugura la cultura.

En consecuencia, siempre hay una esperanza para la *polis* de Sófocles: que el propiciador de la maldición asuma el castigo, por el bien de todos, por el fortalecimiento de lo público. En este caso, Edipo cumplió en su propio cuerpo la sentencia que él mismo dictó para los asesinos de Layo. De esta manera, cuando el espectador griego vio a un Edipo destruido al reconocer, por fin, sus pecados, terminó aplaudiéndolo como un nuevo tipo de héroe porque, además de cumplir con las exigencias míticas mínimas¹⁵, asumió en su cuerpo, sin darse excepciones, la condena que él había lanzado contra los asesinos de su padre, ofreciendo así salvación a la *polis* misma. Asumió el destino con entereza *riéndose*, con complacencia, de la venganza de los dioses. No se olvide que Edipo pudo, como juez-gobernante, cambiar, basado en (o tergiversando desde el poder) el *nomos* generalmente aceptado, la sentencia que había lanzado con anterioridad¹⁶. Pudo, como ciudadano, alegar su desconocimiento de su filiación con Layo y Yocasta. Pudo argumentar a su favor la ley de la guerra, puesto que mató a su padre en un acto de combate. Pudo, como cualquier otro ser humano, derruirse y buscar amparo en el llanto y la depresión, al considerarse una pobre víctima.

En cambio, Edipo asumió su destino como un buen ciudadano (lo que recuerda la actitud de Sócrates en el diálogo platónico del *Critón*) y un buen gobernante, puesto que se sometió a las órdenes que le eran contrarias, en vez de someterse solo a las que lo beneficiasen, como hubiera hecho un gobernante corrupto. Edipo se castigó aplicándose la sanción que él mismo estableció para los asesinos de su padre, todo para el bien de todos, respetando así el *nomos* que impuso con su *interpretación* a la *polis*: se ennegueció y se volvió a sí mismo un ser anónimo (algo que va más allá de la figura de un Edipo mendigo y que, por tanto, vivía de la compasión), «el hombre doliente, sin más» (Jaeger, 1997, p. 262), deambulando entre las *polis* que lo rechazaban por estar maldito, a la vez que lo aplaudían por su forma de asumir el destino. Su entereza, que

15 Rank, a partir del estudio de 15 héroes mundialmente conocidos (Sargón, Moisés, Karna, Edipo, Paris, Teléfo, Perseo, Gilgames, Ciro, Tristán, Rómulo, Herácles, Jesús, Sigfrido y Lohengrin), plantea unas exigencias mínimas en los relatos míticos sobre héroes que, de alguna manera, eran requeridas por quien escuchaba el relato para darle validez simbólica a lo narrado: I) existe un origen real o divino del héroe; II) hay un oráculo o un sueño que anticipa la llegada del héroe, acompañado de una advertencia de peligro, generalmente hacia el padre; III) el héroe-niño es abandonado a su suerte; IV) es salvado por personas de extracción humilde o por fuerzas naturales (como los animales); V) al crecer descubre su origen noble o divino, por lo que debe enfrentarse al padre, y VI) logra el reconocimiento de sus méritos. No obstante, justo por su condición de héroes, fácilmente transgreden el orden estatuido, por lo que en varias oportunidades terminan en la tragedia (Rank, 1961, pp. 79-80).

16 Le dice el Corifeo a Creonte: «Eso has decidido hacer, hijo de Meneceo, con respecto al que fue hostil [Polínicos] y al que fue favorable a esta ciudad [Eteócles]. A ti te es posible valerte de todo tipo de leyes, tanto respecto a los muertos como a cuantos estamos vivos» (Sófocles, 1981, p. 257, parág. 210-215). Los textos entre corchetes son agregados propios.

choca con la experiencia que hoy día se tiene del político corrupto contemporáneo, hace ver con nuevos ojos la valentía de Edipo¹⁷, una valentía que reemplaza su locura inicial fruto de negar la evidencia que él mismo va descubriendo a lo largo de la tragedia [con lo que termina inaugurando una nueva manera de descubrir la verdad, pero esto es tema ya analizado por Foucault (1984)], y de esta manera Edipo, ya resignado, se convierte en todo un arquetipo para las culturas posteriores en tanto este mito y esta tragedia pueden ser moldeados por los seres humanos para la comprensión de su entorno, en cualquier tiempo y lugar (Steiner, 2013), ya que los más diversos aspectos de la vida del individuo y de la sociedad (la de antes, como la de ahora) desfilan por sus páginas. Es por ello por lo que el Edipo de Sófocles fue finalmente redimido por los dioses (cosa que queda clara en otra tragedia de Sófocles: *Edipo en Colono*), al hacerlo presente como arquetipo universal de ciertos valores, al volverlo inmortal en la cosmogonía¹⁸. Podría decirse, entonces, que Hegel, al reivindicar la tragedia griega en su filosofía del derecho, actúa en consonancia con el mandato divino, el mismo que castigó y elevó al rey de Tebas.

Igual sucedió con Creonte. La mirada tradicional iusfilosófica ha intentado *traducir* a términos modernos palabras antiguas con un sentido intraducible¹⁹. Creonte, en la tragedia de Sófocles, no era el enemigo odiado de Antígona ni puede representar al odiado Estado-nación con su respectivo sistema jurídico escrito y centralizado (monismo). No era, tampoco, un ser que deseaba que su voluntad, por el mero hecho de ser tal, estuviese por encima de todo *nomos* y que Antígona debiese obedecer por su condición de mujer y de doblemente súbdita: una porque era súbdita de la *polis* y otra porque, al desaparecer Edipo y sus hermanos, quedaba a la merced de su nuevo *páter familias* (Fustel de Coulanges, 1998, pp. 149-163): Creonte. ¿Cómo puede haber tragedia de este modo? Se está más cerca de la forma de sentir y actuar propios de la cultura helénica si se acepta que Creonte alegó contra Antígona porque él se creía, igualmente, un buen intérprete de la *physis/nomos*, puesto que no enterrar a los traidores era algo aceptado por las costumbres griegas, como ya se dijo en este escrito. No se olvide que se está en épocas en las que el intérprete debía *desocultar* lo justo y *descubrir* así el *nomos* vinculante en la historia y en las normas generalmente aceptadas. Qué mal se hace cuando se extienden las categorías voluntaristas, propias del derecho moderno, a aquellos que no la tuvieron ni pudieron tenerla.

Creonte le dio la palabra y el derecho de parresia [esto es, de decir-verdad al poder (Garavito, 1999)] a Antígona, una mujer que le estaba sometida, igualmente intentó convencerla (lo que supone el uso de la retórica), con la palabra, de que lo correcto ante los dioses era privilegiar los intereses de la *polis* a los de la familia en vez de simplemente imponerse desde un principio en su calidad de gobernante y *páter familias*, y, finalmente, se sometió para bien o para mal, como Edipo, a su propia interpretación del *nomos*, ya que Polínicés era también parte de su

17 No se olvide esa faceta del Coro en la obra de Sófocles: justo al momento de la cima del drama, elogia a Edipo por ser «salvador de la ciudad» a la vez que lo considera como «El más desafortunado y malvado de los hombres». En este caso, malvado sería entendido como maldito.

18 Sobre este punto en concreto, cómo Edipo, por su dolor, es el culpable de los males del mundo y luego de él se irradia la bendición «para Atenas», *vid.* Jaeger (1997, p. 262).

19 Nada mejor que esta advertencia de Vernant (1972): «Lo que es esencial, como ustedes saben, es el uso por parte del poeta trágico de un lenguaje que él no ha inventado, que él encontró hecho ya, y que convierte en necesario un estudio filológico para cada frase y para cada término, porque las palabras llevan un significado que no es traducible. Especialmente cuando estamos tratando con una cultura muy antigua, muy alejada de nosotros, no hay posibilidad de traducción exacta». Y sigue: «Hay, por ejemplo, una palabra que se oye a lodo lo largo de la tragedia griega, y que es la palabra *diké*. Puedo traducirla como justicia, pero la justicia no es adecuada para *diké*. Uno tiene que haber visto todos los contextos en los que *diké* se utiliza en una variedad de situaciones, para comprender el significado por medio del lenguaje. E incluso esto, no es de importancia primordial, porque más allá de los estudios de los usos de un término, hay algo mucho más decisivo, y eso es lo que los lingüistas llaman hoy 'campos semánticos'. En distintos vocabularios, legales, religiosos y políticos, tal y cual término se asocia con una constelación, que forma un esquema definido con otro grupo de términos. Los poetas trágicos utilizan estos vocabularios de la ley, la religión y la política, jugando con las diferencias de los campos semánticos, contrastándolos para resaltar la ambigüedad de ciertas nociones. A menos que uno conozca estos campos semánticos de antemano, no puede comprender ciertos elementos cruciales» (pp. 296-297).

familia, por lo que señaló claramente a Antígona que si procedía contra el *nomos* que respaldaba la decisión de no permitir honras fúnebres a su sobrino tendría que aplicarle la sanción que las costumbres y el edicto de Creonte contemplaba, aunque ella fuese familia y aunque ella, en un futuro próximo, sería su nuera. En otros términos, Edipo y Creonte se parecen en algo: se someten (y someten a los otros) a su interpretación del *nomos* (el de la *polis*, no el del clan) porque creen, y así lo argumentan en el diálogo agónico, que esto favorece en últimas a todos los ciudadanos.

Para entender todo lo dicho en este apartado, cabe la siguiente cita de Morrison (2006), aunque usa una terminología algo ambigua para reflejar una realidad tan distinta a la moderna:

En su *Fenomenología del espíritu*, el filósofo alemán decimonónico Hegel, interpretó la obra [de Sófocles] como una exposición de las tensiones latentes de la sociedad griega. La cultura griega operaba con base en la creencia de la unidad total, basada en un estilo de vida comunitario, 'natural'. Antígona, por ello, se rehusó a seguir la obediencia de Ismenia al derecho natural que subordinaba a las mujeres a los hombres, y que fortalecía el derecho humano de las órdenes de Creonte, siguiendo, al contrario, el derecho divino que determinaba que un miembro de la familia debía ser sepultado por sus parientes, y que su espíritu no tendría descanso en cuanto eso no ocurriese. Además, la determinación de Creonte tenía sentido en sus propios términos. Cada uno es compelido a obedecer a una ley y desobedecer a otra. Estaba, con todo, contra el derecho divino, portador de una autoridad contraria, por muy estricta que fuera, que insistía en que Polinices debía ser sepultado, y que un miembro de la familia debía tornarse especialmente responsable por tal tarea. Hegel presenta ambos requisitos como no negociables. Antígona no es capaz de actuar como un individuo autónomo que opta por hacer una cosa y no otra; al contrario, ella es portadora de un mandamiento que es absoluto. La tensión se da entre la exigencia social de obedecer las leyes de la comunidad como mandatos estrictos, aceptando su estatus inmemorial de base de la verdad que enuncian, y la exigencia supraestatal de obedecer la ley de sepultar su hermano y reconocer la naturaleza sagrada de la ligación familiar. Creonte está encargado de la responsabilidad de dar forma a las leyes de la comunidad, y se ve igualmente obligado, en cuanto hombre y gobernante, a guiarse por el principio de que un enemigo del Estado no debe recibir el honor de un funeral, y a punir a la mujer que desobedece sus órdenes. La comunidad no dispone de los recursos intelectuales que le permitirían resolver este conflicto interno (p. 39)²⁰.

Pero de esta afirmación hegeliana no cabe la posibilidad de considerar a Creonte como iuspositivista y a Antígona como iusnaturalista, por lo menos no en el sentido moderno de dichos conceptos. Ahora bien, si se insiste en aplicar esas categorías, como se deduce del texto anterior, tanto Creonte como Antígona serían iusnaturalistas, aunque los separa su propia interpretación de lo que es *nomos* en ese caso (Magoja, 2022, p. 29).

Además, Creonte, al considerarse a sí mismo como el superior natural de Antígona y atado al *nomos* de no enterrar al traidor, aunque este fuese su propio sobrino, quedó en la misma posición de Antígona en cuanto ella alegaba la costumbre de su clan de enterrar al familiar muerto. En este sentido, siguiendo de nuevo a Morrison (2006), podría decirse que había un empate en los argumentos o una antinomia: existía la costumbre antiquísima (por lo que se presumía era natural) de enterrar, con los honores del caso, al familiar muerto, de la misma manera como existía una costumbre antigua (respaldada por otras normas, incluso escritas) de que (a) las mujeres se sometían a los hombres y (b) no debe enterrarse en la *polis* ni ofrecérsele honras al traidor. Pero Creonte, al igual que Edipo, consideró que ni él ni nadie, ni el político ni su familia,

²⁰ Traducción propia del portugués al español.

podían estar por encima del *koinós nomos*, por lo que no podía enterrar con honores en la *polis* a su sobrino, pues esto supondría, según la interpretación de ambos gobernantes, transgredir la *physis*, lo que conllevaría a una maldición para todos. ¡Qué buena enseñanza para la política, la de ayer y la de hoy!

Entonces, ¿qué desata la tragedia en esta obra de Sófocles? Que los protagonistas no logran convencer plenamente al otro ni al auditorio, y que se comportaron con arrogancia y, por ello, no supieron resolver correctamente el choque de normas morales, puesto que, se repite, Creonte no estaba, como se quiere ver en la lectura que aquí se ha llamado tradicional, en el «lado oscuro de la fuerza». Sin embargo, para entender este punto, primero hay que recordar que la tragedia griega era ante todo una puesta en escena para que el *demos* (pueblo de ciudadanos) pudiera juzgarse y educarse a sí mismo²¹.

Just as with Athenian spectacles, still today media spectacles moralize their audiences by habituation, by systematically promoting ethical values and cultivating dispositions to action, what Aristotle calls virtues, through the repetitive use of stories on the misfortunes of the human condition [...] Indeed, despite the radical differences between the ancient agora or theatre and today's media networks, there is a crucial similarity between them: both are public spectacles that expose their audiences to stories of human tragedy and suffering and, through their staging of such stories, they contribute to cultivating audiences' dispositions towards human affairs. Mediation as moral education then strongly relies on what I have earlier referred to as the performative capacity of representation: its capacity not only to re-present the world to its audiences but also to propose to them how to think and feel about the world (Chouliaraki, 2008, pp. 832 y 838, respectivamente)²².

La tragedia era, pues, *un tribunal*²³, un discurso con la función formadora en los nuevos valores políticos y virtudes ciudadanas, los de la democracia republicana ateniense, que exigía, entre otras cosas, dejar en claro la superioridad (pero sin capacidad derogatoria, pues no hay una jerarquía preestablecida en el *nomos*) de la *polis* sobre la familia. La tragedia, y eso no puede perderse nunca de vista, no buscaba el mero entretenimiento de espectadores-consumidores pasivos y voyeristas (la palabra dentro del arte aún no se había vuelto una mercancía en los procesos de intercambio capitalista²⁴), sino todo un proceso de *formación* que exigía, luego de la presentación de la obra, un debate sobre el contenido formativo en lo público que el autor

21 La idea de que las tragedias de Sófocles eran *arte educador*, esto es, como medios para la educación de hombres tanto de su tiempo como del futuro, está en Jaeger (1997, pp. 252-253).

22 Dice Nussbaum (2017): «La antigua democracia ateniense asignó un lugar preeminente en la educación de la ciudadanía a las obras teatrales trágicas y cómicas. Durante los festivales en los que se representaban esas obras, se interrumpían todas las demás actividades. Durante las Grandes Dionisias, un fenomenal festival cívico, tres autores trágicos competían con tres tragedias cada uno más un drama satírico. Los ciudadanos (a los que se unían como público las mujeres y algunos visitantes extranjeros) las veían todas y decidían posteriormente qué dramaturgo se llevaba el premio de ese año» (p. 314).

23 «La tragedia representa, específicamente, una parte del establishment de un sistema de justicia popular, un sistema de tribunales en el que la ciudad como ciudad, respecto a los individuos como individuos, regula ahora lo que antes era una especie de debate entre las familias nobles. Un cambio que trae como resultado, el muy distinto sistema del arbitraje. La tragedia es contemporánea de la ciudad y de su sistema legal. En este sentido, uno puede decir que de lo que la tragedia está hablando es de ella misma y de los problemas legales que encuentra» (Vernant, 1972, p. 300). Dicho con otras palabras, la tragedia es una forma de meditar sobre lo que hace el ciudadano: resolver conflictos jurídico-morales.

24 «También el pensamiento se ha transformado en mercancía y la lengua en su embellecimiento. Demagógicamente se pretende hacer creer que el nivel espiritual de las masas ha ascendido, pero es falso porque el espíritu se difunde como un bien de consumo, cuando precisamente el verdadero interés del espíritu consiste en negar la cosificación; consiste en convertirse en sujeto y no en cosa. Si la Ilustración se conforma con el pensamiento de la época —sea conservador o progresista— ha firmado su condena y cerrado el camino de la libertad. Porque el pensamiento y la lengua se han transformado en mercancía» (Cortina, 1992, pp. 91-92).

trágico proponía a su auditorio. Esto explica la desconfianza de Platón ante la tragedia, en tanto su proyecto político distaba de la democracia:

Por consiguiente, Platón, quien entendió perfectamente que la tragedia estaba ligada al régimen democrático, convierte a ésta en blanco de sus burlas. Una vez más, aquí, la excelencia de la producción especializada será la base de su argumentación. Así, pues, comparada con los productos de cualquier serio artesano, la tragedia resulta ser un fraude. No merece, en modo alguno, ser considerada como una genuina *póiesis* o producción (Taminiaux, 1997, p. 131).

Igualmente, Platón

creía que si los ciudadanos iban demasiado a menudo a ver tragedias, sentirían pesar por las pérdidas que veían representadas, y dicho duelo, abierto y público, al trastocar el orden y la jerarquía del alma desbarataría igualmente el orden y la jerarquía de la autoridad política (Butler, 2010, pp. 65-66).

Ahora bien, si una norma *desocultada* por medio de la tragedia señalaba que al traidor no se le podían dar los ritos fúnebres propios de su clan y de la *polis*, pero otra igualmente *desocultada* estipulaba que era un deber rendir dichos ritos al familiar, hubiese sido bueno o malo, ¿cómo resolver dicha la antinomia? Creonte y Antígona creyeron que podían convencer (retórica) que esta se resolvía en un plano de superposición en el que *su* norma (es decir, su interpretación) podía desplazar a la del otro, y esto los llevó a la *hybris*, por su insolencia, terquedad (pues no hubo un balanceo limitado por las circunstancias, algo propio de la *frónesis* aristotélica) y, en el caso de la joven, por su elección deliberada de su propia ruina creyendo que en ella se escondía la nobleza divina (Jaeger, 1997, p. 259)²⁵. Es así como podría interpretarse la advertencia del Coro, que representa al *demos* de la *polis* en la tragedia, más allá de considerarse este apartado como un elogio, tal como lo ha pretendido ver la interpretación tradicional iusfilosófica:

CORIFEO (a Antígona): Famosa, en verdad, y con alabanza te diriges hacia el antro de los muertos, no por estar afectada de mortal enfermedad, ni por haber obtenido el salario de las espadas, sino que tú, sola entre los mortales, descienes al Hades viva y por tu propia voluntad (Sófocles, 1981, p. 280, parág. 820).

Entiéndase bien. El Coro le advierte de los males que implica trabarse en su propia desgracia. Claro está que cualquiera se preguntaría cómo sería posible conciliar o equilibrar ambas normas en contradicción, la cual estaría representada en la figura de Dionisos («portador en sí mismo de todas las contradicciones»: Colli, 2008, p. 27), un dios que, por demás, se encuentra más a gusto con lo femenino (Colli, 2008, pp. 15-24). Que no se diga ahora que Sófocles fue el padre de la ponderación judicial contemporánea como la forma de solucionar las contradicciones normativas, fundamentalmente constitucionales. Simplemente, se expone que no hay salida fácil, y aquí precisamente

radica el origen más oscuro de la sabiduría. La presunción del conocimiento que se manifiesta en esa avidez por sacarle el jugo a la vida, a la vida entera con todas sus consecuencias, el extremismo y la simultaneidad de la contradicción, todo apunta a la totalidad, a la experiencia inenarrable de la totalidad (Colli, 2008, p. 16).

²⁵ «La familia real tebana, sea en la persona de Edipo, Antígona o Creonte, arrastra consigo el de la comunidad entera destruyéndola por completo a causa de una ley que el héroe cree que debe imponer, porque piensa equivocadamente que se corresponde con el orden de los dioses, ya sea el del oráculo o el de la ciudad» (Reig, 2012, pp. 44-45).

Allí está la tragedia: una que les permite a los espectadores, de ayer y de hoy [pues la tragedia sigue hablando más allá de la cultura griega antigua (Steiner, 2013)], examinar su propia justicia y sus propios dogmatismos en el límite contradictorio de su sabiduría. Pero en el caso de Antígona, a quien aquí se ve desde el lente de Dionisos, se suman algunos elementos adicionales a querer imponer, sin convencer plenamente, su *interpretación*, que ya se mencionaron con anterioridad: ella, en su defensa de los privilegios familiares, se consideró la boca de Zeus, por lo que, dominada por una pasión ciega e inflexible (Cassi, 2023, p. 15), se negó a moderar su postura, todo lo cual la llevó a chocar con el altar de la justicia divina, de forma tal que caminaba así (¿conscientemente?) a su propia ruina²⁶, a su autodisolución²⁷.

En fin, Creonte no fue visto en el mundo helénico, contemporáneo a Sófocles, como el malvado transgresor de la moralidad, ni mucho menos como un iuspositivista injusto (es que no tenían forma de calificarlo de tal manera), sino como un intransigente gobernante que no logró convencer plenamente de su *interpretación*, pero que, por lo menos, se arrepintió (aunque tarde) de su intransigencia y se sometió heroicamente, en lo bueno y en lo malo, al *nomos* (tan legítimo como el defendido por Antígona), esto es, a su *traducción* de la *physis/nomos* que creyó ver en las costumbres y las demás normas de su pueblo, poniendo por encima de sus deberes familiares (como el de enterrar a su sobrino), sus compromisos públicos (gobernar para evitar la responsabilidad colectiva en la maldición que acompañaba a la familia de Edipo). Es por ello que, desde la justicia de los dioses que es vaticinada por Tiresias, se le permitió continuar en el poder, aunque sin compañía (toda su familia muere): la famosa metáfora de la soledad del poder. Dicho con otras palabras, al ser un gobernante que se sometió al *nomos* de su *polis*, logró una igualación de cargas deseada en la república —un gobernante que se sometió, como los demás, a las reglas— y logró así cierta *areté* y algún equilibrio cósmico para Tebas. Sin embargo, al negarse a moderar sus mandatos, al actuar sin piedad, al no convencer adecuadamente a la contraparte ni a sus *jueces*, al no juzgar(se) a partir de las contradicciones de la sabiduría creyendo que todo era claro y a resolver el enigma cayendo así en el engaño (Colli, 2008, pp. 52-53), se vio castigado por normas que no entendía del todo, pero que creyó haber obedecido. Así las cosas, en la visión antes dada, es claro que el talante del Creonte de Sófocles no está en el Creonte tirano, injusto y iuspositivista que ha ofrecido la visión tradicional.

Pero la maldición del talante de Creonte, según la visión tradicional, es algo más simplona que la de Antígona, lo que radica en que aquel está próximo a convertirse en el señor de todo. La acumulación de poder, como bien se lo dice Edipo a Creonte en una obra fílmica colombiana analizada en otro momento (Botero, 2016a), será lo que desencadenará la nueva ola de violencia, la nueva maldición²⁸ de Tebas, la de ayer como la de hoy, pero eso es tema de otras tragedias y otras reflexiones.

26 CORO [dirigiéndose a Antígona]: «Llegando a las últimas consecuencias de tu arrojó, has chocado con fuerza contra el elevado altar de la Justicia, oh hija. Estás vengando alguna prueba paterna» (Sófocles, 1981, p. 281, parág. 855).

27 «La obstinada pasión de Antígona por 'las razones de otro mundo', la de los muertos, el orgullo por el vínculo familiar (pero un vínculo infectado) la lleva al lugar de la autodisolución. Ella muestra la cara oscura del deseo, es decir, el impulso de la muerte: Antígona 'lleva al límite el cumplimiento de lo que se puede llamar deseo puro, el puro y simple deseo de muerte como tal. Este deseo, ella lo encarna'» Cassi (2023, p. 16), quien cita apartados de Lacan. Traducción propia del italiano.

28 Este aspecto ya bien lo detectó Vernant al momento de reflexionar sobre la cultura griega: «El ostracismo es una institución que consiste en el hecho de que en ciertos momentos del año, la asamblea del pueblo puede, sin ninguna razón, decidir expulsar como *pharmakos* a una persona que no ha cometido ningún crimen, pero que se ha elevado demasiado, que tiene demasiada buena suerte. La idea es que el que domina desde una altura demasiado grande, que tiene demasiada suerte, traerá alguna calamidad. Así, se le expulsa y, remarcablemente, la institución específica que no se da ninguna razón para su expulsión. Aquí no nos encontramos al nivel del procedimiento político. Nos encontramos más bien al nivel de los hombres que saben que son hombres, que la ciudad es la ciudad, y que, cuando de repente, se descubre que alguno se ha elevado demasiado alto, que ha controlado la ciudad demasiado tiempo, puede ser necesario expulsarlo como a una impureza, y a la mala suerte con

5. Conclusiones

En este escrito, homenaje al profesor y amigo Mario Palencia, se plantea que Antígona, de Sófocles, ha recibido diversas lecturas con el paso del tiempo. Aquí se han expuesto dos en concreto, la lectura tradicional desde el plano iusfilosófico y la que se considera como la más apropiada con la cosmovisión ateniense al momento de ser presentada por su autor a los ciudadanos de dicha *polis*.

Frente a la lectura tradicional, se sostuvo que corresponde a los asuntos y los debates universitarios y académicos del siglo XIX en adelante. Dicha lectura plantea extender el debate decimonónico entre el iusnaturalismo y el iuspositivismo, a la tragedia misma. De esta manera, Antígona es presentada como una heroína iusnaturalista en contra del malvado iuspositivista de Creonte. Si bien hay elementos que permiten conectar la obra de Sófocles con los debates del siglo XIX, no por ello puede considerarse que esa es la lectura más cercana a la que correspondía a la cosmovisión ateniense. El anacronismo termina por darle una mala jugada a esta lectura tradicional.

Entonces, la lectura que aquí se considera como más acorde con el *espíritu de la época* en la que fue escrita y presentada parte de que no es posible extender el debate iusnaturalismo-iuspositivismo a una época donde ni siquiera tenían consciencia *clara y distinta* de lo que iba a ser lo jurídico en la época de consolidación de los Estados-nación. Tanto Antígona como Creonte parten de sus propias interpretaciones de lo que debería ser *nomos* y ambos consideran que su interpretación es acorde con la *physis* divina que conduce al *cosmos* y aleja el *caos*. Ambos parten del mismo supuesto: que lo que ellos defienden es lo que traería armonía al grupo. Ambos parten de normas, fundamentalmente consuetudinarias, aceptadas en su momento dentro del pluralismo jurídico de la época: Antígona, del deber familiar (clan) de enterrar y honrar a los parientes muertos, independientemente de que hayan sido buenos o malos con la *polis*; Creonte, del deber político (es decir, derivado de la *polis*) de que al traidor no se le enterra ni se le honra, por lo menos no desde la *polis* traicionada. ¿Cuál de las dos interpretaciones del *nomos* a ser aplicado prevalece sobre la otra? Ahí está el *quid* de la tragedia, tal como se dio cuenta Hegel: Sófocles quiere reflejar las dificultades que representa la superación del poder familiar (clan) por parte del poder político. Este paso de la familia a la *polis* no fue, en modo alguno, pacífico, pero corresponde con los ideales de virtud y de heroicidad que la república ateniense estaba exigiendo en ese momento.

No obstante, no se pretende censurar otras lecturas de esta obra dramática. Es que el arte exige ser *traducido* continuamente para que tenga sentido en otras culturas, ante otros ojos, para que *diga* algo que conmueva al espectador y lo invite a la acción, por lo que no es prudente, en modo alguno, establecer un único criterio como el válido. Lo que aquí se quiere señalar es que no puede extenderse a los atenienses antiguos la lectura decimonónica o *tradicional* de *Antígona*, pues les sería desconocida. En este texto se ofrecen otras miradas para que cada cual reconozca la historicidad presente tanto en la obra trágica como en la lectura que se le ha hecho, y así enriquezca y reconstruya su propia *interpretación*.

él» (Vernant, 1972, pp. 300-301). Un ejemplo de ello ha sido Polícrates de Samos, narrado por Heródoto en sus *Historias*, quien estaba en la cima de su poder justo cuando cae ante sus enemigos, asunto que fue interpretado por los griegos como que los que gozan de excesiva fortuna despiertan la envidia de los dioses.

Referencias

- Almeyda, J. (2020). Aristóteles y Tomás de Aquino: un análisis en torno a la *polis* y la *res publica*. *Revista Filosofía UIS*, 19(1), 35-58.
- Anrup, R. (2011). *Antígona y Creonte: Rebeldía y Estado en Colombia*. Ediciones B.
- Ascarelli, T. (1955). Antigone e Porzia. *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, XXXI-I(III), 1955, 756-766.
- Bernabé, A. (2016). *Fragmentos presocráticos: de Tales a Demócrito*. Alianza.
- Botero, A. (2016a). La tragedia colombiana vista desde el cine: Edipo alcalde (1996). *Revista de Derecho: Universidad del Norte*, (45), 295-326.
- Botero, A. (2016b). Sobre el uso de la bibliografía en la investigación jurídica. *Revista Pensamiento Jurídico*, (43), 475-504.
- Botero, A. (2020). *Positivismos jurídicos (1800-1950). Estudio general de las escuelas y los movimientos iuspositivistas de la época*. Universidad Industrial de Santander.
- Botero, A., Palencia, M. y Silva, A. (2020). Literatura y violencia: memoria, recuerdo y evocación como herramientas de no repetición *En el brazo del río. Utopía y Praxis Latinoamericana*, 25(3), 31-49.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (B. Moreno Carrillo, Trad.). Paidós.
- Carpintero, F. (2005). Voluntad, Ausencias, y normas: el sustrato histórico del positivismo en el Derecho. *Dikaio syne*, VIII(15), 29-57.
- Cassi, A. (2023). Contro-letture dell'Antigone di Sofocle (ancora ricordando che la Giustizia di Eumenidi nasce dalle tenebre di Erinni). *Fundamental Rights*, (1), paper 1, 1-17.
- Cela, C. J. (1983). *Mazurca para dos muertos*. Seix Barral.
- Chouliaraki, L. (2008). The media as moral education: mediation and action. *Media, Culture & Society*, 30(6), 831-852.
- Colli, G. (2008). *La Sabiduría Griega*. Tomo I (3.ª ed.). Trotta.
- Cortina, A. (1992). *Crítica y utopía: la escuela de Fráncfort*. Síntesis.
- Ferrajoli, L. (2022). Antígona y Creonte, ambos derrotados por la crisis de la legalidad. *Revista Cubana de Derecho*, 2(2), 9-29.
- Finnis, J. (2000). *Ley natural y derechos naturales* (C. Orrego, Trad.). Abeledo Perrot.
- Foucault, M. (1984). *La verdad y las formas jurídicas* (E. Lynch, Trad.). Gedisa.
- Fustel de Coulanges, N. D. (1998). *La ciudad antigua* (1865). Ciudad Argentina.
- Gadamer, H. (1997). *Verdad y método, I* (A. Agud Aparicio y R. De Agapito, Trads.). Sígueme.

- Garavito, E. (1999). De la parrhesía, o el decir-verdad. En Garavito, E. *Escritos escogidos* (pp. 41-54). Universidad Nacional.
- Halperin, J. L. (2017). Exégesis (escuela) (A. Botero, Trad.). *Revista de Derecho: Universidad del Norte*, (48), 263-277.
- Hegel, G. W. F. (2010 [1807]). *Fenomenología del espíritu*. Edición bilingüe de A. Gómez Ramos. Universidad Autónoma de Madrid y ABADA editores.
- Hesse, H. (2020). *Obstinación. Escritos autobiográficos. Selección y epílogo de Siegfried Unseld* (A. Dietrich, Trad.). Alianza.
- Jaeger, W. (1997). *Paideia: los ideales de la cultura griega* (J. Xirau y W. Roces, Trads.). Fondo de Cultura Económica.
- Magoja, E. E. (2022). Nómos, normatividades y argumentación retórica en la Atenas democrática del siglo V a. C. En E. Dell'Elicine, H. Francisco, P. Miceli & A. Morin (comps.). *Prácticas estatales y derecho en las sociedades premodernas* (pp. 21-43). Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Nácar E. y Colunga A. (Eds.). (1967). *Sagrada Biblia* (23.^a ed). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Naranjo, J. A. (1989). Dos heroísmos. *Revista de Extensión Cultural*, (26), 48-57.
- Nietzsche, F. (2010). La rivalidad homérica (1872). En F. Nietzsche, *Cinco prólogos para cinco libros no escritos* (pp. 41-50) (A. Del Rio Hermann, Trad.). Arena Libros.
- Nussbaum, M. (2004). *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (2.^a ed.). Machado libros.
- Nussbaum, M. (2017). *Emociones políticas ¿por qué el amor es importante para la justicia?* Trad. Albino Santos Mosquera. Paidós.
- Rank, O. (1961). *El mito del nacimiento del héroe* (E. A. Loedel, Trad.). Paidós.
- Reig, M. (2012). La creación del espacio trágico en la obra de Gabriel García Márquez: una lectura sofoclea. *Synthesis*, 19, 43-61.
- Ricoeur, P. (2005). *Sobre la traducción*. Paidós.
- Schopenhauer, A. (2013). *El mundo como voluntad y representación*, 1 (P. López, Trad.). Trotta.
- Sófocles (1981). *Tragedias* (A. Alamillo, Trad.). Gredos.
- Steiner, G. (2013). *Antígonas: La Travesía de un Mito Universal por la Historia de Occidente*. Gedisa.
- Taminiaux, J. (1997). El legado de Platón en las interpretaciones filosóficas alemanas de la tragedia griega. *Areté, Revista de Filosofía*, IX(1), 127-142.
- Vernant, J. (1972). La tragedia griega: problemas de interpretación. En R. Macksey y E.

Donato. (Eds.), *Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre* (pp. 295-317). Barral.

Wallace, R. (2007). Νόμος/Φύσις: The Anti-Democratic Context. En A. Pierris (Ed.), *Φύσις and Νόμος. Power, Justice and the Agonistical Ideal of Life in High Classicism. Proceedings of the Symposium Philosophiae Antiquae Quartum Atheniense July 4th July 12th, Part 1: Papers* (pp. 23-44). Institute for Philosophical Research.