



Utopía y Praxis Latinoamericana

ISSN: 1315-5216

utopraxis@luz.ve

Universidad del Zulia

Venezuela

MOLINA VELÁSQUEZ, CARLOS

Antígona, enamorada de lo imposible

Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 21, núm. 75, octubre-diciembre, 2016, pp. 83-92

Universidad del Zulia

Maracaibo, Venezuela

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27950107008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 21, N° 75 (OCTUBRE-DICIEMBRE), 2016, PP. 83-92
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

Antígona, enamorada de lo imposible¹

Antigone, in Love with the Impossible

Carlos MOLINA VELÁSQUEZ

Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas", El Salvador.

Resumen

Este texto se centra en el "sacrificio" de Antígona por amor a su hermano Polinices y su oposición a la ley de Creonte: una mujer joven ejecutada por un "anciano" representante del orden. La historia de Antígona, que ha sobrevivido en las diversas "versiones del relato", nos exige realizar una valoración crítica del "acto ético" que realiza para honrar la ley divina, rebelándose en contra de la lógica sacrificial del poder y la racionalidad instrumental —como puede verse en el enfrentamiento con su hermana Ismene— y abriendo la puerta a "la utopía".

Palabras clave: Ley divina; rebeldía; sacrificio; utopía.

Abstract

This paper focuses on the "sacrifice" of Antigone for love to her brother Polynices and her opposition to the law of Creon: a young woman "executed" by an "old man" who represents the social order. The story of Antigone, which has survived in several "versions of the tale", require us to do a critic assessment about the "ethic act" that she does to honor the divine law, rebelling against the sacrificial logic of power and the instrumental rationality —as can be observed in the confrontation with her sister Ismene— and opening the door to "the utopia".

Key words: Divine law; rebelliousness; sacrifice, utopia.

¹ Elaboré este artículo tomando elementos de una investigación más extensa que será publicada próximamente como parte de mi libro *Cuerpo, ley y sacrificialidad. La antropología crítica de Franz J. Hinkelammert*.

1. EL SACRIFICIO DE ANTÍGONA

Antes de la pieza homónima de Sófocles, la tragedia de Antígona había hecho su aparición en otras obras de Esquilo y Eurípides. El siguiente fragmento de este último es notable, porque muestra claramente el carácter de la afrenta que la joven tiene que soportar y el sacrificio que estará dispuesta a cumplir:

“ANTÍGONA. — [...] (A Creonte) Ahora, en cambio, a ti te pregunto, a mi recién proclamado rey. ¿Por qué sometes a mi padre al ultraje de desterrarlo lejos del país? ¿Por qué proclamas una ley contra un desdichado cadáver [el de Polinices]? [...]”

CREONTE. — ¿Y qué? ¿No se ajusta a derecho que este sea entregado a los perros?

ANTÍGONA. — No, porque le estáis exigiendo una pena que no es legal [...]

¿Qué delito ha cometido, si venía a recuperar su parte del país? [...]

CREONTE. — La divinidad lo ha decretado, muchacha, aunque tú no lo quieras.

ANTÍGONA. — También esto está decretado: no someter a ultrajes a los cadáveres” (EURÍPIDES, *Las fenicias* 1643-1665, pp. 516-517)².

Dos elementos quiero destacar. En primer lugar, Antígona se rebela contra las leyes del tirano que se dirigen *en contra de su linaje* —el destierro de su padre y la profanación del cadáver de su hermano—. Hay un nexo inquebrantable entre su fuerza arrolladora y el hecho de que salga en defensa de su familia. No puede ser de otra manera. Pero esto también está relacionado con un segundo aspecto esencial: la joven se ampara en las leyes de los dioses antiguos, leyes *anteriores y más fundamentales* que las aludidas por Creonte. Los decretos de sus “dioses de la ciudad” pasan por alto el carácter sagrado de los lazos familiares y las obligaciones que nos imponen, pero esto parece no importarle en absoluto al rey tebano. Sus razones son “políticas”, en el sentido en que son *razón de Estado*:

“CREONTE. — [...] También a todo aquel que considera a un amigo más importante que a la propia patria, a ese no lo tengo en cuenta en parte alguna” (SÓFOCLES, *Antígona* 180-182, p. 531).

En realidad, lo que está mal en Creonte no es que defienda *las leyes de la polis*, sino que sea incapaz de ver que a estas leyes *les anteceden otras* y que irrespetar estas últimas conlleva una terrible maldición. Creonte no sabe realmente lo que tiene entre manos: las implicaciones de sus medidas contra el linaje de Edipo no solo sepultan las esperanzas de la familia de este; tampoco son acciones que simplemente tienen como resultado impedir que le arrebaten su trono. El usurpador insiste en unas decisiones que terminan por socavar profundamente el orden mismo del mundo. Y como ha señalado George Steiner, esas decisiones no surgen meramente del odio a sus enemigos o de algún ciego afán por perpetuarse en el poder, sino como consecuencia de leyes *políticamente razonables*, que tienen una “sobrecogedora actualidad”:

“Creonte no ha cometido un crimen local, limitado, por salvaje que ese crimen sea. Ha invertido, de una manera que no parece posible para un hombre mortal, la cosmología de la vida y de la muerte. Ha convertido la vida en muerte en vida y la muerte en una perdurabilidad orgánica impura. Antígona ha de ‘vivir muerta’ bajo la tierra; Polinices ha de estar ‘muerto vivo’ arriba. La rueda del ser ha completado obscenamente todo el círculo [...] Estar vivo es ver el sol y ser visto por el sol; los dioses de los muertos carecen de luz. Y Creonte ha violado esta ecuación [...]”

2 ESQUILO, SÓFOCLES, EURÍPIDES (2004). *Obras completas*, Cátedra, Madrid. En adelante, las páginas de todas las referencias entre paréntesis, correspondientes a la obra de Esquilo, Sófocles y Eurípides, remiten a esta edición. En las citas de esta fuente y las demás, lo que aparece entre corchetes lo he añadido yo. En esta cita en particular, las cursivas son mías.

Creo que ningún poeta o pensador ha logrado una expresión más grande, más comprensiva del 'crimen contra la vida'³. Nadie encontró una imagen más perfecta del continuo que va del mal individual al mal cósmico [...]

La visión de Tiresias (de Sófocles) de la inversión del mundo de los vivos y del mundo de los muertos ha cobrado hoy para nosotros una sobrecogedora actualidad. Se trata de la clara descripción de un planeta en el que las matanzas o las guerras nucleares dejan innumerables cadáveres insepultos y en cuyos refugios subterráneos, cavernas o catacumbas, los vivos aguardan en las tinieblas su fin [...] perspectivas de la muerte en vida y de la vida en la muerte que ahora se abren ante la humanidad. Y son esas perspectivas mismas, el asesinato de la vida por obra de medidas políticas de los vivos, medidas que, como las de Creonte, tienen indudablemente pretensiones de dignidad y racionalidad, las que enuncia Tiresias. Lo que dice el adivino conviene tanto a nuestra condición que niega toda distancia entre nosotros y el texto griego. La plena significación de los actos (errores) de Creonte se nos impone como a ningún otro espectador o lector anterior a nuestros actuales peligros. No es 'la luz' lo que (para invertir una imagen contenida en las imitaciones de la *Iliada* de Christopher Logue) 'nos grita a través de tres mil años', es la oscuridad⁴.

2. HEROÍNA CÓSMICA Y HERMANA CARNAL

Dado que Creonte invierte el orden natural —y divino— del mundo, al provocar ese intercambio horroroso entre el mundo de los vivos y de los muertos, su antagonista, Antígona, es mucho más que la vengadora de su hermano o de su linaje, es una *heroína cósmica*, su gesto puede verse como el acto sacrificial que puede "restaurar el misterio de simetría en el ser mortal"⁵. Antígona procede primero con la palabra y la acción rebelde —sus discusiones con Creonte, la desobediencia de sus leyes—, y su fracaso la empuja al sacrificio que asume con heroísmo. Su muerte es, en realidad, un gesto "radicalmente conservador", un sacrificio *en aras de la restitución del orden*, aun si pone en peligro el gobierno que ejerce Creonte sobre Tebas.

Pero este heroísmo de Antígona busca restituir el orden del mundo de un modo muy específico: *honrando sus deberes con su hermano*, con su sangre. Efectivamente, la joven tiene claro el carácter *único* de su gesto, tanto porque es algo que *solo ella* puede hacer, como en cuanto solo lo puede hacer *por él*. Para Antígona, *el valor de su sacrificio* viene dado por el estatus de hermano que hace única a esa persona y este no es transferible a cualquier otro ser humano. No hay que equivocarse en esto: Polinices no es de ninguna manera un "hermano metafórico", sino *hermano carnal*:

"ANTÍGONA. — [...] Polinices, por recubrir tu cadáver, mira lo que consigo. Y sin embargo, a juicio de los inteligentes, no hice otra cosa que tributarte las honras debidas. Pues ni aunque se hubiera tratado de unos hijos nacidos de mí, ni de un marido, que, muertos, se estuvieran descomponiendo, jamás habría arrojado esta prueba llevando la contra a mis conciudadanos. Pues bien, ¿en gracia a qué ley me expreso así? Simplemente porque marido, muerto uno, otro habría, y un hijo de otro hombre si hubiera perdido al primero. Pero, ocultos en el Hades madre y padre, no hay hermano alguno que pueda retomar jamás" (SÓFOCLES, *Antígona* 902-912, p. 552)⁶.

3 Con la expresión "poeta o pensador", el autor se refiere a Sófocles.

4 STEINER, G (2000). *Antígonas. La travesía de un mito universal por la historia de Occidente*, Barcelona, Gedisa, pp. 339-340. Excepto en "Iliada", las cursivas son mías.

5 *Ibid.*, p. 159.

6 Cursivas mías.

No se trataba de uno cualquiera, sino de su propio hermano. Antígona quiere dejar claro el valor que tiene su hermano para ella, pero no como un capricho, sino porque así lo manda *una ley*. Esta expresa la *más patente fatalidad* en que consiste la muerte del hermano, sangre de su sangre *insustituible*. Ir en contra de esa ley solo puede acarrear muchas más desgracias, como pronto se dará cuenta el mismo Creonte:

“TIRESIAS [a Creonte]. — [...] Y esto es una enfermedad que padece la ciudad por tu particular manera de interpretar las cosas, pues los altares y lares permanecen repletos con todas sus ofrendas por culpa de haber devorado aves y perros al desdichado hijo de Edipo que cayó en combate” (SÓFOCLES, Antígona 1015-1020, p. 555)⁷.

La tensión entre, por un lado, la ley de los dioses que manda honrar *los cadáveres* y, por el otro, *el linaje* al que pertenece el muerto, es evidente en las palabras de Tiresias, el adivino ciego (¡y vidente!). Pero este no busca trazar simplemente “una línea entre la realeza y la plebe”, sino recordarle a Creonte que **él también tiene un hijo**, Hemón, el cual luego llegaría a ser el instrumento de la retribución por sus crímenes contra los *dioses infernales*:

“TIRESIAS. —En fin, tienes que saber, pero que muy bien, que ya no pasarás muchas revoluciones consecutivas del sol sin que dentro de este breve plazo de tiempo no hayas permutado tú mismo a uno, fruto de tus propias entrañas, ya cadáver, en compensación de otros cadáveres, por cuanto, por un lado, has arrojado abajo a una persona propiedad de los dioses de arriba y has enterrado su vida indignamente dentro de un sepulcro, y, por otro, mantienes aquí, por el contrario, un cadáver propiedad de los dioses de abajo, expoliado en sus derechos, exento de honras fúnebres, execrado. Dioses infernales⁸ sobre los que ni tú ni los dioses de arriba tenéis competencia y, sin embargo, sufren por ti este acto de fuerza” (SÓFOCLES, Antígona 1064-1074, p. 556)⁹.

3. LA LEY Y LA SANGRE

La lucha entre los dioses de arriba —los que honra Creonte— y los de abajo —los que guían la lengua y la mano de Antígona— sería incomprensible sin la inclusión de la tensión entre las leyes de la razón de Estado y las leyes de la sangre. Estas palabras de Tiresias no dejan ninguna duda del papel que juega la divinidad en todo esto, pero también vuelven una vez más sobre los lazos de sangre que son la fuente del heroísmo de Antígona y el instrumento para la retribución de Creonte. Ir contra las leyes que protegen los lazos familiares no es solo optar por unos dioses en lugar de otros, sino *atentar contra las bases mismas de la realidad*. Quien insista en hacerlo de todas maneras, solo podrá acarrear la desgracia sobre sí mismo y quienes le rodean. Antígona es, entonces, la figura de la ley divina que se constituye como *criterio* para la evaluación de las leyes humanas —aun si se pretenden amparar en alguna *otra* divinidad—. Hasta qué punto todo esto supuso un claro *planteamiento político* lo demuestra la enorme popularidad y el éxito que obtuvo Sófocles, gracias a esta tragedia: “Según un texto antiguo, los atenienses eligieron a Sófocles general de la flota que sofocó la revuelta de la isla aliada de Samos por el prestigio conseguido gracias a *Antígona*”¹⁰.

7 Cursivas mías.

8 Son los dioses *ctónicos* o *telúricos*. Entre estas divinidades son fundamentales las *Erinias*, conocidas también como *Euménides* o *Furias*.

9 Cursivas mías.

10 ESQUILO, SÓFOCLES, EURÍPIDES (2004). *Op. cit.*, p. 523.

No menos ilustrativo es el hecho de que —en otra versión del mito, y en un momento de la trama anterior a la confrontación con Antígona— Creonte sea presentado como alguien reducido a una triste y derrotada figura, sufriendo por la muerte de su hijo Meneceo y dispuesto a honrar su cadáver, tal como mandan *los dioses subterráneos* que más adelante despreciará y a los que dará la espalda. Él no llegará fácil ni felizmente a esa posición, ha sufrido mucho *en su propia carne y sangre*:

“CREONTE. — [...] *He venido aquí, con todo lo viejo que soy, a buscar a mi anciana hermana, a Yocasta, para que lave y amortaje a mi hijo [Meneceo], que ya no vive, pues es preciso que quien no ha muerto dé culto al dios subterráneo rindiendo los debidos honores a los muertos*” (EURÍPIDES, *Las fenicias* 1318-1322, p. 508).

En realidad, *lo trágico* no es solamente que Creonte pierda su linaje —recordemos que su hijo Hemón también perderá la vida— o su enfrentamiento con Antígona movido por las fuerzas divinas que actuaban a través de él. Sin duda es algo importante, pero es preciso reconocer también la *parcial legitimidad* de la posición que Creonte defiende y le lleva a perderlo todo. La *lucha de los dioses* toma posesión de su vida y su integridad moral como si de un campo de batalla se tratase, y *ese es el sentido de la tragedia*: tanto él como Antígona defienden posiciones morales fundamentales para el orden social que habitan y aman, y ambos caen víctimas de su fidelidad a la respectiva ley que quieren cumplir.

Esto no niega que, en cierto modo, quien “vence”, moralmente hablando, sea Antígona, ya que ella se rebela *específicamente* contra el carácter necesario de la ley que acompaña el sacrificio exigido por el tirano; Antígona lo interpela desde un marco legal distinto, pero que asume subjetivamente. Sin embargo, no duda del beneficio que obtendría el orden social si las leyes divinas fueran respetadas por encima de cualquier legalismo estatal o cálculo instrumental. Amparándose en el imperativo moral que manda honrar a los muertos —especialmente a los familiares—, la hija de Edipo se atreve a ir en contra del mecanismo legal que amenaza con aplastarla. Y aunque muere a causa de ello, ha elegido el camino correcto:

“TESEO [al Heraldo]. — [...] *Estoy reclamando como un acto de justicia, sin causar daño a tu ciudad ni traer luchas homicidas, enterrar los cadáveres de los muertos*¹¹, *para preservar de este modo las leyes de todos los griegos*” (EURÍPIDES, *Las suplicantes* 525-527, p. 584)¹².

4.LA HUMANIDAD AUSENTE

De diversas maneras vemos cómo se reafirma una y otra vez la superioridad moral de las leyes de los dioses subterráneos, aun cuando se trata de divinidades que rara vez dejan claro lo que pretenden. Que Antígona sea la heroína del mito no significa que no encarnara también un conjunto de elementos duramente censurables o impopulares entre los atenienses y los griegos en general —y en nuestras sociedades contemporáneas, sin duda—. Incluso esto podría entrar en conflicto con ciertos rasgos de las divinidades subterráneas, amén de su proverbial volubilidad: hoy te mandan hacer una cosa y luego te ordenan lo contrario o te impiden alcanzar los medios para obedecerlas. Sin embargo, es innegable la profunda atracción que ha ejercido el heroísmo de la joven a lo largo del tiempo.

Por otra parte, hay que estar en guardia frente a las interpretaciones del mito que tienden a extrapolar indebidamente nuestras modernas convicciones o aspiraciones al escenario planteado por Sófocles. Uno de estos abusos hermenéuticos es la tendencia a interpretar *Antígona* como la aparición

11 Se refiere a los cadáveres de los siete caudillos que pelearon contra Tebas.

12 Cursivas mías.

de una conciencia de “humanidad transcultural” o la asunción de nuestra noción estándar de derechos humanos, algo que no solo refleja una lectura apresurada de los textos y la casi nula importancia que se le da al contexto de la Atenas del siglo V a. C., sino que también *revela* un intento desesperado por encontrar “respuesta” en unos “griegos” apresuradamente modernizados (y occidentalizados), cuando quizás deberíamos ver en otra dirección:

“[Hay un] sesgo que marcó una de las lecturas más difundidas de esta tragedia¹³, aquella que instala el conflicto entre los derechos individuales y la ley de la ciudad. Es de destacar que en algunos casos esta lógica se fue acomodando a una equiparación que asimila lo privado a lo individual y lo público a lo social.

La marca que se detecta en esta interpretación se corresponde con la subjetividad moderna que circunscribe la argumentación del conflicto a la tensión generada por Antígona defendiendo el derecho a la tumba de su hermano Polinices. La clave está, entonces, en la argumentación, ya que si no se le da el alcance que la misma trama argumental contiene, el caso queda reducido a dos bienes enfrentados: el orden de la ciudad, planteado como público y el derecho ‘individual’ y privado de la tumba. Sin embargo, desde la perspectiva ética que intentamos introducir, la fundamentación de la defensa que realiza Antígona descansa en el valor que adquiere el ritual funerario respecto de la condición misma de humanidad, algo que trasciende lo individual y que lejos de ser privado, se sostiene en la cultura como orden público, aquello que solo puede inscribir el duelo personal en la medida que tiene una representación en el campo cultural. Cuando Antígona proclama como sustento de su acto ‘la ley de los dioses’ que anteceden a cualquier ley de la ciudad, no se refiere a valores religiosos, sino a lo que otorga condición de humanidad, el carácter simbólico de la especie, expresado en los rituales funerarios, verificable en todas las culturas”¹⁴.

Podrá ser legítimo tomar distancia con respecto a esa cisura entre privado y público a que alude la autora, pero eso no autoriza a poner a Antígona como una defensora de “la condición misma de humanidad”. Si nos atenemos a lo planteado hasta ahora, *no se pueden sacar esas conclusiones*. No hay problema en admitir que el relato pueda servir para reafirmar que diversas culturas poseen ritos funerarios y les conceden un lugar preeminente, moral y políticamente hablando. Pero es inaceptable que dicha “constatación transcultural” sea trasladada a la boca de la joven tebana como “lo que otorga condición de humanidad, el carácter simbólico de la especie”. De ninguna manera hay en Antígona una toma de postura sobre la “condición de la humanidad” o nada parecido; *solo Polinices* es el muerto que tiene “derecho a la tumba”:

“ANTÍGONA. —Es que quien murió no es un simple esclavo, sino un hermano” (SÓFOCLES, Antígona 517, p. 540)¹⁵.

En este verso, Antígona reafirma que lo que hace por un hermano —también por Eteocles, como puede verse antes y después del verso citado¹⁶— *no sería una obligación* si se tratara de una persona de distinto *estatus* —pienso que podemos dejar bastante abierto el rango de significados para dicho “estatus diferente”: no-familiar, no-libre, no-griego y así sucesivamente—. No hay reivindicación de la humanidad o algún otro concepto que apunte a ninguna clase de universalismo moral. Por el contrario, nos encontramos con la sangre, una vez más:

13 La autora se refiere a la lectura que realizó Hegel de *Antígona*.

14 MONTESANO, H (2007). “Propuestas para una nueva conceptualización de la subjetividad”, In: DOBLES OROPEZA, I; BALTODANO ARRÓLIGA, S & LEANDRO ZÚÑIGA, V (2007). *Psicología de la liberación en el contexto de la globalización neoliberal. Acciones, reflexiones y desafíos*, San José, Editorial UCR, pp. 158-159. Cursivas mías.

15 Cursivas mías.

16 Cfr. SÓFOCLES: *Antígona* 510-525, in: ESQUILO, SÓFOCLES, EURÍPIDES (2004). *Op. cit.*, pp. 540-541.

“ANTÍGONA. —Pues yo, a los gobernantes de esta tierra, les digo que si nadie va a ayudarme a enterrar a mi hermano, yo en persona pienso enterrarlo y me hago responsable por el entierro de un hermano, sin rubor alguno por no someterme a lo que ordena la ciudad. Terrible es la entraña común de que nacimos —la de mi pobre madre— y la del padre. De todo corazón, pues, alma mía, participa en el mal de quien no tiene voluntad, viviendo para un muerto” (ESQUILO, Los siete contra Tebas 1027-1035, p. 466)¹⁷.

Antígona sellará su destino responsabilizándose del entierro de su hermano, no de cualquier persona. Su deuda es con un familiar. Y eso no elimina de ninguna manera el significado divino o sagrado que tiene su gesto. Por eso el crimen de Creonte —que ejecuta *cumpliendo las leyes* de la ciudad— produce (el) caos, mientras que la restitución que pretende realizar Antígona —cumpliendo a su vez la ley divina y muriendo por ello— busca generar (el) cosmos. El “fracaso” de Antígona se expresa no solo en que pierde su vida, sino, fundamentalmente, en que su “muerte” asume la forma de quien “vive para un muerto”, como señala ella misma en esta cita de Esquilo.

5. AMÉCANOS: “TÚ ESTÁS ENAMORADA DE LO IMPOSIBLE”

Al contrario de su amorosa devoción por sus hermanos, la relación de Antígona con su hermana está marcada por la confrontación. Pero esta no consiste únicamente en una diferencia de opiniones sobre lo que se debe hacer, sino en una discusión acerca de los límites de lo posible. Antígona piensa que puede enfrentar al tirano y cumplir con la obligación debida a Polinices, cumpliendo a su vez con la ley sagrada y complaciendo a los dioses. Por el contrario, Ismene analiza las posibilidades y lucha para convencerla de que no tiene ninguna oportunidad. Antígona no niega esto, pero tampoco renuncia, asumiendo un riesgo que, bien lo sabe, le costará la vida:

“ISMENE. — ¡Ay de mí! ¡Qué osada eres! ¡Qué miedo tengo por ti!

ANTÍGONA. —No temas por mí. Lo que tienes que hacer es enderezar ese tu proceder.

ISMENE. —Si lo tienes decidido, por lo menos no pregones a nadie el asunto, sino mantenlo oculto, que exactamente igual haré yo.

ANTÍGONA. — ¡Ay de mí! Propálalo a todos los vientos. Me resultarás todavía mucho más odiosa si te lo callas y no lo comunicas a todo el mundo.

ISMENE. —Conservas un corazón ardiente en situaciones heladoras.

ANTÍGONA. —Sin embargo, con ello sé que complazco a quienes más me conviene complacer.

ISMENE. — ¡Siempre que seas capaz de ello! Pero la verdad es que ansías imposibles.

ANTÍGONA. —En ese caso, cuando ya no pueda más, me tomaré un respiro.

ISMENE. —Pero es que, ya por principio, no procede perseguir lo imposible.

ANTÍGONA. —Si vas a razonar así, yo te odiaré, y odiada por el muerto [Polinices] serás, y con justicia. En fin, deja que yo y este mi desatino corramos ese riesgo, pues no correré ninguno tan grave hasta el punto de morir sin honor.

ISMENE. —Si es tu gusto, vete, pero tienes que saber que si vas eres una imprudente, aunque te ganarás, y con toda razón, el aprecio de aquellos a los que tú aprecias” (SÓFOCLES, Antígona 82-99, pp. 528-529)¹⁸.

Ismene es la mujer que invoca a la razón; es “la sensatez y madurez” reunidas en una sola persona. No debería extrañarnos que se preocupe por lo que pueda sucederle a su hermana, ya que la empresa que esta se propone no es cosa fácil. Sin embargo, notamos en algunas de sus expresiones

17 Cursivas mías.

18 Cursivas mías.

una persistente reticencia a asumir riesgos por nadie más que ella misma y un marcado interés por conservarse a salvo e incólume. Su preocupación por Antígona no impide que vea a esta como quien se encuentra *al otro lado de un muro*, en el bando de los que, atendiendo a su consciencia, *no miden* las consecuencias de lo que se proponen, convirtiéndose entonces en un peligro para la sociedad. Si hemos de buscar un *conservadurismo* disfrazado de “apoliticidad militante”, lo encontraremos en Ismene.

Por su parte, la rebeldía de Antígona es inseparable de su compromiso con romper los límites de lo posible y apostar por sus principios, asumiendo heroicamente lo que pueda sobrevenirle. Antígona es totalmente consciente de lo que le espera, pero aun así lo asume. La joven es, sin duda, prefiguración de muchos jóvenes modernos que enfrentan al poder de manera decidida, venciendo sus temores y proclamando que otros mundos son posibles. Estos *rasgos utópicos* son indispensables para enfrentar las limitaciones de una racionalidad que todo lo somete a cálculos. No se trata de creer simplemente que *todo es posible*, sino de tomar consciencia de que lo imposible *debe ser incluido* en el pensamiento, planeación y realización de nuevas formas de vivir. Esto es así incluso para el pensamiento que *declara la anulación y criminalización de la utopía*; él mismo necesita de la imaginación de mundos “no posibles”, para crear sus modelos y propuestas sociales. Incluso el pensamiento del poder debe “prometer un futuro”, augurar cambios y pronosticar “lo nuevo”¹⁹. Precisamente, para ver más clara la diferencia entre la utopía de liberación de las juventudes rebeldes y estas “anti-utopías” del sistema, pueden ser iluminadores los análisis de las diferencias entre Antígona e Ismene que realiza George Steiner:

“La réplica de Ismene contenida en el verso 90 es célebre: ‘Tú estás enamorada de lo imposible, vas tras lo imposible’ [...] Lo ‘mecánico’ significa aquello que pertenece apropiadamente a la esfera del mundo productivo. Ἀνίχναος expresa ideas de irrealidad, de falta de dominio y orden, de desorden anárquico [...] En el plano de la realidad, el designio de Antígona de dar sepultura a Polinices, por sí sola si es necesario, es una imposibilidad práctica. Además, en un plano fundamental aquello que ya no es posible pero que sin embargo Antígona exige sin reservas es la fusión, la unión inconsútil de individuos —Antígona e Ismene; Antígona, Ismene y Polinices— en una unidad orgánica. Una realidad ‘mecánica’ es una realidad de voliciones individuales y de percepciones individuales cartesianas. Dos versos después, Ismene repite su acusación: Antígona ‘corre tras imposibilidades’”²⁰.

Steiner da en el clavo al destacar la frase de Ismene que enlaza su *postura política* —negarse a participar en el desafío a Creonte es un acto de apoyo a este— a la racionalidad instrumental y al cálculo que se realiza atendiendo únicamente a “lo posible”. Eso que defiende Ismene, la ley y el poder de Creonte —que nosotros bien podríamos identificar con el capitalismo y el sistema político-jurídico que aplasta a las personas—, se encuentra amenazado por *lo que no puede ser sometido al cálculo*, lo imposible: *amécanos*. El peculiar “posibilismo” que caracteriza a la joven tiene su origen en el sometimiento a Creonte, que la anula como sujeto y la pone ante nuestros ojos como mero individuo que *toma su realidad —su racionalidad— de la maquinaria del poder*. Por el contrario, Antígona opone a *lo mecánico* su anhelo de unidad con su sangre, su idea de *organismo o cuerpo familiar* por el que vale la pena arriesgarlo todo. Antígona no lanza por la borda todo lo valioso ni renuncia de entrada a su vida, sino que *realiza una apuesta* por aquello que supone la realización de su ideal —y el cumplimiento de la ley de los dioses en los que se ampara—. Donde el poder mira anarquía y destrucción, la joven encuentra *lo irreal que abre campo a la nueva realidad*.

19 La *compleja razón utópica*, el ataque al que ha sido sometida desde siglos y su *indispensabilidad*, son analizados cuidadosamente por el pensador alemán Franz Hinkelammert. Cfr. HINKELAMMERT, FJ (2002). *Crítica de la razón utópica*, Desclee de Brouwer, Bilbao.

20 STEINER, G (2000). *Op. cit.*, pp. 253-254. Cursivas mías. Las diferencias entre la traducción de Steiner y la versión que utilizo no afectan el sentido de mi interpretación.

5. JOVEN, MUJER Y MONSTRUO

Sin embargo, no hay que pasar por alto *la limitación* de la postura de Antígona: la “unidad orgánica” que anhela no sobrepasa *los límites de los suyos*; tampoco puede salirse del modelo de acción prefigurado por una ley que *se debe cumplir* pese a todo, incluso si eso significa morir —por acción de otro o *motu proprio*— o matar. La heroína cósmica es hija de su tiempo y por ello también es previsible que toda su acción de *mujer mortal* se inscriba dentro del conflicto trágico con lo imposible, que es otra forma que adopta el conflicto *con la divinidad*:

*“También guía a la raza mortal
así el destino, aunque Zeus no hace llegar a los hombres
indicio claro. Aún así, nos embarcamos sin reparo en
nuestras ambiciones
con el espíritu rebosante de empresas, pues cadenas de
impúdica
ilusión atan nuestros miembros y las corrientes de la
previsión están lejos.
Hay que dar caza a la medida de nuestras ganancias;
la locura por inalcanzables deseos es más aguda”²¹.*

Esta descripción que hace Píndaro de la *hybris* revela que se trata de un peligro constante, porque es parte de nuestra humana condición. No es inusual que pretendamos alcanzar lo imposible, de ahí la recomendación a la prudencia y a no tratar de “correr tras imposibilidades”. Pero sus versos indican claramente que la prudencia no durará mucho, por lo que deben tomarse medidas drásticas. En otro lugar, el poeta alude indirectamente al reproche clásico que se dirige contra el que quiere ser como los dioses:

*“¡Alma mía querida, no persigas
una vida inmortal: agota el recurso factible!”²².*

Lo llamativo en estos textos es que, si bien se llama a la precaución y la medida, al mismo tiempo se señala que es *previsible* suponer que *los hombres* busquen lo imposible, no hay nada “impropio” en ello. Uno podría pensar que se trata de una observación un poco banal, pero el reparo se desvanece si recordamos que *Antígona es una mujer*. Ismene lo es también, aunque eso no le impide decir estas palabras:

“ISMENE. — [...] Conviene darse cuenta, por un lado, de que nacimos mujeres, lo que implica que no estamos preparadas para combatir contra hombres; y, luego, de que dependemos del arbitrio de quienes son más fuertes en cuanto a acatar estas órdenes y hasta otras más dolorosas todavía. Por eso yo, al tiempo que pido al muerto [Polinices] que tenga comprensión conmigo, y que se dé cuenta de que no tengo más remedio que hacer lo que hago, me someteré a los dictados de quienes están instalados en la cúspide del poder, pues el realizar acciones superiores a las posibilidades de uno no tiene sentido alguno” (SÓFOCLES, Antígona 61-68, pp. 527-528)²³.

Siendo mujer, es decir, apolítica “por naturaleza”, es *totalmente impropio* que *Antígona se enamore*

21 Nemea XI, 41-47, in: PÍNDARO (2000). *Obra completa*, Madrid, Cátedra, p. 305.

22 *Pítica* III, 61-62, in: PÍNDARO (2000). *Op. cit.*, p. 165.

23 *Cursivas mías*.

de lo imposible. Por eso su gesto rebelde, precisamente en lo que tiene de *monstruoso* (¡Es una mujer joven!), podría ser capaz de convertirse en *el acto auténticamente político* que rompa con los límites que el poder impone a las personas. Mientras Ismene representa a la mujer que sabe *ocupar el lugar que le asignaron*, Antígona asume el riesgo de entrar en el espacio de lo anómalo, *lo utópico*, para abrir nuevas posibilidades políticas, instaurando una radicalidad de la que carece su hermana.

De esta manera, ha quedado al descubierto el verdadero rostro de Ismene y con ese desvelamiento también podemos ver claro *en qué consiste lo imposible* para el poder: *imposible es lo que el poder llama de esa manera*. La rebelión de Antígona no es imposible porque carezca de las capacidades para hacerla, sino porque *previamente* el poder *lo ha declarado así*.

Pero también el rostro de Antígona se pone en evidencia: una mujer joven desafiando al monarca desencadena no solo la reacción ante lo impropio sino una violencia inusitada, *monstruosa*, que lo es todavía más al dirigirla contra sí misma, acabando con su vida y su heroísmo, y diluyendo la realidad.