



The ἀφροσύνη of Antigone

La ἀφροσύνη de Antígona

MARÍA DI MURO PELLEGRINO

Centro de Investigación y Formación Humanística,
Universidad Católica Andrés Bello (Caracas, Venezuela).
mdimuro@ucab.edu.ve

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.001>

Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 21-42

Orcid: 0000-0003-1182-661X



Recibido: 29/03/2022

Aprobado: 09/08/2022

Este artículo forma parte de la línea de investigación “Pensamiento, cultura y literatura europea”, adscrita al Centro de Investigación y Formación Humanística de la Universidad Católica Andrés Bello.

Resumen

Este artículo toma como punto de partida un cuestionamiento hecho a la postura tradicional en la que se señala a Antígona como una heroína y como defensora incondicional de las leyes eternas. ¿Podría decirse que lo es? Y, más aún, ¿podríamos afirmar que Antígona actúa de forma desinteresada? Estar orientada al amor, como nos revela en el verso 523, así como la constante proclamación del deseo de muerte y del reencuentro en el Hades con los suyos, especialmente con Polinices, nos lleva a poner bajo sospecha la aseveración heroica, dirigiendo nuestra argumentación, más bien, a un asunto al que no se le ha dado tanta relevancia al analizar sus acciones: su estado de ἀφροσύνη.

Palabras clave: Antígona, ἀφροσύνη, deseo, Sófocles, tragedia griega.

Abstract

This paper starts questioning the traditional position that points to Antigone as a heroine, and as an unconditional defender of the eternal laws. Could it be said that she is? And, even more, could we say that Antigone acts selflessly? The fact that she is oriented towards love, as revealed in verse 523, as well as the constant proclamation of deathwish and the reunion in Hades with her family, especially with Polyneices, leads us to cast suspicion on the heroic assertion, and guides our argument, on the contrary, to an issue that has not been given so much relevance: her state of ἀφροσύνη.

Keywords: Antigone, ἀφροσύνη, desire, Sophocles, Greek tragedy.

¿Ay desventurada, hija de tu desdichado padre Edipo!
¿Qué pasa? ¿No será que te llevan porque has desobedecido las normas
del rey y ellos te han sorprendido en un momento de locura [ἄφροσύνη]?
Antígona, 380-383.

a. Proemio

CUANDO SE EVOCA EL NOMBRE DE ANTÍGONA, la crítica tradicional suele aclamar la figura de una heroína¹, de un personaje altruista² que es capaz de sacrificar su vida por la causa de su hermano y por el cumplimiento de las leyes eternas. Este heroísmo, manifiesto a través de una circunstancia íntima³, supone la prosecución de acciones que implican la búsqueda del bien para la comunidad y, por supuesto, el reconocimiento general⁴. Sin embargo, ¿podríamos concordar con el hecho de que Antígona actúa de forma desinteresada? ¿Dónde quedan el deseo de muerte y las ganas de reencontrarse con Polinices y sus seres queridos⁵? Y aún más, si seguimos este razonamiento, ¿cómo podríamos comprender la afirmación en la que ella misma asegura que en otras circunstancias no habría llevado a cabo tales acciones⁶?

¹ Cfr. Whitman, C., *Sophocles. A study of heroic humanism*, Massachusetts, Universidad de Harvard, 1951, pp. 93-94; Pohlenz, M., *La tragedia griega*, vol. 1, Brescia, Paideia, 1961, p. 219; Orsi, R., *El saber del error. Filosofía y tragedia en Sófocles*, Madrid y Ciudad de México, Plaza y Valdés Editores y CSIC, 2007, pp. 209-210; Wei, R., "The Hero and the Saint: Sophocles' Antigone and Plato's Socrates", en *Logoi and Muthoi: Further Essays in Greek Philosophy and Literature*. Ed. W. Wians. Nueva York, 2019, pp. 223-262.

² Cfr. Junco, E., "El mandato del hermano. Antígona para la posmodernidad", *Alpha* (48), 2019, pp. 55-65. DOI: <http://dx.doi.org/10.32735/s0718-2201201900048616>.

³ Cfr. *Ibid.*, pp. 59-60; Coe, K. y Palmer, C., "Cross-cultural variation in altruism: Traditional parental manipulation and ancestor-descendant conflict", en *Altruism in cross-cultural perspective*. Ed. D. A. Valkoch. Nueva York, Springer, 2013, pp. 38 ss.

⁴ Incluso, a raíz de este asunto, algunos han escrito sobre la masculinización de Antígona. Cfr. Foley, H., *Female Acts in Greek Tragedy*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p. 180; Bennett, L. y Tyrrell, W. B., "Sophocles' Antigone and Funeral Oratory", *The American Journal of Philology* 111 (4), 1990, p. 454; Ríos Restrepo, L., "Antígona: la figura femenina en la tragedia sofocleana", *Perseitas* 5 (2), 2017, p. 296.

⁵ Cfr. *Antígona*, 71-76; 96-97; 460-466; 555; 891-915.

⁶ οὐ γὰρ ποτ' οὐτ' ἄν, εἰ τέκνων μήτηρ ἔφυν, οὐτ' εἰ πόσις μοι κατθανῶν ἐτήκετο, βίᾳ πολιῶν τόνδ' ἂν ἠρόμην πόνον. Cfr. Sófocles, *Antígona*, trad. Assela Alamillo, Madrid, Gredos, 2000, 905-908. Todas las traducciones de la *Antígona* al español provienen de la edición que estamos señalando. Asimismo, la versión en griego la hemos tomado de Jebb, R., *Sophocles: The Plays and Fragments. With Critical Notes, Commentary and Translation in English Prose*, Cambridge, Universidad de Cambridge, 2010.

A partir de estas interrogantes, quisiéramos conducir el pensamiento, más bien, a la experiencia de Antígona y, por supuesto, a los deseos que enuncia. Se trata, entonces, de dirigir nuestra mirada a un asunto que no ha sido causante de tanto revuelo en las discusiones sobre esta tragedia⁷; de modo que nuestra inquietud nos aproxima a su condición como ἀφροσύνη.

b. Orientarse al amor

EN MEDIO DE SU ACALORADA DISCUSIÓN con Creonte, Antígona afirma: “Mi persona no está hecha para compartir el odio, sino el amor”⁸. Al hacer esta declaración, afirma nuevamente que no aceptará bajo ninguna medida asumir la postura que Creonte defiende e impone; antes bien, prefiere entregar su vida con tal de dar sepultura a Polinices y reunirse con sus seres queridos. También en esta declaración percibimos que Antígona denota aún más su alejamiento, pues, al concebir en estos términos la condición desde la que justifica sus actos, marca la distancia entre ella y Creonte y, además, entre quienes lo respaldan. Por ello, los verbos compuestos συνέχθειν y συμφιλεῖν son asumidos como la definición de quien pertenece a un grupo específico y se identifica con una visión de mundo⁹; así, suelen traducirse, respectivamente, por “compartir la enemistad” y “compartir el amor”, aunque también podrían pasar al español como “unirse en odio” y “unirse en amor”¹⁰, de manera que Antígona hace evidente, para los que la oyen, su lugar ante los hechos.

Compartir el amor provoca, así, su separación de la comunidad, pues asume una posición contraria a lo que, desde la política de Creonte, se ha calificado como correcto. En este punto, queremos hacer énfasis en la frase “desde la política de Creonte”, que marca una postura particular, con la que buscamos evitar, en todo sentido, volver a las tradicionales dicotomías que daban razón o bien a Antígona o bien a Creonte¹¹. Por el contrario, habría que pensar ambas ex-

⁷ Cfr. Lauriola, R., “Wisdom and Foolishness: A Further Point in the Interpretation of Sophocles’ Antigone”, *Hermes* 135 (4), 2007, pp. 390-391. <https://www.jstor.org/stable/40379138>.

⁸ οὔτοι συνέχθειν, ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφυν. *Antígona*, 523.

⁹ Cfr. Rehm, R., “The Bride and Groom of Death: Sophocles’ Antigone”, en *Marriage to Death: The Conflation of Wedding and Funeral Rituals in Greek Tragedy*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1994, pp. 59-71.; Gasti, H., “La Fonction du Mode Psychique dans L’Antigone de Sophocle”, *Listy Filologické/Folia Philologica* 116 (2), 1993, pp. 112-19. <https://www.jstor.org/stable/23466694>.

¹⁰ Cfr. Liddel, H. y Scott, R., *A Greek-English Lexicon: With a Revised Supplement*, Oxford, Clarendon Press, 1996. Fuente digital: <https://lsj.gr/wiki/%CF%83%CF%85%CE%BC%CF%86%CE%B9%CE%BB%-CE%B5%E1%BF%96%CE%BD>

¹¹ La tradición ha dado una lectura de marcada oposición de la razón entre ambos, cfr. Perrotta, G., *Sofocle*, Messina, Casa editrice Giuseppe Principato, 1935, pp. 59 ss.; Margon, J. S., “The Death of Antigone”, *California Studies in Classical Antiquity* 3, 1970, pp. 177-183. DOI: <https://doi.org/10.2307/25010605>; Linforth, I. M.,

perencias como complementarias, tal como alude un sector de la crítica¹². Por supuesto, esto conduce el problema a otras dimensiones, en tanto que la lectura ya no asumiría en su totalidad un tono político, de lucha entre dos sectores de la comunidad.

Podríamos decir que Antígona asume, al parecer, que todos los que se oponen a su acción pertenecen al mundo de los vivos, por lo que, al no encontrar apoyo y no integrarse a causa de su objetivo, ella se entrega con agrado al reino de los muertos¹³. De tal manera, compartir el amor implica asumirse dentro de unos parámetros, darle un sentido distinto a lo que hace y experimenta y, como ella misma lo sugiere con el verbo *ἔφυν*¹⁴, al señalarse de este modo, refiere a una condición ineludible de su naturaleza¹⁵. Por tanto, la propia Antígona en este verso reconoce, y a su vez pone al descubierto ante la *polis*, la importante diferencia entre ella y el resto de los presentes que, hemos de subrayar, implica una distinción explícita de las propuestas legales de Creonte.

“Antigone and Creon”, *University of California Publications in Classical Philology* 15, 1961, p. 240; MacKay, L. A., “Antigone, Coriolanus, and Hegel”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 93, 1962, p. 169; Kirkpatrick, J., “The Prudent Dissident: Unheroic Resistance in Sophocles’ Antigone”, *The Review of Politics* 73 (3), 2011, pp. 401-424; Plescia, J., “Sophocles’ ‘Antigone’: Creon or Tyranny on Trial”, *Aevum* 50 (1/2), 1976, pp. 129-136; Atkison, L., “Antigone’s Reminders: Choral Ruminations and Political Judgment”, *Political Theory* 44 (2), 2016, pp. 219-239; Morwood, J., “Antigone: The Martyr and the King”, en *The Tragedies of Sophocles*, Liverpool University Press, 2008, pp. 36-46; Steiner, G., *Antígonas*, Madrid, Gedisa, 1982; MacDonald, S., “Sophocles’ Antigone: A Tragic Imbalance”, en *Finding Freedom: Hegel’s Philosophy and the Emancipation of Women*, pp. 19-40, McGill-Queen’s University Press, 2008.

¹² Para Blondell, los personajes de Antígona y Creonte se complementan, aludiendo a que se presenta: “a tragedy of two focal characters and their interrelationship”. Blondell, R., *Sophocles’ Antigone. Introduction, Translation and Essay*, Focus Classical Library, 1998, 100. También, *cfr.* Bollack, J., *La mort d’Antigone: la tragédie de Creon*, París, 1999; Lauriola, R., “Wisdom and Foolishness: A Further Point in the Interpretation of Sophocles’ Antigone”, *op. cit.*, pp. 389-405.

¹³ Oudemans y Lardinois sugieren, precisamente, que el verso 523 nos revela esta condición maniquea de la opinión de Antígona, donde o bien se está del lado de la justicia de los dioses, lo que implica apoyar la causa de Polinices, o bien se está del lado de las nuevas leyes de Creonte, que, dicho sea, se contraponen a las divinas. En esta circunstancia, Antígona considera que debe distanciarse de todos los que no participan de esta visión y, asimismo, considerarlos como enemigos. En este sentido, como Creonte, Ismene y, en apariencia, los ciudadanos de Tebas no permiten que cumpla con su cometido, ella siente, entonces, que no puede mantenerse unida a ellos, que no pertenece al mismo ámbito y que, por tanto, debe refugiarse con los suyos, con los que también defienden las leyes de los dioses, quienes, en este caso, residen en el Hades. En palabras de Oudemans y Lardinois: “not only has Antigone forsaken sexual love, and thereby husband and children, she has also proved herself a perfect hater of her family in the persons of Creon and Ismene”. Por supuesto, cuando los críticos hacen referencia al hecho de que Antígona “forsaken sexual love, and thereby husband and children”, lo hacen aludiendo a los versos 815 y ss. *Cfr.* Oudemans, Th. C. W. y Lardinois, A. P. M. H., *Tragic ambiguity. Anthropology, Philosophy and Sophocles’ Antigone*, Nueva York, Brill, 1987, p. 180.

¹⁴ El verbo *φύω* al estar en aoristo, como lo vemos en este caso, alude a algo que es por naturaleza, algo que no puede cambiar de un momento a otro. Así, en otros ejemplos también es utilizado de la misma forma: Aristófanes, *Las nubes*, 1399; Eurípides, *Bacantes*, 642; Eurípides, *Electra*, 341; Eurípides, *Ifigenia entre los Tauros*, 1; Eurípides, *Orestes*, 385; Píndaro, *Píticas*, Libro I, poema I. *Cfr.* Liddel, H. y Scott, R., *A Greek-English Lexicon*, *op. cit.*

¹⁵ *Cfr.* Winnington-Ingram, R. P., *Sophocles: an interpretation*, Cambridge, Universidad de Cambridge, 1980, p. 133; Robert, W., “Antigone’s Nature”, *Hypatia* 25 (2), 2010, pp. 412-436.

Este es, entonces, el pasaje en el que ella revela su naturaleza, su propósito y, en particular, el estado en el que se encuentra. Un estado en el que, si bien alude al honor y a las leyes eternas, lo hace movida por el impulso de una actitud “obsesiva”, como apunta Martha Nussbaum¹⁶, ante la necesidad de cumplir con los ritos fúnebres de Polinices. De hecho, ella misma al hablar con Ismene le dice: [...] “deja que yo y la locura, que es sólo mía, corramos este peligro”¹⁷. Ahora bien, si Antígona actuara bajo un elevado y heroico sentido del deber, ¿podría ella misma admitir que lo que experimenta se trata de una locura? ¿Qué podría implicar este padecimiento?

c. El impulso de la acción: ἀφροσύνη o sentido del deber?

CHARLES LEVY SUGIERE que la declaración que ha hecho Antígona en 523 pudiera considerarse como una manifestación de los acontecimientos que tienen lugar en su mundo íntimo: “Thus, by means of a characteristic poetic device, Sophocles sharpens his audience’s realization that *a strong undercurrent of instinctive passion runs just beneath the surface of Antigone’s finest statement of her motives*”¹⁸. A partir de estas ideas, nos preguntamos: ¿acaso observamos en Antígona una actitud meramente lúcida, racional y apegada al deber por el deber? ¿No podría pensarse esta corriente subterránea de una pasión instintiva como la fuerza de un poder que actúa en ella? Por supuesto, con estos señalamientos tomamos distancia de la típica imagen de la Antígona racional y heroica para pasar, más bien, a una Antígona inquieta, impulsada por una pasión instintiva y con una actitud obsesiva. Si Antígona actuara bajo la razón, ¿por qué, entonces, se le considera desde varios puntos de vista como una loca¹⁹? Si resolviéramos este asunto dando una respuesta positiva a la fundamentación lúcida y apegada estrictamente al deber, ¿pensar en la posibilidad de una pasión instintiva tendría sentido²⁰? Lo que sorprende de estas palabras es el modo

¹⁶ Cfr. Nussbaum, M., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y filosofía griega*, Madrid, La Balsa de Medusa, 1995, 108.

¹⁷ ἀλλ’ ἔα με καὶ τὴν ἐξ ἑμοῦ δυσβουλίαν. παθεῖν τὸ δεινὸν τοῦτο [...]. *Antígona*, 95.

¹⁸ Levy, C. S., “Antigone’s Motives: A Suggested Interpretation”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 94 (1963), p. 142. DOI: <https://doi.org/10.2307/283641>. Cursivas añadidas.

¹⁹ *Antígona*, 383; 471; 507; 875-876.

²⁰ A propósito de esta afirmación, algunos como Lauriola y Knapp han señalado que esta locura de Antígona, en realidad, es falsa y que, por el contrario, el perturbado es Creonte. En efecto, para Lauriola, Antígona constituye la revelación de la locura de Creonte, en tanto que ella es un punto discordante que hace explícito el despropósito del edicto. Así, bajo esta perspectiva, la locura de Antígona es vista, en realidad, como una “falsa locura y real sabiduría”, mientras que la de Creonte es una “real locura y falsa sabiduría”. Cfr. Lauriola, R., “Wisdom and Foolishness: A Further Point in the Interpretation of Sophocles’ Antigone”, op. cit., pp. 390 y ss.; Knapp, C. “A Point in the Interpretation of the Antigone of Sophocles”, *American Journal of Philology* 3 (37), 1916, p. 300. <https://www.jstor.org/stable/849663>. Ahora bien, aunque la tesis de Knapp y Lauriola suene convincente,

en el que Levy resalta la sutileza con la que la pasión instintiva se hace presente, pues no se muestra escandalosa, sino que, por lo contrario, tiene su apogeo “under-current”, bajo el fluido de los acontecimientos y, asimismo, se vuelve a remarcar esta imagen con el “finest statement of her motives”.

Y esta corriente subterránea de una pasión instintiva no es más que la fuerza de un poder que actúa en ella²¹, que la ha llevado a sobreponerse y a tomar una posición que no encuentra un apoyo explícito en el resto, lo que, de alguna manera, vendría a refrendar, si seguimos lo que se suele considerar desde el imaginario tradicional, la posibilidad de que se encuentre bajo un estado de posesión²². Con esto último, quisiéramos detenernos un poco para aclarar, en lo posible, el sentido que estamos dándole a la posesión en la experiencia de Antígona. Así pues, se trata de un padecimiento que, podríamos decir, comienza a darnos pistas de su presencia no solo por los apelativos que se le dan a ella a lo largo de los acontecimientos, sino que también se vislumbra por su determinación de pasar de largo el edicto de Creonte, tan temido por todos, para, finalmente, ejecutar el sepelio de Polinices.

Es en el detalle, en la delicada aproximación a esta corriente de sucesos que intuimos que la aclamada heroína se manifiesta como una mujer dirigida por algo que la sostiene y da fuerza para realizar el entierro y, más aún, para confrontar a Creonte. El lente que debe ser afinado está en el impulso de hacerlo, en el empuje inicial, porque no se concibe otra opción; en el desembarazarse de cualquier ayuda, en el afirmar que “no sufriré nada tan grave que no me permita morir con honor”²³. El detalle parece estar, puntualmente, en lo que “me permita morir con honor” y, más aún, poniendo el acento en el “me permita morir”. A esto último, Ismene contesta: [...] “sabe que *tu conducta* al irte *es insensata, pero grata con razón para los seres que-*

la aproximación que hacen de las acciones y discursos tanto de Antígona como de Creonte se concentran en la relación que ambos tienen con respecto a las leyes. En este punto podríamos estar de acuerdo con ellos. Sin embargo, al menos en el caso de Antígona, se deja a un lado la apreciación del propio deseo de muerte, un deseo que rodea el *ἔρωσ* por Polinices. ¿Acaso aquí podríamos exonerar a Antígona de la perturbación? ¿Estaríamos de todos modos ante una “falsa locura”?

²¹ En este punto, es necesario que recordemos que en el espíritu trágico todavía no es explícita la división entre el adentro y el afuera, como sugiere Padel: “His existence reminds us that when tragic poets write about what is inside people, they are also writing about what is outside, as their culture represents it. *Outside explains inside, and vice versa. The two-way connection between them is fluid, ambiguous, mercurial, transformative, and divine*”. Padel, R., *In and Out of the Mind. Greek Images of the Tragic Self*, Princeton, Universidad de Princeton, 1994, p. 11. Cursivas añadidas a la cita. Entonces, no podemos distinguir lo que ahora con claridad decimos que ocurre en el interior en contraste con lo exterior. De esta manera, cuando pensamos en esta condición indivisible entre interior y exterior, ello está cargado de un sentido divino. Cfr. Snell, B., *The Discovery of mind*, Oxford, Basil Blackwell, 1953, pp. 42-71; Vernant, J. P., *El individuo, la muerte y el amor en la Grecia Antigua*, Buenos Aires, Paidós, 2001, pp. 205 ss.; Dodds, E., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 39 ss.

²² Cfr. Padel, R., *In and Out of the Mind. Greek Images of the Tragic Self*, op. cit., pp. 34-35, 84; Padel, R., “Women: Model for Possession by Greek Daemons”, en *Images of Women in Antiquity*. Eds. A. Cameron y A. Kuhrt. Londres, 1983, pp. 3-19.

²³ *πέισσομαι γὰρ οὐ. τοσοῦτον οὐδὲν ὥστε μὴ οὐ καλῶς θανεῖν. Antígona, 96.*

ridos”²⁴. Y aquí leemos, por una parte, la contrariedad de Ismene con respecto a la forma en la que Antígona está dispuesta a actuar, pero, por otra, hay una aceptación al confirmar que ello será grato para los seres queridos, los que están en el Hades. Visto así, ¿diríamos rotundamente que Ismene es contraria a lo que Antígona está por hacer? Al llamarla “insensata”, ἄνους, la aparta de su punto de vista, pero con la segunda afirmación no la separa del todo, sino que considera que su propuesta corresponde a aquello que será de agrado para los difuntos. Sin embargo, ¿cómo es posible que Ismene esté de acuerdo con Antígona y, al mismo tiempo, la llame “insensata”? Más aún, que sostenga que lo que Antígona está por hacer es correcto, aunque ella decide no apoyarla. Aquí está reconociendo, de algún modo, que Antígona defiende algo que está bien, pero no de la manera apropiada, razón por la que Ismene añade: “me es imposible obrar en contra de los ciudadanos”²⁵; y, al decir esto, resalta el motivo de la insensatez de su hermana²⁶. Esto nos lleva a pensar que la forma en la que se presenta aquí la insensatez adquiere un matiz distinto al de una locura descarriada, desproporcionada, que se lleva todo lo que encuentre a su paso²⁷. El punto de inflexión está en que lo que planea Antígona, entonces, no coincide con lo que, por un lado, Ismene considera que es la opinión de los ciudadanos de Tebas y, por otro, con lo que Creonte ha dictaminado y que pretende erigir como ley²⁸.

²⁴ ἀλλ’ εἰ δοκεῖ σοι, στεῖχε: τοῦτο δ’ ἴσθ’ ὅτι ἄνους μὲν ἔρχει, τοῖς φίλοις δ’ ὀρθῶς φίλη. *Antígona*, 97-98. Cursivas añadidas a la traducción.

²⁵ [...] τὸ δὲ βίᾳ πολιτῶν δρᾶν ἔφυν ἀμήχανος. *Antígona*, 78.

²⁶ Álvarez Gómez sugiere que esta necesidad de Antígona por cumplir con la voluntad de los dioses la lleva a no apelar a la prudencia (φρόνησις), pues para cumplir con lo que se propone, debe perder la razón. Cfr. Álvarez Gómez, M., “Antígona o el sentido de la *phrónesis*”, *Ágora. Papeles de Filosofía* 19 (2), 2000, pp. 7-8. <http://hdl.handle.net/10347/11159>

²⁷ Cuando hacemos alusión a una locura desproporcionada, no podemos dejar de pensar en lo que ocurre con Áyax Telamón, por ejemplo. Si recordamos lo acontecido en la tragedia homónima, Áyax no piensa sino en destruir a los aqueos, en asesinar a Agamenón, Menelao y Odiseo. Incluso, en un momento dado, Atenea le hace creer que uno de los animales que ha llevado a su tienda es el mismo Odiseo y Áyax asume que lo está torturando. Es este el sentido arrollador. Con Áyax no se puede dialogar, sino que su único discurso se centra en la venganza contra los aqueos y la creencia de que los está destruyendo. No es casualidad que estemos mencionando a Áyax, con quien se ha comparado en distintas ocasiones a Antígona. Si bien la crítica los aproxima en la constante del deseo de muerte, también es importante detenerse en la forma en la que ambos actúan. Antígona, por una parte y en medio de la conmoción, defiende las leyes eternas y Áyax, por otra y también bajo el *pathos*, maneja como argumento el asesinato y la venganza como modos de recobrar el honor perdido. Cfr. Padel, R., *Whom Gods Destroy. Elements of Greek and Tragic Madness*, Princeton, Universidad de Princeton, 1995, pp. 65-77; Simpson, M., “Sophocles’ Ajax: His Madness and Transformation”, *Arethusa* 2 (1), 1969, pp. 88-103; Heath, M. y Okell, E., “Sophocles’ Ajax: Expect the Unexpected”, *The Classical Quarterly* 57 (2), 2007, pp. 363-380.

²⁸ Hemos querido construir este punto del argumento en forma de diatriba, puesto que en el marco de los sucesos se plantean dos perspectivas con respecto a la contraposición de las ideas de Antígona. Primero, el punto de vista de Ismene, quien considera que los ciudadanos de Tebas aceptan sin discusión el edicto. Luego, el desengaño de esta idea, en la que se muestra el desacuerdo silencioso, cuyo testimonio es proporcionado tanto por Hemón (730-735) como por algunas intervenciones de los coreutas (211-215). Cfr. Honig, B. *Antígona interrupted*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013; Honig, B., “Antígona’s Laments, Creon’s

En particular, nos parece que esta declaración ambivalente que ha hecho Ismene pudiera estar vinculada con la percepción que Anne Pritchard tiene con respecto a este estadio que atraviesa Antígona. De hecho, lo señala como una circunstancia de “dislocatedness and concurrent ambiguities”, términos que nos acercan a este impulso constante e indetenible que, como las propias palabras lo sugieren, no es fijo, sino que está en constante cambio, como un bamboleo:

*Antigone suffers precisely this kind of dislocatedness and concurrent ambiguities: one moment she says she is acting out of duty to the gods, the next she appears to be taking delight in her defiance of Creon; at times she does seem arrogant and heartless, and then she falls into hopeless grief over her lost brother. [...] Antigone has separated herself from others, only feels connected with the dead, and so is some sense what she claims, in a state of living death*²⁹.

La presencia de Antígona, pues, está bordeada por esta ambivalencia en la que, en principio, pareciera hallar una justificación coherente a sus acciones mediante el cumplimiento de las leyes tradicionales, con las que las divinidades “de abajo” son agradadas, pero luego, más allá del loable acto, se oculta un impulso mortal, un deseo autodestructivo que la mueve a alcanzar a Polinices en el Hades³⁰. Sobre todo, podemos percatarnos de que el final de la cita de Pritchard se vincula con las palabras de Ismene a las que hemos referido. Antígona agrada y solo quiere agradar a los muertos, aunque ello implique un acto incómodo para con los vivos, por lo que podríamos decir, a la luz de este argumento que nos proponen tanto Ismene como Pritchard, que el estadio de Antígona implica una “dislocación” en todo el sentido que queremos tomar de la palabra. Por un lado, porque es insensata, pero a la vez actúa de la manera adecuada, pues “es mayor el tiempo que debo agradar a los de abajo que a los de aquí”³¹ y, por otro lado, porque este bamboleo

Grief: Mourning, Membership, and the politics of exception”, *Political Theory* (37), 2009, pp. 5-43. DOI: <https://doi.org/10.1177/0090591708326645>; Sourvinou-Inwood, C., “Assumptions and the Creation of Meaning: Reading Sophocles’ Antigone”, *Journal of Hellenic Studies* 109, 1989, pp. 143-48. DOI: <https://doi.org/10.2307/632037>; Foley, H., “Tragedy and Democratic Ideology: The Case of Sophocles’ Antigone”, en *History, Tragedy, Theory: Dialogues on Athenian Drama*. Ed. Barbara Goff. Austin, University of Texas Press, 1995, p. 134.

²⁹ Pritchard, A., “Antigone’s mirror: Reflections on Moral Madness”, *Hypatia* 7 (3), 1992, p. 85. <https://www.jstor.org/stable/3809873>.

³⁰ Cfr. Willner, D., “The Oedipus Complex, Antigone, and Electra: The Woman as Hero and Victim”, *American Anthropologist* 84 (1), 1982, pp. 58-78; Hame, K., “Female Control of Funeral Rites in Greek Tragedy: Klytaimstra, Medea, and Antigone”, *Classical Philology* 103 (1), 2008, pp. 1-15; Cropp, M., “Antigone’s Final Speech (Sophocles, ‘Antigone’ 891-928)”, *Greece & Rome* 44 (2), 1997, pp. 137-60; Mueller, M., “The Politics of Gesture in Sophocles’ Antigone”, *The Classical Quarterly* 61 (2), 2011, pp. 412-25. DOI: <https://www.jstor.org/stable/41301546>; Sullivan, S., *Sophocles’ use of Psychological Terminology*, Carleton University Press, 1999, p. 52.

³¹ ἐπεὶ πλείων χρόνος ὄν δεῖ μ’ ἀρέσκειν τοῖς κάτω τῶν ἐνθάδε. *Antígona*, 74-75.

la sitúa en el deseo de aquello que le “permita morir”³². En este punto, las palabras de Ismene revelan la tensión de lo que experimenta Antígona: la insensatez dibujada por el impulso constante del deseo de muerte, que se convierte en un medio para llegar a Polinices.

d. La condición de la ἀφροσύνη: ¿por qué Antígona desea morir?

QUIZÁ ESTO ÚLTIMO que hemos anunciado pudiera sorprendernos si seguimos considerando a Antígona desde la mirada heroica, pero uno de los puntos clave para llegar a esta idea lo encontramos en una acción que ella ejecuta, que implica el segundo acto fúnebre que realiza tras descubrir que el cadáver de Polinices estaba nuevamente a la intemperie. Al encontrarlo, frente a los ojos de los guardias, insiste desesperadamente en volver a hacer el rito:

[...] un largo rato después, se pudo ver a la muchacha. Lanzaba gritos penetrantes como un pájaro desconsolado cuando distingue el lecho vacío del nido huérfano de sus crías. Así ésta, cuando divisó el cadáver descubierto, prorrumpió en sollozos y en tremendas maldiciones para los que habían sido autores de esta acción³³.

Es en este segundo momento, según Gellie, cuando podemos comprender que la actuación de Antígona no implica solamente la defensa y cumplimiento de las leyes eternas, sino que hay algo más. En este punto, se revelan instantes que, por el contrario, muestran la preponderancia de lo emotivo³⁴. Aquí Antígona llora, lanza maldiciones, se agita. En realidad, esto ocurre a pesar de que el rito fúnebre se haya cumplido ya en su primera intervención³⁵. Rose apunta que: “When Antigone buries Polynices the first time, we think no less of her duty than we do of her love; when she buries him the second time, we think only of her love”³⁶. Y esta afirmación no es trivial, puesto que, para los efectos de la prosecución del rito fúnebre, era suficiente con haber ejecutado una vez el tributo al cuerpo³⁷. Por supuesto, al encontrarse

³² Cfr. Phelan, P., *Mourning sex: performing public memories*, Nueva York, Routledge, 1997.

³³ ἡ παῖς ὀραῖται, κάνακωκίει πικρᾶς ὄρνιθος ὄξυν φθόγγον, ἐς ὅταν κενῆς εὐνής νεοσσῶν ὄρφανὸν βλέψη λέχος. οὐτω δὲ χαῖτη, ψιλὸν ὡς ὀρᾷ νέκυν, γόοισιν ἐξώμωξεν, ἐκ δ’ ἀρὰς κακὰς ἤρατο τοῖσι τοῦργον ἐξεργασμένοις. *Antígona*, 423-429.

³⁴ Cfr. Gellie, G. H., *Sophocles: A Reading*, Carlton, Victoria, 1972, p. 45.

³⁵ Cfr. Meiklejohn, K. W., “The Burial of Polynices”, *The Classical Review* 46, 1932, pp. 4-5; Margon, J. P., “The Second Burial of Polyneices”, *Classic Journal* 68, 1972, 39. <http://www.jstor.org/stable/3296026>.

³⁶ Rose, J. L., “The Problem of the Second Burial in Sophocles’ *Antigone*”, *Classic Journal* (47), 1952, p. 221.

³⁷ Cfr. Margon, J.P., “The Second Burial of Polyneices”, op. cit., pp. 39-49; Bradshaw, A. T. “The Watchman Scenes of the *Antigone*”, *Classic Quarterly* 23, 1962, pp. 200-322. DOI: 10.1017/s000983880001439

nuevamente con que el cadáver está al descubierto, le sobreviene un gran impacto. Held, al analizar este pasaje, nos sugiere:

Its removal is insignificant from a religious point of view since its religious function cannot be impaired thereby; but because it also has another function, to serve as a symbol or expression of her love for Polynices, its removal causes Antigone the distress it does. *And the fact that it obviously has this other function makes clear that she undertakes Polynices' burial not only to satisfy the demands of the laws of the gods, but also, and perhaps especially, to satisfy the demands of her love for him*³⁸.

Y es precisamente la necesidad de satisfacer su deseo por Polinices e, incluso, el hecho de hacerse notar por los guardias, como apunta McCall³⁹, lo que la lleva a este segundo entierro. ¿Podemos seguir hablando de sensatez en toda su intervención? Como hemos visto a la luz de lo señalado por Ismene, lo que se juzga como insensato no es propiamente el acto de enterrar el cadáver y cumplir con las divinidades subterráneas, sino que la insensatez, notoria para todos, aparece en el impulso mortal, en el empuje inicial de sus acciones; incluso, se hace más explícita en la reafirmación de un ritual con el que ya se había cumplido.

Por supuesto, aunque no se exprese de manera evidente qué divinidad en concreto la ha tomado, la reacción de todos los demás con respecto a sus acciones nos lleva a la creencia común de que ella se encuentra bajo un estado de rapto divino⁴⁰, pues, como sostiene Padel: “in fifth century BCE Greece, all of existence is ‘naturally charged with the gods.’ They are in every activity; their power to benefit and

³⁸ Held, G. F., “Antigone’s Dual Motivation for the Double Burial”, *Hermes* 111 (2), 1983, p. 196. DOI: 10.2307/4476311. Cursivas añadidas.

³⁹ Cf. McCall, M., “Divine and human action in Sophocles: the two burials of the Antigone”, *Yale Classic Studies* 22, 1972, p. 106. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511933776.008>

⁴⁰ El rapto, esencialmente, suele ser vinculado en el imaginario de la mitología y la religión griega al contexto amoroso. En particular, Roland Barthes, en el marco de la poesía erótica tradicional, esboza su sentido en estos términos: “Episodio considerado inicial (pero que puede ser reconstruido después), en el curso del cual el sujeto amoroso se encuentra ‘raptado’ (capturado y encantado) por la imagen del objeto amado (...)”. Barthes, R., *Fragmentos de un discurso amoroso*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014, p. 235. Específicamente, en el pensamiento griego el rapto es efectuado por una divinidad; ante esta circunstancia, se le da una connotación divina. Por tanto, alguien es capturado por un dios y tal divinidad interviene su voluntad. La razón de su cautiverio es que resulta enamorado de aquel al que el dios (Afrodita o Eros) ha dispuesto que lo esté. Sobre este asunto y su significado en la mitología griega, Cf. Hoffman, H., *Sexual and asexual pursuits*, Londres, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1977; Alamillo, A., “El rapto en la mitología clásica”, *X Seminario de Arqueología Clásica*, Madrid, UCM, 2002, pp. 1-31; Dodds, E., *Los griegos y lo irracional*, op. cit., pp. 110 ss.; García Gual, C., *Introducción a la mitología griega*, Madrid, Alianza, 2004, pp. 57 ss.; Faraone, C. y Obbink, D., *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, Nueva York, Oxford University Press, 1991, pp. 4 ss.; Burkert, W., *La religión griega*, Madrid, Abada Editores, 2007, pp. 55 ss.; Kerényi, K., *Eleusis*, Madrid, Siruela, 2004, pp. 53 ss.; Kreimer, R., *Falacias del amor: ¿Por qué Occidente anudó amor y sufrimiento?*, Buenos Aires, Anarres, 2012, pp. 40 ss.; Loraux, N., *Las experiencias de Tiresias*, Madrid, El Acantilado, 2004, pp. 420 ss.; Míguez Barciela, A., *Cuando los pájaros cantan en griego*, Madrid, Punto de vista Editores, 2017.

harm is everywhere. Emotions and feelings do not stay in place”⁴¹. En este sentido, cuando alguien sigue una ruta que no es común a la del resto y se muestra con un ímpetu incansable y sin temor, suele afirmarse, desde la perspectiva griega, que se está ante la presencia de una posesión divina⁴². Asimismo, como sugiere Easterling sobre este asunto: “the Greeks are interested in individuals as part of a community much more than in the individual’s unique experience”⁴³, por lo que si alguien se salía de lo establecido por la comunidad, no iba a ser considerado como un individuo con sus propias ideas, cosa inconcebible para los tiempos de Sófocles, sino, por el contrario, como un perturbado. Precisamente a esto es a lo que se refiere el apelativo de “insensata” señalado por Ismene, que está marcado por la determinación de Antígona, quien resulta contraria a la actitud que están teniendo los demás tebanos.

De tal manera, el verso 523 implica una apertura para explorar, si pudiéramos pensarlo así, el mundo íntimo de Antígona e, incluso, a la propia constatación, por parte de quienes la rodean, de la manifestación de la naturaleza propia de los Labdácidas⁴⁴, como apuntan Goldhill⁴⁵ y Else⁴⁶. En este sentido, este impulso inicial pareciera abrir una grieta que nos muestra el desenfreno de quien sufre y, por tanto, actúa desde la ἀφοροσύνη⁴⁷.

⁴¹ Padel, R., *In and Out of the Mind*, op. cit., p. 3. También Kirkwood transmite una comprensión similar de lo daimónico y divino, particularmente desde la visión de Sófocles, cuando escribe: “It is the driver, the guide, the fulfiller; and nearly always it brings to pass suffering and disaster. The ‘daemonic’ seems to be Sophocles’ customary way of expressing the dark and enigmatic agency by which disaster is flung suddenly upon unsuspecting man. Neither wholly separate from deity nor identical with it, neither wholly external to man nor entirely a part of his own nature, neither an impersonal force nor a wholly definable spirit, the ‘daemonic’ is as close to an answer as Sophocles gives to the question whence suffering comes to man”. Kirkwood, G. M., *Study of Sophoclean Drama*, Ithaca: Cornell University, 1958, p. 285.

⁴² Cfr. López Saco, J., “La enfermedad y la locura en Grecia”, *Dikaioyne* 17 (IX), 2006, pp. 188-192; Dodds, E., *Los griegos y lo irracional*, op. cit., pp. 39-60; Snell, B., *The Discovery of Mind*, op. cit., pp. 47 ss.; Nilsson, M., *Historia de la religión griega*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1956, pp. 170 ss.; Redfield, J., “Le sentiment homérique du Moi”, *Le genre humain* 12, 1985, pp. 93-111; Simon, B., *Razón y locura en la Antigua Grecia*, Madrid, Akal, 1984, pp. 46-47.

⁴³ Easterling, P., “Character in Sophocles”, *Greece & Rome* (24), 1977, p. 129. DOI: 10.1017/S0017383500018428

⁴⁴ Aquí, por supuesto, se alude a la ἄτη de la familia de Edipo. Al respecto, Dodds define dicha noción como: “Siempre, o prácticamente siempre, la ἄτη es un estado de [la] mente, un anublamiento o perplejidad momentáneos de la conciencia normal. Es en realidad una locura parcial pasajera; y, como toda locura, se atribuye no a causas fisiológicas o psicológicas, sino a un agente externo y ‘demoníaco’”. Dodds, E., *Los griegos y lo irracional*, op. cit., p. 19.

⁴⁵ “The disaster of the tragedies of the generations of Labdacids are summed up as god leading ‘minds’ towards recklessness”. Goldhill, S., *Reading greek tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 176.

⁴⁶ Cfr. Else, G. F., *The Madness of Antigone*, Heidelberg, 1976.

⁴⁷ Este término implica un estado fuera de lo racional, del sentido común, incluso, refiere a no tener control sobre lo que se hace. Nos dice Padel que es uno de los vocablos usuales para hacer referencia a la locura. A propósito de la tragedia en líneas generales: “Madness is a trembling, a battering, a confusion, a disease, or a loss, of *phrenes*. There are few tragedies that do not speak to the possibility that *phrenes* can be hurt, lost, damaged. And though *phrenes* return (tragedy, I believe, perceives madness as a temporary condition), this inward damage causes irrevocable damage in the outside world. *Phrenes*, like *kardia*, receive both knowing and feeling. Accordingly, damage to them is emotional and intellectual and leads to madness. The possibility that they can be damaged or

Ahora bien, ¿qué quiere decir que Antígona sea considerada como ἀφροσύνη? Como lo propone Ellendt, los derivados de φρήν tienen en las tragedias de Sófocles la connotación de un estado mental que puede indicar la prudencia, sensatez o reflexión de una persona (φρονέω)⁴⁸, la ausencia de ello, por el contrario, implica la locura⁴⁹. Para Lauriola, el término ἀφροσύνη, cuando alude a Antígona, refiere a un estado de desobediencia con respecto al edicto de Creonte, por lo que, en particular, hace mención a los versos 492⁵⁰ y 562⁵¹. En relación con esto, propone la idea de que Creonte la califica de tal manera solo porque está en contra de lo que ha ordenado, ejerciendo también de este modo el poder de tener la razón⁵². Sin embargo, ¿hemos de afirmar que solo bajo estos términos es como Antígona podría considerarse afectada? Desde este punto de vista, ¿sería conveniente ignorar su deseo de muerte y la necesidad de reencontrarse con Polinices en el Hades? Aquí volvemos a la afirmación de Ismene en los versos 97-98, esta vez sostenida por Antígona: “A unos les pareces tú sensata, yo a otros”⁵³, que ofrece una continuidad con la idea de los versos mencionados, pues para Antígona su sensatez es reconocida, más bien, por los muertos, quienes la esperan en el Hades⁵⁴.

Aun así, ella deja en claro que para los vivos es una insensata, no tiene problema en admitirlo, y es en este punto donde volvemos a encontrarnos con una acción que para los vivos resulta un acto de locura y para los muertos uno de sensatez. ¿Puede ser las dos cosas al mismo tiempo? Por supuesto que, si nos centráramos en contestar a esta pregunta con respecto a la propia acción de dar sepultura a los difuntos, no tendríamos la duda de lo que habría que responder, pero todo parece complicarse cuando reconsideramos el deseo de muerte que está latente en Antígona. Y esto es, precisamente, en lo que queremos insistir,

lost is central to the vision of human structures easily smashed, from and to which the tragedies speak”. Padel, R., *In and out of mind*, op. cit., p. 23. Asimismo, para mayor detalle con relación al término ἀφροσύνη, Cfr. Chantraine, P., *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*, París, 1999, pp. 1127-1128. Sobre sus usos en el lexicon sófocleo, cfr. Ellendt, F., *Lexicon Sophocleum*, Berlín, Hildesheim, 1965, pp. 771-773; Sullivan, S., *Sophocles’ use of Psychological Terminology*, op. cit., pp. 56-58.

⁴⁸ Lauriola nos ofrece varias interpretaciones con respecto al uso de los derivados de φρήν en la *Antígona*. Cfr. Lauriola, R. “Wisdom and Foolishness: A Further Point in the Interpretation of Sophocles’ Antigone”, op. cit., pp. 396-399.

⁴⁹ Cfr. Ellendt, F., *Lexicon Sophocleum*, op. cit., pp. 771-773.

⁵⁰ ἔσω γὰρ εἶδον ἀρτίως λυσσῶσαν αὐτὴν οὐδ’ ἐπιβόλον φρενῶν. *Antígona*, 491-492.

⁵¹ τῷ παῖδε φημί τῶδε τὴν μὲν ἀρτίως ἄνουν πεφάνθαι, τὴν δ’ ἄφ’ οὐ τὰ πρῶτ’ ἔφω. *Antígona*, 561-562.

⁵² Cfr. Lauriola, R., “Wisdom and Foolishness: A Further Point in the Interpretation of Sophocles’ Antigone”, op. cit., pp. 396-399. También cfr. Wiltshire, S. F., “Antigone’s Disobedience”, *Arethusa* 9 (1), 1976, pp. 29-36.

⁵³ καλῶς σὺ μὲν τοῖς, τοῖς δ’ ἐγὼ ἴδομαι φρονεῖν. *Antígona*, 557.

⁵⁴ Esta es una afirmación hecha por Assela Alamillo, traductor de Gredos de la *Antígona*, en la nota 28, que está dedicada precisamente a este pasaje. Cfr. Rosivach, V., “The Two Worlds of the “Antigone””, *Illinois Classical Studies* 4, 1979, pp. 16-26. <https://www.jstor.org/stable/23061131>.

lo que no queremos que se deje de lado, tal como, por ejemplo, ocurre con las ideas que propone Lauriola. Contrario a ello, Sullivan considera las acciones de Antígona como exageradas, sin νοῦς⁵⁵, o con una φρήν distorsionada por su desmesurada devoción y apego a su familia, en especial a su hermano. Estos hechos son los que aceleran su muerte. En este sentido, Antígona también podría ser considerada como Creonte, en tanto que presenta un comportamiento excesivo y poco flexible, a causa de su deseo persistente de descender al Hades⁵⁶ y lo que ello implica.

Del mismo modo, esta inflexibilidad la vemos reflejada en la declaración que hace, como hemos visto, en el verso 523. Así, su propuesta se traduce en un discurso antitético en el que o bien se está del lado de la amistad o bien del de la enemistad. Y así se mantendrá con esta idea fija hasta el momento de su muerte. Como sostiene Griffith⁵⁷, en un primer acercamiento, Antígona pareciera actuar de forma racional, pues habla de las leyes eternas, hace alusión al honor familiar⁵⁸, pero, al mismo tiempo, vemos que esta racionalidad no es del todo cierta, porque en sus palabras parecen revelarse deseos y sentimientos⁵⁹ que son menos defendibles racionalmente, pero no menos fuertes o determinantes. Esto lo vemos en sus expresiones marcadamente negativas y abruptas, su rapidez para “odiar” y considerar como enemigos a todos excepto a Polinices⁶⁰, su fraseología erótica⁶¹ y su constante asociación con la ἄτη familiar⁶².

e. Yacer con el amado. A modo de conclusión.

AHORA BIEN, Antígona al hablar arroja, asimismo, luces sobre la manera en la que percibe el sentido de las circunstancias que atraviesa, en especial cuando, en el apogeo de su discusión con Ismene, dice lo siguiente: “Yaceré con él al que amo y me ama, tras cometer un piadoso crimen”⁶³. Para el propio Winnington-Ingram este pasaje tiene un tono ambiguo en el que tanto el término φίλη como el verbo

⁵⁵ Cfr. *Antígona*, 68.

⁵⁶ Cfr. Sullivan, S., *Sophocles' use of Psychological Terminology*, op. cit., pp. 111-116.

⁵⁷ Cfr. Griffith, M., “The subject of desire in Sophocles' Antigone”, en *The soul of tragedy: essays on Athenian drama*. Eds. V. Pedrick y S. Oberhelman. Chicago, Universidad de Chicago, 2005, p. 111.

⁵⁸ Cfr. *Antígona*, 10; 97; 511.

⁵⁹ Cfr. Strauss, J., *Private lives, public deaths: Antigone and the invention of individuality*, Nueva York, Universidad de Fordham, 2013, p. 31.

⁶⁰ Cfr. *Antígona*, 93; 544.

⁶¹ Cfr. *Antígona*, 80; 95-97; 523; 541-543; 654; 905-914.

⁶² Cfr. *Antígona*, 383; 934-942; 875-876.

⁶³ φίλη μετ' αὐτοῦ κείσομαι, φίλου μέτα, δσσια πανουργήσασ' [...]. *Antígona*, 73.

κεῖμαι⁶⁴ pueden suponer una alusión erótica⁶⁵. Por tanto, el uso de estas palabras se percibe desde un punto tenso en el que lo familiar y lo erótico no encuentran una separación tajante⁶⁶. A su vez, observamos que a medida que la discusión entre las hermanas avanza, Antígona va desvinculándose cada vez más y, a su vez, va separando también a Polinices⁶⁷.

Y es en este ímpetu de aislamiento en el que ella refiere que no le importa perder su vida con tal de lograr su cometido. Siempre con la mirada firme hacia su propósito. ¿Esta obsesión con ver las cosas de un modo fijo no nos hace pensar, de alguna manera, en la forma en la que los enamorados perciben todo lo que les rodea en el estado del enamoramiento? ¿No podría esta ἀφοσύνη, en el marco de la ambigüedad entre lo erótico y lo familiar, ser conducida por la fuerza del ἔρωσ;⁶⁸ Como se sabe, quien está enamorado, esto es, enceguecido por Eros, no oye razón, no se desprende ni de pensamiento ni de palabra de su idea fija: el deseo de reencontrarse con su amado⁶⁹. Todo pareciera volcarse a ese reencuentro, aunque ello implique la autodestrucción, como sostiene Thumiger: “sexual passion is remarkable for being univocally associated with instances of loss of self, destructiveness and

⁶⁴ Este verbo puede tener una implicación sexual, *cf.* Platón, *República*, 451a; Aristófanes, *Las Asambleístas*, 960; Eurípides, *Helena*, 832; *Il.* 9. 556; Esquilo, *Coéforas*, 894 ss. y 906 ss. Pero también se relaciona con los ritos fúnebres, *cf.* Eurípides, *Hécuba*, 197; Eurípides, *Los Heráclidas*, 1018; Eurípides, *Fenicias*, 1242; *Il.* 5. 467, 16. 541; Sófocles, *Áyax*, 899. *Cf.* Musurillo, H., *The Light and the Darkness*, Leiden, 1967, p. 43; Humphreys, S. C., “Family tombs and tomb cult in ancient Athens: tradition or traditionalism?”, *Journal of Hellenic Studies* 100, 1980, pp. 96-126.

⁶⁵ *Cf.* Winnington-Ingram, R.P., *Sophocles: an interpretation*, Cambridge, Universidad de Cambridge, 1980, p. 130.

⁶⁶ *Cf.* *Ibid.*, 129; Butler, J., *El grito de Antígona*, Barcelona, El Roure, 2001, pp. 16 ss.; Griffith, M., “The subject of desire in Sophocles’ *Antigone*”, *op. cit.*, p. 111. Konstan también ofrece una visión particular sobre la tensión en los términos familiares y eróticos en la tragedia, *cf.* Konstan, D., “Greek Friendship”, *The American Journal of Philology*, 117 (1), 1996, p. 84.

⁶⁷ *Cf.* Goheen, R., *The Imagery of Sophocles’ Antigone: A Study in Poetic Language*, Princeton, Universidad de Princeton, 1952, p. 94; Molina Velásquez, C., “Antígona, enamorada de lo imposible”, *Utopía y Praxis Latinoamericana* 21 (75), 2016, p. 89; Foley, H., *Female acts in Greek Tragedy*, *op. cit.*, p. 183.

⁶⁸ Esta pregunta que nos hacemos en este punto toma como referencias las posturas de Zellner, H.M., “Antígona and the Wife of Intaphrenes”, *The Classical World* 90 (5), 1997, pp. 315-318 DOI: 10.2307/4351958; Adams, S.M., “The ‘Antigone’ of Sophocles”, *Phoenix*, 9 (2), 1955, pp. 47-62. DOI: <https://doi.org/10.2307/1086704>; Butler, J. *El grito de Antígona*, *op. cit.*, pp. 41 ss.; Rose, J. L., “The Problem of the Second Burial in Sophocles’ *Antigone*”, *op. cit.*, p. 221; Winnington-Ingram, R.P., *Sophocles: an interpretation*, *op. cit.*; Griffith, M. “The subject of desire in Sophocles’ *Antigone*”, *op. cit.*; Steiner, G., *Antígonas. Una poética y una filosofía de la lectura*, *op. cit.*, pp. 12 ss. Estos autores han visto en la relación entre Antígona y Polinices algo más que un vínculo fraternal. Así, presentan una visión en la que ambos están asociados a un afecto incestuoso que se traduce en la necesidad obsesiva de Antígona de llevar a cabo el rito fúnebre. En particular, Steiner nos ofrece una perspectiva detallada de la tradición crítica y literaria que comparte este argumento. Asimismo, Butler se centra en las distinciones de parentesco y afecto que Antígona establece entre ella y Polinices y el resto de los integrantes del οἶκος. Ahora bien, para Butler la visión de lo incestuoso se manifiesta como un cuestionamiento de las estructuras familiares consolidadas y a lo establecido por la comunidad como correcto.

⁶⁹ *Cf.* Barthes, R., *Fragmentos de un discurso amoroso*, *op. cit.*; Carson, A. *Eros the bittersweet*, Buenos Aires, Fiordo, 2015; Calame, C., *Eros en la Grecia antigua*, Madrid, Akal, 2002.

disorder, and systematically implicated with madness”⁷⁰. Se trata de una pasión que nos lleva directamente a la muerte, si aquello que se desea no puede ser alcanzado en esta vida, porque el deseo, en su máxima expresión, también es suicida⁷¹; por ello, la muerte para Antígona no se presenta como oscura y tenebrosa, sino como un estadio hermoso, como ella misma asegura⁷². El Coro, en cambio, al conocer el edicto de Creonte y sus consecuencias, subraya: “Nadie es tan necio [μῶρος] que desee morir”⁷³.

Desde este punto de vista, lo que se ha señalado como un cumplimiento del deber en realidad podría leerse, en la experiencia de Antígona, como un deseo de muerte⁷⁴ que, a su vez, es un deseo que la conduce al reencuentro con Polinices en el Hades⁷⁵. Esta parece ser la actitud de Antígona, quien no puede hacer a un lado la causa del amado, pues todo está volcado a este pensamiento que, como comenta Levy, trae al Coro la reminiscencia de la rudeza obsesiva de Edipo⁷⁶. Esto también resuena en las palabras de Ismene: “Tienes un corazón ardiente para fríos asuntos”⁷⁷. Estos fríos asuntos implican lo que la misma Ismene, un par de líneas después, ha calificado como el deseo (ἔρωσ) imposible de alcanzar⁷⁸. Imposible ante sus ojos, pero ante los de Antígona, quien está en estado de ἀφροσύνη, más bien se trata de algo posible, que solo se consigue cuando se deja atrás el umbral de los vivos. Como Zellner y Adams argumentan, pareciera que Antígona se aferra a una promesa de reencuentro amoroso más allá de la muerte⁷⁹.

De tal manera, las ideas que hemos esbozado en esta reflexión buscan retomar una de las lecturas que Vernant y Vidal-Naquet proponen sobre la tragedia cuando señalan que: “La oposición *philia-eros*, vinculación familiar-deseo sexual, ocupa, pues, un puesto principal en la arquitectura del drama”⁸⁰. De este modo, no necesariamente el sentido del deber y el cumplimiento de la justicia serían, bajo esta

⁷⁰ Thumiger, C., “Mad Eros and Eroticized Madness in Tragedy”, en *Eros in Ancient Greece*. Eds. E. Sanders y otros. Oxford, Universidad de Oxford, 2013, p. 28; Cfr: Claude Calame, *Eros en la Grecia Antigua*, pp. 22 ss.

⁷¹ Sissa, G., *Eros tiranno. Sessualità e sensualità nel mondo antico*, Bari, Laterza, 2015, p. 36.

⁷² καλόν μοι τοῦτο ποιούση θανεῖν. *Antígona*, 71.

⁷³ οὐκ ἔστιν οὕτω μῶρος ὅς θανεῖν ἐρᾷ. *Antígona*, 220.

⁷⁴ εἰ δὲ τοῦ χρόνου πρόσθεν θανοῦμαι, κέρδος αὐτ’ ἐγὼ λέγω. ὅστις γὰρ ἐν πολλοῖσιν ὡς ἐγὼ κακοῖς ζῆ, πῶς ὁδ’ Οὐχὶ κατθανῶν κέρδος φέρει; *Antígona*, 461-464.

⁷⁵ Cfr: Steiner, G. *Antígonas. Una poética y una filosofía de la lectura*, op. cit.; Knox, B., *The heroic temper. Studies in sophoclean tragedy*, Berkeley, Universidad de California, 1964; Winnington-Ingram, R. P., *Sophocles: an interpretation*, op. cit.; Butler, *El grito de Antígona*, op. cit.

⁷⁶ “Se muestra la voluntad fiera de la muchacha que tiene su origen en su fiero padre. No sabe ceder ante las desgracias”. *Antígona*, 471-472.

⁷⁷ θερμὴν ἐπὶ ψυχροῖσι καρδίαν ἔχεις. *Antígona*, 88.

⁷⁸ εἰ καὶ δυηῖσει γ’ ἄλλ’ ἀμυχάνων ἐρᾶς. *Antígona*, 90.

⁷⁹ Cfr: Zellner, H. M., “Antigone and the Wife of Intaphrenes”, op. cit., p. 316; Adams, S. M., “The ‘Antigone’ of Sophocles”, op. cit., pp. 47-62.

⁸⁰ Vernant, J. P. y Vidal-Naquet, P., *Mito y tragedia*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 93.

mirada, el punto fundamental del impulso de Antígona, sino que, antes bien, la *ἀφροσύνη*, bajo los apelativos de *δυσβουλία*, *ανοῦς*, *μῶρος*, *ὀργή*, se asume como una noción clave que nos permite, entonces, aproximarnos a otra visión del sentir de Antígona. Se trata de explorar su impulso inicial, ir al punto de partida que la lleva a ejecutar el sepelio y al sentido de su constante referencia a la muerte, esto es, a su autodestrucción. De tal manera, al referirnos al hecho de que Antígona padece un estadio de *ἀφροσύνη*, no podríamos dejar a un lado sus vínculos con el deseo erótico, con la ambigüedad que la conduce a la muerte y al reencuentro con Polinices. Se trata, entonces, de una insensatez no en tanto que haga algo incorrecto, sino porque algo obsesivo la lleva a actuar de forma desmesurada.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adams, S. M., "The 'Antigone' of Sophocles", *Phoenix* 9 (2), 1955, pp. 47-62. DOI: <https://doi.org/10.2307/1086704>
- Álvarez Gómez, M., "Antígona o el sentido de la *phrónesis*", *Ágora, Papeles de Filosofía* 19 (2), 2000, pp. 5-22. <http://hdl.handle.net/10347/1159>
- Barthes, R., *Fragmentos de un discurso amoroso*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014.
- Blondell, R., *Sophocles' Antigone. Introduction, Translation and Essay*, Focus Classical Library, 1998.
- Butler, J., *El grito de Antígona*, Barcelona, El Roure, 2001.
- Bradshaw, A. T., "The Watchman Scenes of the Antigone", *Classic Quarterly* 23, 1962, pp. 200-322. DOI: 10.1017/s000983880001439
- Chantraine, P., *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*, París, 1999.
- Dodds, E., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1997.
- Easterling, P., "Character in Sophocles", *Greece & Rome* (24), 1977, pp. 121-129. DOI: 10.1017/S0017383500018428
- Ellendt, F., *Lexicon Sophocleum*, Georg Olms, Hildesheim, 1965.
- Else, G. F., *The Madness of Antigone*, Heidelberg, 1976.
- Foley, H., "Tragedy and Democratic Ideology: The Case of Sophocles' Antigone". En *History, Tragedy, Theory: Dialogues on Athenian Drama*. Ed. Barbara Goff. Austin, University of Texas Press, 1995.
- Gasti, H., "La Fonction du Mode Psychique dans L'Antigone de Sophocle", *Listy Filologické/Folia Philologica* 116 (2), 1993, pp. 112-119. <https://www.jstor.org/stable/23466694>
- Gellie, G. H., *Sophocles: A Reading*, Carlton, Victoria, 1972.
- Goldhill, S., *Reading greek tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- Griffith, M., "The subject of desire in Sophocles' Antigone". En *The soul of tragedy: essays on Athenian drama*. Eds. V. Pedrick y S. Oberhelman. Chicago, Universidad de Chicago, 2005.

- Held, G. F., "Antigone's Dual Motivation for the Double Burial", *Hermes* 111 (2), 1983, pp. 190-201. DOI: 10.2307/4476311
- Honig, B., "Antigone's Laments, Creon's Grief: Mourning, Membership, and the politics of exception", *Political Theory* (37), 2009, pp. 5-43. DOI: <https://doi.org/10.1177/0090591708326645>
- Honig, B., *Antigone interrupted*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- Jebb, R., *Sophocles: The Plays and Fragments. With Critical Notes, Commentary and Translation in English Prose*, Cambridge, Universidad de Cambridge, 2010.
- Junco, E., "El mandato del hermano. Antígona para la posmodernidad", *Alpha* (48), 2019, pp. 55-65. DOI: <http://dx.doi.org/10.32735/s0718-2201201900048616>
- Kirkwood, G. M., *Study of Sophoclean Drama*, Ithaca, Cornell University, 1958.
- Knapp, C., "A Point in the Interpretation of the Antigone of Sophocles", *American Journal of Philology* 3 (37), 1916, pp. 300-316. <https://www.jstor.org/stable/849663>
- Lauriola, R., "Wisdom and Foolishness: A Further Point in the Interpretation of Sophocles' Antigone", *Hermes* 135 (4), 2007, pp. 389-405. <https://www.jstor.org/stable/40379138>
- Levy, C. S. "Antigone's Motives: A Suggested Interpretation", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 94, 1963, pp. 137-144. DOI: <https://doi.org/10.2307/283641>
- Liddel, H. y Scott, R., *A Greek-English Lexicon: With a Revised Supplement*, Oxford, Clarendon Press, 1996. <https://lsj.gt/wiki/%CF%83%CF%85%-CE%BC%CF%86%CE%B9%CE%BB%CE%B5%E1%BF%96%CE%BD>
- Margon, J. P., "The Second Burial of Polyneices", *Classic Journal* 68, 1972, pp. 39-49. <http://www.jstor.org/stable/3296026>
- Margon, J. P., "The Death of Antigone", *California Studies in Classical Antiquity* 3, 1970, pp. 177-183. DOI: <https://doi.org/10.2307/25010605>
- McCall, M., "Divine and human action in Sophocles: the two burials of the Antigone", *Yale Classical Studies* 22, 1972, pp. 103-118. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511933776.008>
- Mueller, M., "The Politics of Gesture in Sophocles' Antigone", *The Classical Quarterly* 61 (2), 2011, pp. 412-25. <https://www.jstor.org/stable/41301546>

- Nussbaum, M., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y filosofía griega*, Madrid, La balsa de Medusa, 1995.
- Orsi, R., *El saber del error. Filosofía y tragedia en Sófocles*, Madrid y Ciudad de México, Plaza y Valdés Editores y CSIC, 2007.
- Oudemans, Th. C. W. y Lardinois, P. M. H., *Tragic ambiguity. Anthropology, Philosophy and Sophocles' Antigone*, Nueva York, Brill, 1987.
- Pritchard, A., "Antigone's mirror: Reflections on Moral Madness", *Hypatia* 7 (3), 1992, pp. 77-93. <https://www.jstor.org/stable/3809873>
- Rehm, R., "The Bride and Groom of Death: Sophocles' Antigone". En *Marriage to Death: The Conflation of Wedding and Funeral Rituals in Greek Tragedy*, pp. 59-71, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1994.
- Rose, J. L., "The Problem of the Second Burial in Sophocles' Antigone", *Classic Journal*, (47), 1952, pp. 219-221.
- Rosivach, V., "The Two Worlds of the "Antigone"", *Illinois Classical Studies*, 4, 1979, pp. 16-26. <https://www.jstor.org/stable/23061131>
- Padel, P., "Women: Model for Possession by Greek Daemons". En *Images of Women in Antiquity*. Eds. A. Cameron, A. y A. Kuhrt, pp. 3-19, Londres, 1983.
- Padel, R., *In and Out of the Mind. Greek Images of the Tragic Self*, Princeton, Universidad de Princeton, 1994.
- Padel, R., *Whom Gods Destroy. Elements of Greek and Tragic Madness*, Princeton, Universidad de Princeton, 1995.
- Sissa, G., *Eros tiranno. Sessualità e sessualità nel mondo antico*, Bari, Laterza, 2015.
- Snell, B., *The Discovery of mind*, Oxford, Basil Blackwell, 1953.
- Sófocles, *Tragedias*, traducción de Assela Alamillo, Madrid, Gredos, 2000.
- Sourvinou-Inwood, C. "Assumptions and the Creation of Meaning: Reading Sophocles' Antigone", *Journal of Hellenic Studies* 109, 1989, pp. 143-48. DOI: <https://doi.org/10.2307/632037>
- Steiner, G., *Antígonas. Una poética y una filosofía de la lectura*, Barcelona, Gedisa, 1984.
- Strauss, J. *Private lives, public deaths: Antigone and the invention of individuality*, Nueva York, Universidad de Fordham, 2013.

Sullivan, S., *Sophocles' use of Psychological Terminology*, Carleton University Press, 1999.

Thumiger, C., "Mad Eros and Eroticized Madness in Tragedy". En *Eros in Ancient Greece*. Eds. E. Sanders y otros, pp. 27-40, Oxford, Universidad de Oxford, 2013.

Vernant, J. P. y Vidal-Naquet, P., *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Barcelona, Paidós, 2002.

Vernant, J. P., *El individuo, la muerte y el amor en la Grecia Antigua*, Buenos Aires, Paidós, 2001.

Robert, W., "Antigones' Nature", *Hypatia* 25 (2), 2010, pp. 412-436.

Winnington-Ingram, R.P., *Sophocles: an interpretation*, Cambridge, Universidad de Cambridge, 1980.

Zellner, H.M., "Antigone and the Wife of Intaphrenes", *The Classical World* 90 (5), 1997, pp. 315-318. DOI: 10.2307/4351958

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.001>
Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 21-42

