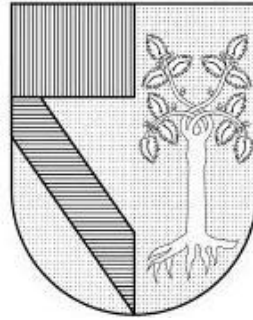


**UNIVERSIDAD PANAMERICANA**

---

---

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**



LAZOS DE SANGRE: UN ANÁLISIS PSICOLÓGICO DE LOS  
VÍNCULOS FRATERNOS EN LA *ANTÍGONA* DE SÓFOCLES

**TESIS**

QUE PRESENTA

**MARÍA ELENA PATRICIA RIZO MORALES**

PARA OBTENER EL GRADO DE:

**DOCTORA EN HISTORIA DEL PENSAMIENTO**

**DIRECTOR DE LA TESIS:**  
Dr. FERNANDO GALINDO CRUZ

Con todo el agradecimiento a mis papás por el amor con que formaron nuestra familia y por esos cuatro hermanos que han sido compañeros amorosos a lo largo de toda mi vida. De cada uno de ellos he recibido, además de su cariño, muchas enseñanzas a través de sus virtudes. Arturo con su firmeza y fortaleza, incansable en perseguir sus metas. En Ricardo veo una capacidad incomparable de externar su cariño, con sus palabras, chistes y efusivos apapachos. De Gustavo me maravilla esa discreta generosidad y prudencia para dar su apoyo cuando percibe alguna necesidad. Alejandro, admirable por esa inteligencia creativa que le proporciona recursos internos para poner buena cara a las adversidades externas.

Una fuente de inspiración para sostener la riqueza de los vínculos fraternos han sido esos otros cuatro hermanitos que Dios me dio como nietos, Ani, Pía, Merci y Manu. Ustedes son un ejemplo de los fuertes lazos fraternos que se logran construir desde muy temprana edad bajo el amoroso cuidado de padres tan lindos como los suyos. Ha sido maravilloso verlos crecer y ser testigo de las alianzas que crean entre ustedes, de la protección que se dan y de su alegría en los juegos. Manuel y Ana, gracias por esta enorme dicha de estar tan cerca de ustedes.

A mi adorado regalo del cielo, Ana Jacinta, que llena mi vida de ilusión día tras día desde el minuto que nació.

Agradezco a la Universidad Panamericana, a la Facultad de Derecho y al Dr. José Antonio Lozano en particular, por esta gran oportunidad de colaborar en la investigación académica. Ha sido una increíble experiencia que gozo día a día, infinitas gracias.

A Fernando Galindo, mi director de tesis, mil gracias por guiarme en el estudio de este mundo clásico tan impresionante.

Gracias a Manuel Andreu por todas esas horas de plática alrededor de la historia política de Grecia, que fueron de gran ayuda en mi tema; y gracias a Lucía Utrillas por su afectuosa compañía durante ese tiempo.

También agradezco a Roberto Arteaga por la gran idea de *Antígona* como modelo literario de los vínculos fraternos.

Gracias a todos mis compañeros y amigos por el ánimo que me dio su cercanía y la atención con que escuchaban mis relatos.

Gracias a Eduardo Charpenel y Fabiola Saúl por su atenta lectura a mi tesis y sus valiosas aportaciones.

# Índice

|   |    |
|---|----|
| Abreviaturas .....  | 7  |
| Autor .....   | 7  |
| Obra.....   | 7  |
| Introducción .....  | 8  |
| CAPÍTULO 1 .....  | 19 |
| Contexto histórico-social.....  | 19 |
| Desarrollo de la civilización griega .....                            | 21 |
| Organización geopolítica de la civilización helénica .....            | 23 |
| Instituciones políticas.....  | 28 |
| La guerra.....  | 32 |
| Estructura social .....   | 37 |
| Comunidades y <i>poleis</i> .....                                     | 40 |
| La conformación de la familia .....                                   | 43 |
| El rol de la mujer .....  | 45 |
| La educación.....   | 48 |
| Desarrollo cultural.....  | 49 |
| Religión.....   | 51 |
| Mito y religión .....   | 51 |
| La mitología griega .....   | 55 |
| Cultos religiosos .....   | 56 |
| Mitos en la tragedia de <i>Antígona</i> .....                         | 57 |
| CAPÍTULO 2 .....  | 59 |
| Ámbito de la tragedia griega, origen y significado en la cultura..... | 59 |
| Génesis del género dramático .....                                    | 61 |
| Estructura de la tragedia .....                                       | 64 |
| La tragedia en su contexto político .....                             | 71 |
| La ética en la tragedia .....   | 81 |
| CAPÍTULO 3 .....  | 97 |
| ¿Quién es Antígona? .....   | 97 |
| Precursores literarios .....  | 98 |

|   |     |
|---|-----|
| Antecedentes míticos.....   | 104 |
| El carácter trágico de Antígona .....   | 112 |
| Antígona y la familia.....  | 116 |
| Antígona, la heroína .....  | 125 |
| CAPÍTULO 4 .....  | 128 |
| Los afectos y las virtudes centrales en la Grecia clásica .....               | 128 |
| Las virtudes en la era arcaica .....  | 129 |
| Las virtudes más valoradas en la Grecia antigua: ἀρετή.....                   | 131 |
| La ética en Platón y en Aristóteles .....                                     | 136 |
| Las virtudes .....  | 141 |
| La justicia (δικαιοσύνη).....   | 141 |
| Sabiduría (σοφία) .....   | 142 |
| La prudencia o sabiduría práctica (σωφροσύνη) .....                           | 143 |
| Valentía (ἀνδρεία).....   | 144 |
| Amistad .....   | 145 |
| La piedad .....   | 149 |
| Lealtad.....  | 151 |
| Solidaridad.....  | 153 |
| La vida afectiva y la práctica de las virtudes .....                          | 155 |
| Las virtudes de Antígona .....  | 160 |
| CAPÍTULO 5 .....  | 167 |
| Los vínculos fraternos de Antígona.....                                       | 167 |
| Definición de términos.....   | 168 |
| Conceptos psicológicos sobre el núcleo fraterno .....                         | 170 |
| Significado del término “relación” en la psicología psicoanalítica.....       | 171 |
| El concepto de vínculo e intersubjetividad .....                              | 172 |
| Significado del “complejo fraterno” en psicología psicoanalítica social ..... | 174 |
| La relevancia de tener hermanos.....  | 175 |
| Los dos ejes de la fratría.....   | 177 |
| Trasmisión psíquica transgeneracional.....                                    | 179 |
| CAPÍTULO 6 .....  | 186 |
| Conformación del vínculo de Antígona y sus hermanos.....                      | 186 |
| Primera época: Expulsión de los hijos. Dispersión de la fratría .....         | 186 |

|   |            |
|---|------------|
| Segunda época: depravación y filicidio.....   | 187        |
| Tercera época. Las transgresiones de Layo: homosexualidad, pedofilia, filicidio. .... | 191        |
| Cuarta época: Parricidio e incesto .....  | 193        |
| Quinta época: Fratricidio, fin de la dinastía, restauración del honor. ....           | 198        |
| Eje horizontal de la fraternidad.....   | 201        |
| La formación de los vínculos fraternos .....  | 201        |
| <b>Evolución del vínculo fraterno .....</b>   | <b>202</b> |
| 1. Tiempo de rivalidad.....   | 203        |
| 2. Tiempo de conjunción.....  | 205        |
| 3. Tiempo de disyunción ( <i>disyungere</i> ) o de separación.....                    | 207        |
| 4. Logro de la solidaridad .....  | 210        |
| Los afectos que acompañan al vínculo fraterno .....                                   | 213        |
| Eteocles y Polinices: .....   | 215        |
| Antígona e Ismene: .....  | 217        |
| Antígona y Eteocles:.....   | 219        |
| Antígona y Polinices: .....   | 220        |
| Ismene y Eteocles:.....   | 222        |
| Ismene y Polinices: .....   | 222        |
| En síntesis.....  | 223        |
| Conclusiones .....  | 226        |
| Trabajos citados .....  | 230        |
| Anexo 1.....  | 237        |
| Síntesis del desarrollo de la Grecia antigua .....                                    | 237        |
| Glosario .....  | 240        |

## Abreviaturas

| <b>Autor</b> | <b>Obra</b>  |
|--------------|--|
| Aristóteles  | <i>C. A.</i> <i>Constitución de los atenienses</i><br><i>EE.</i> <i>Ética eudemia</i><br><i>EN.</i> <i>Ética nicomaquea</i><br><i>Poet.</i> <i>Poética</i><br><i>Pol.</i> <i>Política</i><br><i>Ret.</i> <i>Retórica</i> |
| Eurípides    | <i>Bac.</i> <i>Las Bacantes</i><br><i>Fen.</i> <i>Las Fenicias</i>   |
| Esquilo      | <i>S.T.</i> <i>Siete contra Tebas</i>  |
| Hesíodo      | <i>T.D.</i> <i>Los trabajos y los días</i>   |
| Homero       | <i>Il.</i> <i>Ilíada</i><br><i>Od.</i> <i>Odisea</i>   |
| Platón       | <i>Eut.</i> <i>Eutifrón</i><br><i>Prot.</i> <i>Protágoras</i><br><i>Rep.</i> <i>República</i>  |
| Sófocles     | <i>Ant.</i> <i>Antígona</i><br><i>E.R.</i> <i>Edipo Rey</i><br><i>E.C.</i> <i>Edipo en Colono</i>  |
| Tucídides    | <i>G. P.</i> <i>Historia de la guerra del Peloponeso</i>   |

## Introducción

¿En mérito de qué encantamiento, de qué magia, consigue tal hombre superar los límites del tiempo y de la muerte?” (Zweig, 1936, p. 3)

¿Será posible hacer inferencias válidas sobre los vínculos fraternos en nuestras sociedades contemporáneas a partir del estudio del caso de Antígona y sus hermanos? ¿Podremos identificarnos con los conflictos y las conductas que suscita la relación fraterna en épocas tan remotas? Después de haber realizado la investigación para esta tesis, pretendo mostrar cómo la naturaleza de las relaciones fraternas - con los afectos y virtudes que las fortalecen - mantienen sus cualidades particulares a través de los tiempos. Como se verá a lo largo de la tesis, al mismo tiempo que la enemistad entre hermanos es capaz de producir las más feroces luchas fratricidas, el cultivo de alianzas fraternas es la mayor fuente de seguridad y motivación para la autorrealización humana.

Entre los muy diversos ángulos desde los que se puede leer *Antígona*, yo elegí su aspecto fraternal. O dicho de otra forma, escogí los vínculos fraternos como tema de investigación y después tomé a Antígona como caso a estudiar, sin imaginarme todo lo que descubriría de la riqueza de este vínculo particular.

Mi interés en este tema proviene de dos problemáticas interrelacionadas que he analizado a lo largo de los últimos años, la social y la psicológica. Desde el punto de vista social hemos sido testigos de una tendencia creciente al aislamiento; a la proyección individualista de la vida con bastante indiferencia por el bien común; vemos por ejemplo, la dificultad de conservar amistades cercanas y en cambio mantener relaciones frías y distantes con cientos de personas de manera virtual. Somos conscientes de las contradicciones que representan para la convivencia los nuevos medios de comunicación y las redes sociales de internet. Conocemos también la vulnerabilidad en que nos ponemos y los peligros del anonimato de contactos totalmente desconocidos, que amenazan más que a nadie, a los niños y adolescentes. ¿Y por qué razón una persona se puede sentir atraída por chatear con extraños en vez de mantener relaciones cercanas con sus seres más queridos? La plática y

las largas charlas alrededor de la mesa se han visto interrumpidas por el campaneado de las notificaciones telefónicas que atraen más que la conversación con quienes están sentados al lado. Indudablemente esto tiene que ver con los obstáculos que presenta el estilo de vida actual para la convivencia a la hora de las comidas, pero probablemente también hagan falta los hermanos para compartir los sucesos del día, discutir o reír juntos. A veces fluye más espontáneamente la conversación entre hermanos que entre padres e hijos cuando la familia se reúne en momentos difíciles.

Otro síntoma del malestar social en nuestro mundo es la proliferación de violencia, sea por guerras, terrorismo, crimen organizado, violencia callejera o agresión escolar. Todo ello trae consigo una forma de socialización temerosa, desconfiada y muy belicosa. Efectivamente, desde la etapa escolar es posible observar la elevación constante de conductas disruptivas, como el bullying y otro tipo de agresiones. Estas no son sino manifestaciones sociales de los conflictos fraternos que no logran superar el nivel de rivalidad para acceder a la solidaridad.

Cada vez es más frecuente la desintegración de las familias y tampoco es rara la organización familiar del tipo casa-hotel, en donde cada uno habita en su espacio y en sus propios tiempos en soledad. Esta soledad es la principal causa del malestar actual y de muchos trastornos emocionales; de hecho, la depresión como padecimiento crónico se extiende más y más entre la población mundial. En la década pasada ni siquiera se diagnosticaba como una enfermedad en los niños y ahora ya se considera como uno de los trastornos más preocupantes de la salud mental infantil. De acuerdo a las estimaciones de la Organización Mundial de la Salud<sup>1</sup>, más de 300 millones de personas en el mundo padecen depresión y el porcentaje se ha elevado en 18 por ciento en la última década.

Desde el punto de vista psicológico, mi experiencia profesional y mi trabajo de investigación, me han revelado que la única forma de comprender el desarrollo mental y emocional no es mediante un análisis de la personalidad de manera aislada sino a través de los vínculos interpersonales que se mantienen. En años recientes he realizado investigación

---

<sup>1</sup> El análisis se encuentra en la página de la Organización Mundial de la Salud con el título: "*Depresión: hablemos*". La depresión encabeza la lista de causas de enfermedad. Información disponible en: [http://www.who.int/mental\\_health/management/depression/en/](http://www.who.int/mental_health/management/depression/en/) Consultados 24 de abril, 2018.

sobre el vínculo materno, insustituible sostén de la estructuración psíquica en los primeros años de vida, que fue el tema de mi tesis de maestría en Psicoterapia. Después enfoqué mi investigación a la influencia del padre en la conformación de la identidad y desempeño de los hijos. En esta línea colaboré en varios coloquios y entre otros, publiqué un trabajo con el título: *Identificación transgeneracional con el padre poderoso* (Rizo, 2004). Recientemente he analizado los problemas de educación que enfrentamos y encontré una asociación notable entre el clima familiar, el estilo de crianza y la salud mental. Este trabajo realizado en el Centro Panamericano de Estudios Sociales y Estadísticos de la Facultad de Derecho (CESE), fue publicado con el título: *Educación, Derecho y salud* (Rizo y Montejano, 2016). En otra investigación sobre familia y discapacidad (Rizo y Montejano, 2016b), en el mismo CESE, descubrí el gran papel que juegan los hermanos en su desenvolvimiento y autoestima.

Al decidir ahondar en el estudio de los vínculos fraternos y buscar literatura al respecto me di cuenta de que son muy pocos los autores en las distintas disciplinas que han enfocado su atención a este tema. Los pensadores sociales han abordado tangencialmente la importancia de la fraternidad, entendida como concordia social. En estudios sobre familia, destaca el tema de pareja, matrimonio y parentalidad, pero se ha analizado muy poco la relación entre hermanos.

Los filósofos, a pesar de que han ahondado en el ámbito de la afectividad humana, poco se han adentrado en específico el amor fraternal. Aristóteles le dedicó gran parte de sus tratados de ética al lazo afectivo de amistad – *φιλία* – y en este tipo de lazos incluye los fraternos, aunque no los estudia de forma específica.

La filosofía cristiana ha llamado a la reflexión, al estudio y al cuidado de la familia, como lo muestra la exhortación apostólica *Amoris laetitia* que presentó el Papa Francisco en 2015. En este escrito se encuentran incluidas las características de cada uno de los vínculos familiares y menciona en específico la importancia de los hermanos carnales. En general, la cristiandad se entiende como una comunidad fraternal y el término de “hermanos” reúne a todos los hombres como hijos del mismo padre que es Dios.

En psicología, algunos autores de la teoría sistémica y psicoanalítica han contribuido a la comprensión del desarrollo emocional considerando los vínculos fraternos. Serán éstas las herramientas conceptuales y metodológicas que emplearé en mi análisis de la evolución de los vínculos fraternos en el capítulo quinto.

Al iniciar este trabajo me preguntaba qué factores podrían intervenir en el hecho de que los hermanos llevaran sus rencillas al extremo del fratricidio; o al contrario, que su amor y cercanía los convirtiera en los mejores aliados en la vida. En la medida en que avanzaba en mi investigación, descubrí que la fratría no sólo se forma por la hermandad de sangre, sino que los hermanos comparten una serie de legados que reciben de sus padres y que incluso en ocasiones provienen de abuelos o bisabuelos. Además, las circunstancias de vida que comparten los hermanos los inclinan a relacionarse entre sí de cierta manera, de modo que cada uno va asumiendo roles de acuerdo a las necesidades funcionales de la familia. El comportamiento de los hermanos muchas veces depende del orden de nacimiento, pero también surge de las habilidades y virtudes de cada uno. Por ejemplo, ante un padre ausente, es frecuente que alguno asuma tareas paternales, como el apoyo económico o la protección de los demás.

En el caso de Antígona y sus hermanos, reciben un legado transgeneracional de maldiciones debido a los graves crímenes y transgresiones de sus ancestros, una generación tras otra, hasta llegar al incesto de Edipo con su madre Yocasta, del cual nacen sus cuatro hijos. La cadena de maldiciones se remonta a las que se lanzaron sobre la descendencia de Layo al haber abusado de Crisipo (Sófocles, 2000, Introd. p. 137), como se describe en el capítulo tercero.

No se puede pensar en ascendencia más terrible; pero aun con una carga heredada tan demoledora, se revela la esperanza de escapar a un destino nefasto gracias al poder que demuestra la determinación autónoma de Antígona, quien decide actuar conforme a sus principios de respeto y fidelidad a su familia y con su muerte devuelve el honor a los Labdácidas. En contraste, los dos hermanos varones, Eteocles y Polinices, son víctimas de las maldiciones del pasado y sufren la muerte uno a manos del otro como se había presagiado.

Como intento demostrar, las tendencias hostiles entre hermanos -con todos sus elementos heredados, de la propia constitución psíquica de cada uno o de influencias del entorno-, solamente pueden superarse a través de la conjunción de afectos y virtudes que ayuden a vencer los instintos egoístas y los impulsos agresivos.

Quiero aclarar que he entendido en dos sentidos el uso de “las maldiciones” en este trabajo. Por un lado, como se entienden en el contexto mítico-mágico, se refiere al deseo expreso de que le ocurran cosas terribles a aquéllos que han cometido actos reprobables que exigen penalidad y expiación. En la antigua Grecia, los oráculos, como el de Delfos, eran los portavoces del veredicto de los dioses. Cuando alguna afrenta grave quedaba sin castigo, la maldición perseguía a los descendientes del culpable.

El segundo sentido es el de la interpretación simbólica de las maldiciones que caen sobre la descendencia como una especie de conciencia moral que se transmite de padres a hijos mientras no se hayan saldado cuentas del pasado (Bergua, en *Introducción a Sófocles*, 2000). Vernant (1988) lo explica como un poder del infortunio que acompaña no sólo al criminal sino al crimen mismo, con todo lo que lo rodea, desde sus antecedentes más lejanos, las motivaciones psicológicas que lo provocaron, sus consecuencias, la deshonra que conlleva, el castigo que merece el culpable y alcanza a sus descendientes. La palabra empleada para este tipo de poder divino es el de δαίμων. Eurípides, siguiendo el espíritu trágico de Esquilo, emplea el verbo δαίμονάω (ser poseído), para describir el estado psicológico de los hijos de Edipo, que fueron condenados al fratricidio por la maldición de su padre. *“verdaderamente poseídos por el δαίμων del espíritu maligno”* (Vernant, 1988, p. 36).

Este significado es equiparable al concepto de trasmisión psíquica (Rene Kaës, Faimberg, Enriquez y Baranes, 1996) que he utilizado en la explicación del eje vertical de la fratría en el sexto capítulo. Esta transmisión no se entiende como una maldición o un presagio, sino como una fuerza que oprime el ánimo o el espíritu de los descendientes de quien hubiere cometido un acto criminal o de alta inmoralidad. En este sentido, aun sin la exigencia pública de pagar una deuda del pasado, al interior de la familia se queda grabada la falta, por lo que -consciente o inconscientemente- subsiste el deber familiar de expiación y

enmienda de los prejuicios ocasionados por alguno de sus antepasados. Esta es la misión que asume Antígona, pues el fin de su acción no sólo era cumplir con el deber de hermana y dar sepultura a Polinices; sino que comprendió que las graves transgresiones cometidas por sus ancestros requerían de una acción radical, capaz de acabar con las maldiciones ancestrales y sanar el honor de toda la dinastía. Efectivamente, lo heroico de su vida y de su muerte permitió la inmortalidad de estos personajes.

Volviendo a la pregunta inicial, ¿será posible sacar conclusiones válidas sobre la complejidad de los vínculos fraternos partiendo del análisis de un mito? ¿Cómo es posible comparar la realidad de las sociedades contemporáneas con relatos de comunidades arcaicas? Mencionaré brevemente algunas razones por las que sí es posible.

Si bien es cierto que las características de los vínculos fraternos no han cambiado y se ven reflejadas en los mitos y en las tragedias, sí es verdad que las modalidades de interacción cambian de acuerdo a la dinámica que mueve las relaciones interpersonales en cada cultura o sistema social. Por esto es relevante la indagación sobre la asociación que existe entre las formas de relación fraterna y el comportamiento social en una comunidad.

Hay que tener presente que Antígona y la saga de la que forma parte provienen de fábulas y leyendas de épocas muy remotas que fueron integradas en varias de las tragedias escritas por Sófocles y aparecen en algunas obras de Esquilo y de Eurípides. Estas tradiciones míticas se transmitieron a través de generaciones, no porque la historia que cuentan fuera verídica, sino porque en su contenido se condensan una serie de fantasías, temores, incertidumbres e ilusiones que forman parte del sentir de la colectividad en el tiempo en el que se originaron y siguen resonando aún frente a públicos del presente. Lo que les da permanencia a ciertos mitos es que tocan de manera muy fina los afectos humanos, las creencias, las aspiraciones y los grandes cuestionamientos de la humanidad, que tienen que ver con el origen de la vida y con su fin básicamente. Por eso aún hoy podemos encontrar sentido en el simbolismo de los mitos.

Hay que pensar también que en el siglo V a. C. los autores dramáticos retomaron estos mitos arcaicos y los pusieron en escena cambiando la tónica de la expresión literaria de la

épica para transformarla en tragedia. El cambio radical entre estas dos expresiones literarias es que, mientras la épica refleja un modelo de comportamiento conforme a los ideales heroicos de la Grecia antigua, la tragedia tiene el propósito de provocar un efecto crítico y catártico en el público (Vernant y Vidal, 1988). La catarsis, como explicaré con detenimiento en el segundo capítulo, no solamente es un desahogo emocional ante escenas que provocan temor o compasión; sino que da lugar a la reflexión sobre las propias acciones y sus posibles consecuencias. Por tanto, al representar situaciones de contenido político y filosófico, la estructura de la tragedia tiene el fin de conmover los sentimientos provocados por el sufrimiento de los protagonistas; pero también su fin es incitar el pensamiento crítico sobre postulados y creencias cuando no contribuyen a solucionar problemas del presente (Nussbaum, 2001). Antígona, por ejemplo, es un personaje que presenta ante el público las contradicciones de la justicia que rige en la πόλις (*polis*), tales como los dilemas de obediencia civil cuando se contrapone a las leyes eternas de los dioses; las obligaciones familiares de las mujeres que enfrentan el impedimento de la ley para cumplirlas; la consideración del οἶκος (*oikos*) como núcleo fundamental de la *polis* y la relegación de su protección por la soberbia de un tirano.

Las tragedias se produjeron y se presentaron justamente durante el siglo V a. C. La primera de las que conocemos fue *Las suplicantes* de Esquilo, escrita alrededor de 490 a. C., el mismo año de la batalla de Maratón, durante las Guerras Médicas. La obra de Sófocles coincide con la guerra del Peloponeso. *Antígona* fue escrita en 442 a. C., *Edipo Rey*, se presentó alrededor de 430, un año antes del inicio de esta guerra. *Edipo en Colono* fue de las últimas tragedias escritas, pero se presentó en 401 a. C., después de la muerte de Sófocles y al finalizar la guerra del Peloponeso, que resultó la verdadera tragedia para Atenas. Además de la coincidencia cronológica, las obras trágicas que constituyen el Ciclo Tebano ponen en escena la revolución del pensamiento provocado por la guerra. Tanto su contenido como su forma dan expresión al desencanto del espíritu ateniense en relación a lo que había sido causa de su orgullo, que era la victoria en la batalla, la valentía de sus héroes y el engrandecimiento de la *polis*.

Vale la pena resaltar otro aspecto de gran relevancia para comprender la relación palpable entre el conflicto fraterno y la guerra fratricida. Llamamos la atención a las semejanzas entre las razones que llevan a los griegos -espartanos y atenienses- a pelear entre sí, tal y como las describe Tucídides; y las causas que esgrimen los dos hermanos, Eteocles y Polinices para enfrentarse en una lucha a muerte. En ambos casos destacan las pasiones de odio y rivalidad que dominan a la razón e inducen a exterminar al hermano, convertido en enemigo, sin importar el costo que tenga para la *polis* o para la familia. Estas mismas situaciones son las que podemos reconocer en las guerras civiles de los tiempos modernos.

Al final, la aportación que considero más importante sobre este trabajo es el poder comprender que los afectos que unen a los hermanos tienen un camino que recorrer para poder transitar del recelo y la envidia a la confianza y generosidad; de la rivalidad a la solidaridad; de la traición a la lealtad y del egocentrismo a la felicidad compartida. Esta superación del aislamiento individualista sólo puede alcanzarse mediante la práctica de virtudes como única vía para la construcción de vínculos estrechos y alianzas fraternas. El cariño alimentado de virtudes como la prudencia, la templanza y la fortaleza darán como fruto una vida en la que reine la paz y la justicia en la familia y en la sociedad, porque finalmente, bien lo dice Aristóteles, una vida feliz se reduce al vivir bien y al obrar bien (*EN*: I. 1099a 30).

El orden que seguí en la redacción de este trabajo partió de la explicación general de los diferentes períodos históricos en que se presenta el relato de la dinastía de los Labdácidas, a la que Antígona pertenece. La comprensión de los supuestos culturales e históricos que circundan la obra requiere la perspectiva de tres momentos distintos: el período clásico de la sociedad de la Atenas del siglo V a. C., que corresponde al entorno en el que escribió Sófocles; el período arcaico de la Tebas del siglo VIII a. C, en el que se describen mitos e historias relacionadas con los antepasados de Antígona; el tercer momento es el del período histórico en el que tienen lugar los hechos referidos por estos autores, que se estima alrededor de los siglos XI o XII a. C. , que es la época mítica de la *Ilíada* y la *Odisea*. Podemos agregar el cuarto momento que es el actual, desde el que nos acercamos a la obra. En el primer capítulo expongo hechos históricos relevantes en la Grecia antigua; el fondo de las

guerras que permaneció en todo momento; la organización del gobierno y la importancia de la *polis* en la vida de las familias y los ciudadanos. En la organización social incluyo la concepción de la familia, sus creencias, costumbres y religión; la forma de educación de los hijos y el papel de las mujeres. Esto debido al rol femenino de Antígona en una postura poco convencional en la Grecia antigua.

El segundo capítulo se centra en la explicación del género dramático como una forma de expresión artística relacionada con la vida y muerte de los griegos en las guerras y con los planteamientos que los hombres del siglo V a. C. empezaron a hacerse acerca del poder de los dioses sobre su vida, y de la responsabilidad individual en las consecuencias de sus acciones. Desde la perspectiva de los contemporáneos de Sófocles la fábula trágica daba expresión a sus más grandes temores y dudas, sobre todo al encontrarse en un escenario real de guerra que avizoraba un final nada feliz.

La tragedia también tuvo por finalidad sacudir las conciencias y conmover los afectos para reunir a la ciudadanía en solidaridad ante el inminente cataclismo de la *polis* que pronto sería derrotada por los espartanos. Desde los trágicos escenarios actuales de guerras, la tragedia griega seguramente hace resonancia en nuestras conciencias, y ojalá sea para prevenir la devastación de la humanidad gracias a vínculos fraternales estrechos y a la honra a los padres y figuras de autoridad.

Después de esta visión trágica llega la esperanza heroica. En el tercer capítulo descubro quién es Antígona, no sólo en la tragedia sino en la tradición mítica de los griegos. Una mujer con la misión asumida de cerrar el ciclo tebano y restaurar el honor de la familia. Antígona como hija y como hermana actúa de acuerdo a sus convicciones con tal fuerza y valentía que ha dado lugar a muchas reflexiones a través de la historia. En este capítulo integro las referencias antiguas que encontré sobre el personaje para alcanzar a tener una imagen más clara de ella.

Como antecedente del quinto capítulo, en el cuarto hago un recuento de las virtudes y los afectos que deben ser educados y canalizados para la construcción de vínculos fraternales. Únicamente la práctica de virtudes es capaz de conducir la vida en armonía con los demás.

La vida afectiva abarca toda la gama de emociones y sentimientos, desde los más primitivos y egocéntricos, como la envidia y los celos; hasta los más altruistas, como el amor y la compasión. En este capítulo expongo la concepción de “excelencia” – ἀρετή – entre los griegos de la antigüedad y cómo fue evolucionando su significado hasta incluir las características de la virtud como la concibió Aristóteles, quien equipara el criterio de bondad con el de felicidad, enlazando la virtud y el afecto.

Gran parte de las aportaciones filosóficas de Platón y Aristóteles en torno a las virtudes se orientan a su relevancia para la convivencia en concordia. En el pensamiento aristotélico la autorrealización de los hombres es impensable en aislamiento; solamente es considerada como buena una acción que aporte beneficios a la comunidad. Las relaciones fraternas por tanto, son la primera escuela de convivencia y exige -como todo aprendizaje-, una serie de hábitos de conducta, disciplina y autorregulación para llegar a ser buenos hermanos y buenos ciudadanos.

Con el fin de comprender los procesos que intervienen en la construcción de los vínculos fraternos en la realidad, he empleado conceptos teóricos de la psicología, que considero de gran ayuda para profundizar en los aspectos cognitivos y emocionales que se generan al tener hermanos. Los autores a los que hago referencia en el análisis de la fratría, coinciden en el señalamiento de que los vínculos afectivos requieren de ambientes familiares cálidos por un lado y disciplina y esfuerzo para doblegar los instintos perentorios que se interponen en estrechamiento de lazos interpersonales.

En mi caso de estudio, dada la complejidad y disfuncionalidad de la composición familiar de Antígona, creí necesario explicar las raíces de la situación que sufren Edipo y sus hijos y que se remonta a varias generaciones atrás. Para esto la visión transgeneracional psicoanalítica me ha permitido explicar la carga psíquica que recibe Antígona y el peso que tiene en sus decisiones, en sus vínculos y en su conducta como hermana.

En pocas palabras, el análisis comprende dos perspectivas, una proviene del eje vertical, que es lo que se hereda o transmite de padres a hijos; y la segunda es el eje horizontal, que es el constituido por los hermanos. En el sexto capítulo expongo paso a paso la trayectoria

del ciclo tebano a través de cinco generaciones y la cadena de transgresiones morales que inevitablemente pesan en el destino de los descendientes, hasta llegar a Antígona y sus hermanos. En cuanto a los vínculos fraternos, expongo también en el último capítulo la evolución a través de la cual es posible superar la envidia y rivalidad para acceder a la solidaridad y lealtad. El poder mantener vínculos confiables y cercanos con los hermanos produce gran contento, estado de ánimo que alienta a la acción decidida y valiente, como se refleja en el caso de Antígona.

El marco teórico que he empleado incluye elementos fundamentales de la filosofía para definir las virtudes y la conducta ética. De manera complementaria, introduje conceptos psicológicos para explicar las motivaciones internas en las relaciones interpersonales, el desarrollo emocional y el logro de la madurez, a través de la educación del carácter y el fomento de afectos cercanos. De esta forma se hace evidente la íntima relación entre salud mental y paz espiritual. Ambos estados intervienen en la capacidad de nutrir vínculos fraternales en la familia y en la comunidad. En pocas palabras, los vínculos afectivos y el equilibrio de la vida psíquica son interdependientes y se convierten en cimiento de la vida en familia y de la concordia social. Más allá de la familia, el heroísmo de Antígona mostrará que la comunidad entera recibe los beneficios de su determinación al actuar como hermana. Asimismo, cuando se mantienen lazos amorosos estrechos dentro de la familia, la sociedad entera se beneficia.

# CAPÍTULO 1

## Contexto histórico-social

Y luego, ya no hubiera querido estar yo entre los hombres de la quinta generación sino haber muerto antes o haber nacido después; pues ahora existe una estirpe de hierro. Nunca durante el día se verán libres de fatigas y miserias ni dejarán de consumirse durante la noche, y los dioses les procurarán ásperas inquietudes; pero no obstante, también se mezclarán alegrías con sus males. (Hesíodo, *T y D*. 175)

La presentación de las condiciones sociales y políticas de la Grecia antigua resulta necesaria para situar no solamente la obra de Sófocles, sino la serie de mitos que dan forma al personaje de Antígona, su lugar en la genealogía familiar, el papel que juega en el imaginario colectivo y su relación con las circunstancias que se sucedieron en Grecia a través de los siglos por los que transcurre la saga de la estirpe de Antígona.

El tema central de esta tesis es el de los vínculos fraternos en *Antígona*. Se trata de relaciones míticas y legendarias transmitidas por la literatura épica y después plasmadas en la tragedia, pero hace falta el contexto de una realidad social que dio lugar a estas obras. Es por esto que en principio haré una exposición del desarrollo de la organización política, económica, social y familiar de Grecia desde las épocas más primitivas hasta la época clásica que es en la que se presenta *Antígona* como tragedia.

Solamente como antecedente presento brevemente los orígenes de la cultura griega para después exponer los fundamentos de la integración de su identidad como pueblo, el cual debe ser entendido, no con nuestros conceptos actuales de nación o de país, sino como la identificación entre comunidades vecinas, con base en el lenguaje, la religión y las necesidades de protección mutuas. Así se formaron las primeras congregaciones urbanas, los δῆμοι, las *poleis*, y organizaron su vida con una normatividad capaz de mantener la cohesión y fuerza frente a las amenazas del exterior. Precisamente fueron las guerras las que unieron a los griegos, primero las que entablaron contra los persas y después, la

devastadora guerra del Peloponeso que enfrentó a dos pueblos hermanos: los espartanos contra los atenienses, acabando en la derrota para ambos.

La guerra también fue escenario de la literatura en torno a Antígona y sus hermanos. Se trata de un conflicto legendario entre argivos y tebanos que refleja los sentimientos que también persisten en el pueblo ateniense en su lucha contra los peloponesios. Aquí no se trata de la unión de los griegos, sino de las coaliciones que se forman alrededor de una *polis* que se erige como líder y aporta orgullo de pertenencia a sus aliados. Así sucedió con la Liga del Peloponeso y con la Liga de Delos, como se verá más adelante en el capítulo.

En cuanto a la descripción de los fundamentos políticos sobre los que se sustentan las *poleis* y en particular, Atenas, es de relevancia para comprender cómo se consideró la autoridad de los gobernantes en diferentes momentos de su historia y cómo evolucionó el sistema político hasta llegar a la democracia ateniense con sus vicisitudes. La tragedia de *Antígona* se desarrolla justamente en un ámbito político, en el enfrentamiento de la protagonista con la autoridad del rey en defensa de una causa que ella sostiene como justa y que sin embargo se contrapone con la justicia de la *poleis*.

El aspecto cultural, la religión, la educación, la conformación de la familia, la jerarquía de clases y los conflictos sociales en la época clásica ofrecen una perspectiva más sobre el acomodo que tienen los hombres y las mujeres en la convivencia comunitaria. Estos aspectos también abren nuestra mirada a las relaciones familiares de Antígona para entender a fondo el vínculo fraterno que se establece entre los hermanos.

La comprensión de los supuestos culturales e históricos que circundan la obra de *Antígona* requiere la perspectiva de tres momentos distintos: el período clásico de la sociedad de la Atenas del siglo V a. C., que corresponde al entorno en el que escribió Sófocles; el período arcaico de la Tebas del siglo VIII a. C, en el que se describen mitos e historias relacionadas con los antepasados de Antígona, como son los poemas épicos, los textos que forman el ciclo tebano y algunas narraciones literarias de Apolodoro e históricas de Hesíodo. El tercer momento es el del período histórico en el que tienen lugar los hechos referidos por estos autores, que se estima alrededor de los siglos XI o XII a. C.

## Desarrollo de la civilización griega

Para situar la obra en su contexto será necesario un breve bosquejo de lo que fue la evolución de Grecia desde que se tienen registros hasta la época clásica, y que suele subdividirse en varios períodos (Pomeroy, et. al., 2004, pp. XV - XXI; Martin, 1996, cap. 2-6):

- Era micénica (alrededor del año 6000 a. C., y hasta el 1600 a. C.) En este período del neolítico se desarrolló la primera civilización griega. Fue una cultura dedicada al cultivo y comercio de olivos, cereales, uva y vino. Al mismo tiempo, en Creta prosperó la cultura Minoica, llamada así por el rey mítico Minos de Cnosos, que reinó antes de la guerra de Troya, según los relatos de Homero.
- Era de Bronce (1600 a 1200 a. C.) Se establecieron varios reinados en grandes palacios y la economía se nutría del comercio marítimo. No se sabe por qué, pero a mediados del siglo XII a. C. desaparecieron las grandes construcciones de los registros arqueológicos.
- Edad Oscura (1100-750 a. C.) Fue una época de declive debido a invasiones, no hay registros escritos de este período y lo que se conoce proviene de los diseños geométricos inscritos en objetos de cerámica. Durante estos siglos se originaron nuevos modelos políticos y sociales, de los que surgieron las organizaciones que rigieron las *poleis* posteriores.
- Época Arcaica (750-500 a. C.) Marca su inicio con los primeros Juegos Olímpicos, en 776 a. C., que tuvieron, entre otras funciones, la de unir a los pueblos griegos. Para ello se crearon santuarios religiosos y se fomentaron los festivales panhelénicos. Fue una época de expansión, se fundaron colonias griegas en los territorios conquistados y la organización política se centró en las incipientes *poleis*. Los conflictos por la hegemonía oligárquica y los enfrentamientos entre clases sociales dieron lugar a los

gobiernos tiránicos a fines del siglo VI a. C. Este período culmina con el derrocamiento del último tirano de Atenas en 510 a. C.

- Época clásica (500-323 a. C.) Coincide con el establecimiento de la democracia y el desarrollo de la cultura, el arte y el pensamiento filosófico. En 432 a. C. se terminó la construcción del Partenón de Atenas. Al mismo tiempo que se incrementaba el auge ateniense, se libraron continuas guerras, primero contra los persas y después la terrible y devastadora guerra del Peloponeso entre Esparta y Atenas que se sostuvo, casi ininterrumpidamente, de 431 a 404 a. C.
- Época helenística (323-146 a. C.) Corresponde a la expansión de Grecia hacia el oriente, inicia con la muerte de Alejandro Magno y termina con la Batalla de Corinto y la conquista de Grecia por los romanos.

El conocimiento que tenemos de los inicios de la civilización griega y del desarrollo de las *poleis* proviene de los legados de escritores e historiadores como Heródoto, Hesíodo y Tucídides. La organización política y las bases éticas de la época clásica se encuentran reflejadas en los escritos filosóficos de Platón, Aristóteles y algunos otros fragmentos de autores presocráticos y de los sofistas, que se han conservado entre muchos otros perdidos. Gran parte de lo que sabemos de su vida cotidiana y de sus costumbres y creencias fue construido por escritores de siglos posteriores, a partir de documentos a los que ellos sí tuvieron acceso, dejando testimonio escrito de eventos significativos que anteriormente habían sido cantados y habían pasado a formar parte de leyendas y mitos, sobre todo las proezas de héroes de guerras y de sus bases religiosas, como nos lo deja ver la epopeya homérica.

En cuanto a la era mítica, aunque no hay certeza de los acontecimientos que dieron lugar y acompañaron a la guerra de Troya, para los griegos constituyó el evento generador de su historia primitiva (Pomeroy, et. al., 2004, p. 44). Fue escenario de los dramas sociales cuyos protagonistas enfrentaron los conflictos épicos que posteriormente retomaron algunas de las tragedias de Esquilo, Sófocles y Eurípides, en el siglo V a.C. Por tanto, tiene relevancia

para entender de manera más completa el fondo del conflicto trágico de *Antígona*. Las características de la vida política a partir del período arcaico se han establecido con base en el papiro atribuido a Aristóteles y publicado en el siglo XIX, *La Constitución de Atenas*, que aporta información valiosa sobre la importancia de la *polis* y lo que la mantenía unida y fuerte.

### **Organización geopolítica de la civilización helénica**

La expansión griega fue en aumento desde el siglo VIII hasta el VI a. C., el principal motivo de la colonización fue la escasez de tierras fértiles y el acelerado aumento de habitantes, lo que provocó una crisis social, ya que las familias más ricas concentraban en sus manos las tierras productivas y la mayoría de la población no tenía lo necesario para subsistir (Pomeroy, et. al., 2004, p. 53). Estas dificultades desencadenaron la migración hacia el Oeste, llegando hasta Italia; y por el Este se extendieron por Asia Menor. De esta manera, la ocupación de territorios extranjeros daba a los griegos enormes beneficios pues, al mismo tiempo que las colonias ayudaban a contener el conflicto demográfico y económico, fueron receptáculo de su cultura, de su religión y de su lengua, lo cual es un aspecto muy importante de la expansión colonial, que se adentra en la mentalidad de la población vencida y casi imperceptiblemente se va apoderando de las conciencias.

Las colonias griegas mantenían vínculos de negociación entre ellas y por este motivo se aceleró el desarrollo del comercio y la navegación. La comunicación era tan estrecha con las colonias, que la aristocracia griega implementó estrategias para extender su poderío sobre vastos territorios, aceptando alianzas matrimoniales entre miembros de las clases nobles de diferente procedencia (Martin, 1996, p. 73). El dominio de la oligarquía formada por las familias privilegiadas frente a una extensa clase media y una clase baja cada vez más empobrecida provocó revueltas y levantamientos sociales (Pomeroy, et. al., 2004, p. 70). Sin embargo, la armonía entre aristócratas no se mantuvo por tanto tiempo, la rivalidad entre las estirpes nobles pronto dio lugar a otro tipo de conflicto social muy violento. La ambición de la aristocracia fue la causa de su debilidad, pues al rivalizar unas familias con

otras y prolongar su enemistad a lo largo de varias generaciones, se mermaba su fuerza económica y su poder político.

La inestabilidad en el campo y en las urbes originó la sublevación de los guerreros, llamados “hoplitas”, que pertenecían a la clase media y tenían gran influencia en el siglo VII a. C. debido a su fuerza en el ejército. Estas rebeliones contra la oligarquía fueron apoyadas por fuerzas mercenarias de diferentes poblaciones o de los mismos granjeros terratenientes que habían quedado empobrecidos como consecuencia de la crisis. Esta situación obligó a la clase gobernante a tomar medidas para establecer un régimen más firme, y así dio comienzo la era de los tiranos, que ya no gozaban de la legitimidad que habían tenido los βασιλείς del siglo VIII y VII<sup>2</sup>.

La tiranía, no fue un régimen necesariamente despótico ni cruel, los griegos evaluaban a los tiranos en el poder de acuerdo a la justicia y aciertos con los que gobernarán (Martin, 1996, p. 105; Pomeroy, et. al., 2004, p. 75). Quienes actuaban en favor de la ciudadanía eran altamente respetados, así como eran vilipendiados los tiranos injustos o crueles.

El primer tirano ateniense fue Pisístrato, que se mantuvo en el poder desde 546 a 528 a. C. Lo sucedieron sus hijos Hipias e Hiparco y el régimen tiránico prevaleció hasta que el último tirano fue destituido, en 508 a. C. La tiranía de Pisístrato fue muy moderada, ejercía sus funciones más como ciudadano que como tirano, Aristóteles lo describe como un buen gobernante: *“En general, era humano, suave e indulgente con los que faltaban y, además, a los pobres les prestaba dinero para sus trabajos (C.A. 16.2)”*.

El relato de Tucídides (G. P. Libro VI: 54) coincide con esta visión benéfica de los gobiernos tiránicos: *“estos tiranos de Atenas actuaron con nobleza y sensatez durante más tiempo que ningunos otros, y cobrando a los atenienses como impuesto sólo el 5 por 100 de sus ingresos, embellecieron la ciudad, sostenían guerras y sacrificaban en los templos”*.

---

<sup>2</sup> En la era homérica el βασιλεύς era el jefe que ostentaba la mayor autoridad y poder. Este título lo heredaba el padre a su hijo, pero esto no era suficiente para adquirir legitimidad, era necesario que el *basileo* mostrara en todo momento valor y capacidad de liderazgo tanto en tiempos de paz como en la guerra (Pomeroy et al., 2003).

Sin embargo, los regímenes de sus herederos fueron mucho más duros, aunque siguieron favoreciendo a la población empobrecida. Confiscaron tierras y bienes y los redistribuyeron, emitieron leyes que limitaban los privilegios de los aristócratas; iniciaron la construcción de grandes templos y fortificaciones, apoyaron los cultos y festivales religiosos. Durante este lapso, en Atenas floreció el comercio, se desarrollaron las artes: la arquitectura, la escultura, la pintura y la poesía lírica y dio inicio el pensamiento filosófico que conocemos como “presocrático”. Por estas razones los tiranos habían logrado la aceptación popular, hasta que, en 514 a. C. Hiparco fue asesinado a causa de una rivalidad amorosa, y a raíz de eso, la tiranía de Hipias se recrudeció, dando muestras de despotismo y crueldad, como lo narra Aristóteles (C. A. 19, 2).

En 510 a. C., el rey de Esparta, Cleómenes I, ayudó a los atenienses a derrocar al último tirano (C. A. 20). En su lugar se instituyó el gobierno democrático, encabezado en 508 a. C. por Clístenes, quien ya había ocupado un cargo público como magistrado o arconte en la época de la tiranía. Fue una época de mucha controversia porque se enfrentaron intereses de la oligarquía que defendía los privilegios de los que había gozado, en contra de la tendencia democrática que intentaba equilibrar los poderes gubernamentales para beneficio de todos los ciudadanos. Con el fin de lograr este propósito, Clístenes instituyó dos organismos: la isonomía, que se basaba en el principio de igualdad entre los ciudadanos; y el ostracismo, que representaba un castigo a quienes intentaran permanecer en el poder.

Finalmente Pericles ganó la suficiente confianza de los atenienses como para mantener la forma de gobierno democrática con estabilidad política y económica. El período entre 460 y 430 a. C. fue el de mayor auge cultural. A la muerte de Pericles, en 429 a. C., durante la guerra del Peloponeso, la energía y los recursos de los atenienses decayeron debido a las pérdidas que trajo la guerra, y a fines de siglo, la derrota. El impactante auge cultural y político de Atenas en este breve período es la explicación por la que a todo el siglo se le ha llamado “siglo de Pericles”, ya que su liderazgo tuvo un efecto contundente en la *polis*.

Ya los tiranos habían hecho una labor diplomática para evitar la devastación de las poblaciones y para aplacar las luchas sociales. Algunas de las estrategias fueron por ejemplo, la concertación de lazos matrimoniales y otras alianzas entre *poleis* vecinas

(Pomeroy, et. al, 2004, p. 89). Estas medidas tuvieron éxito en el fortalecimiento del Ática, con el liderazgo ateniense. Los principales centros urbanos del siglo V a C. eran Atenas, Argos, Esparta y Corinto. Los juegos olímpicos y las festividades religiosas también fueron recursos decisivos para unir a los griegos y darles un sentido de pertenencia por compartir lenguaje, ideales y cultura.

La era de la democracia dio lugar al auge cultural y político en Atenas principalmente, sobre todo después de la derrota de los persas. Como es natural, cuando en una comunidad se obtienen victorias y hay un sentido de identidad ciudadana, el uso de la fuerza se hace innecesario y puede ser sustituido por el llamado persuasivo a los ciudadanos para unirse en aras del bien común. Pericles como gobernante no tenía gran autoridad política o civil, excepto en las campañas militares o navales (Kagan, 1987, p. 7). Los generales siempre estuvieron sometidos a un escrutinio por parte del Consejo de los Quinientos. Antes y después de su servicio se les hacía auditoría, se determinaba si su conducta era satisfactoria y en caso de ser hallados culpables eran sancionados (Kagan, 2007).

Pericles fue electo como estratego (στρατηγός)<sup>3</sup> en Atenas a partir del año 445 a. C., aunque desde antes tuvo influencia política y gobernó casi ininterrumpidamente hasta su muerte, en 429 a. C. La era de la democracia no alejó la guerra, al contrario, pero al mismo tiempo se desarrolló la cultura y fue una época de grandes pensadores, entre los cuales se cuentan Demócrito, Anaxágoras, Sócrates; sofistas como Isócrates y Protágoras, y otros más. Heródoto, como historiador, describió las Guerras Médicas y Tucídides relató la guerra del Peloponeso. En esta época se construyeron grandes obras escultóricas y arquitectónicas como el Partenón; se desarrollaron los géneros literarios de la tragedia y la comedia, cuyas representaciones en el teatro eran muy concurridas, lo que significa que se impulsaba especialmente la apreciación artística y la reflexión ética.

El espíritu ateniense se fue debilitando a fines del siglo V a. C., a medida que la guerra contra el Peloponeso se prolongaba y se volvía más cruenta. Forrer (1975 pp. 330 y ss.) considera

---

<sup>3</sup> El título de estratego designaba a la autoridad militar, pero además del militar, tenía también carácter político. En Atenas casi todos los políticos importantes eran estrategos.

que los sofistas son un barómetro intelectual del ánimo de los atenienses ante el fracaso de Atenas por conservar el ideal de justicia después de los reveses en las batallas, que tuvieron un enorme costo económico y terminaron en derrota justamente dos años después de la muerte de Sófocles. Y es que las enseñanzas de los sofistas postulaban el escepticismo sobre los poderes que se adjudicaban a los dioses y el relativismo intelectual respecto a cuestiones irrefutables hasta entonces. Afirmaban, por ejemplo, que las instituciones humanas eran producto de la costumbre, de convenciones sociales y de leyes hechas por los hombres y no eran de naturaleza inmutable. Esto representaba una injuria a las más arraigadas creencias de la población. Al mismo tiempo, el relativismo cognoscitivo, de acuerdo al cual nada podía sostenerse como verdad absoluta, era percibido socialmente como un peligro para la estabilidad ateniense, sobre todo por su vinculación con personajes destacados como Pericles (Martin, 1996, p. 181 y ss.). El acercamiento de los sofistas con los políticos fue una causa importante de la desconfianza fomentada contra el liderazgo de Pericles por parte de sus adversarios.

La comedia del siglo V también es muestra del espíritu crítico de la época, muchas de las obras de este género hacían mofa de las políticas gubernamentales y de sus líderes en la asamblea; por ejemplo, las obras de Aristófanes presentaban escenas de guerra en las que se acordaba la paz con Esparta, a pesar de que en ese momento era el enemigo a vencer (Martin, 1996 p. 207). Lo que sucedía es que las nuevas ideas contradecían creencias tradicionales y la mayoría de la población temía ofender a los dioses, perder el favor divino y merecer por ello el castigo de Atenea.

Como se ve, este entorno pleno de contradicciones entre los intereses de preservar el poderío ateniense y la inconformidad por los altos costos de la guerra, es en el que se gesta el género dramático y poco después, la comedia. En el teatro se representan los conflictos propios de una época de transformaciones sociales que sacuden las conciencias individuales para encontrar nuevas formas de explicar la realidad y encontrar sentido a su existencia.

## Instituciones políticas

Desde el siglo VIII la *polis* fue la unidad política que daba identidad a los ciudadanos. Las características del sistema político griego eran la fragmentación, en cuanto no había un gobierno que abarcara las distintas *poleis*, sino que había una centralización de poder en cada *polis*, que se constituía como una especie de reino soberano más o menos independiente, que aglutinaba a sus miembros con base en este sentido de pertenencia del que se enorgullecían y los distinguía de los extranjeros que habitaban otros territorios.

En la era arcaica Homero ya empleó la palabra *polis*, aunque sólo en referencia a un espacio físico y a la ciudadela o fortaleza que se ubicaba en el centro de los pueblos, pero a partir de entonces el término fue adquiriendo un sentido más profundo, que incluía a sus habitantes: *“los hombres son la polis”* (Kagan, 2007).

La *polis* tenía un alcance espiritual al ser inseparable de las personas que la conformaban por la imposibilidad de pensar en la vida individual aislada de la *polis*, a la que entregaban su lealtad, siendo su engrandecimiento el mayor orgullo de los ciudadanos. Aristóteles no concebía otra forma en que los hombres pudieran perfeccionarse sino dentro de la *polis*, a través de acciones justas en beneficio de todos. Un hombre sin *polis* se encontraba por encima (un dios) o por debajo (una bestia) de la categoría humana. En palabras de Aristóteles: *“Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios”* (Pol. I. 1253a 15).

La organización política era muy sencilla, desde tiempos arcaicos se basaba en un Consejo de jefes o βουλή y en una asamblea de ciudadanos o ἐκκλησία<sup>4</sup>. El Consejo se integraba por varones influyentes encargados de las decisiones políticas de la comunidad o δῆμος.<sup>5</sup> La deliberación del βουλή era presentada a la asamblea en el ágora o lugar de encuentro.

---

<sup>4</sup> La Ilíada relata cómo durante la guerra de Troya la βουλή debatía cuestiones de estrategia y gobierno bajo el dominio de Agamenón (Serie de conferencias del curso de estudios clásicos de la Universidad de Yale, por el Dr. Donald Kagan), disponible en: <http://oyc.yale.edu/transcript/161/clcv-205>

<sup>5</sup> El δῆμος era la agrupación de habitantes en un territorio. Posteriormente la *polis* englobó al conjunto de δῆμοι.

Estos dos siguieron siendo los principales órganos de gobierno en las *poleis* de los siglos posteriores.

La autoridad política militar y religiosa máxima en la época arcaica era el βασιλεύς, que generalmente se traduce como rey, pero no tenía el poder autocrático de los monarcas de eras posteriores, aunque sí eran hombres imponentes que infundían respeto. El título era heredado de padres a hijos, pero en el fondo, la capacidad de liderazgo, tanto en la guerra como en la paz era más relevante que el linaje, el βασιλεύς era más un caudillo que un rey en cuanto representante del δῆμος. (Pomeroy, et. al 2004, p. 47).

Desde el siglo VII a.C. se instituyó la figura de los magistrados, llamados ἄρχοντες o arcontes, cuya función principal era vigilar y moderar el poder del βασιλεύς a fin de que sus acciones se rigieran de acuerdo a la ley, de lo contrario podrían ser amonestados (Pomeroy, et. al. 2004, p. 63). En Atenas cada año se elegían nueve arcontes entre los aristócratas exclusivamente. Una vez terminado su período al cargo, los exarcontes ingresaban al Areópago, que era una instancia superior decisiva en la mayoría de los asuntos y en la elección de los nuevos arcontes. Estos mecanismos políticos tuvieron como resultado el dominio político y económico de la aristocracia con un gobierno oligárquico de manera cada vez más polarizada. Esta situación provocó el descontento entre las clases medias y los más pobres, llevando a la sublevación, como ya quedó descrito anteriormente, y dando lugar a la instauración de la tiranía como forma de poder capaz de mantener la paz con medidas autoritarias.

Solón fue elegido como legislador o arconte único después de la crisis social de fines del siglo VII a.C. Hizo reformas que resultaron en mejoras a la agricultura y beneficiaron a los granjeros. Como resultado, las clases medias obtuvieron beneficios, pero los más pobres mantuvieron su estado precario, quedaron excluidos de voz en la asamblea y de cargos públicos, excepto cuando la elección era aleatoria. Hasta el siglo V, cuando se estableció la democracia, todos los ciudadanos adquirieron igualdad de derechos en la asamblea.

Desde el siglo VII a. C. la figura del βασιλεύς supremo había sido sustituido por tres arcontes que se dividían el gobierno. Uno de ellos continuaba siendo llamado βασιλεύς, y era quien

administraba todos los asuntos religiosos. El arconte de guerra dirigía el ejército y juzgaba en las disputas de quienes no eran ciudadanos. El arconte epónimo era el más prestigiado, supervisaba los asuntos públicos y daba su nombre al año (Pomeroy et al., 2004, p. 111 y ss.).

La aplicación de la justicia fue instituyéndose jurídicamente a partir del código de Dracón, alrededor del año 621 a. C. En el mundo homérico el saqueo no estaba penado, era un modo de vida; cualquier jefe podía juntar un grupo de “compañeros” y lanzarse a saquear aldeas de otro δῆμος, pero bajo cierto código de justicia que exigía que el reparto del botín fuera equitativo, pues la reciprocidad, la generosidad y el reparto justo, eran virtudes altamente valoradas y regían todas las relaciones en el mundo homérico. Si un jefe abusaba y se quedaba con más de lo que le correspondía, se hacía merecedor de la pérdida del respeto de sus seguidores; por el contrario, la magnanimidad era causa de admiración, un medio de cimentar alianzas, cultivar amigos y de intercambiar favores (Kagan, 2007).

La ley en el siglo VIII a. C. era consuetudinaria, la desaprobación pública era suficiente para prevenir la conducta antisocial. Muchas disputas se resolvían localmente y con la corte de ancianos del pueblo. El homicidio era considerado un asunto privado que debían resolver las familias involucradas, ya fuera por compensación material o por el exilio del agresor (Pomeroy, et al pp. 47 y ss., 2004). Las primeras leyes escritas fueron las del código de Dracón, aproximadamente en el año 620 a. C., que establecían árbitros nombrados por la *polis* para administrar la justicia en casos de homicidio y castigos rigurosos. Así se evitaba la venganza entre particulares y se procuraba el ejercicio de la justicia con base en juicios. Este hecho, comentan Kagan y Viggiano (2013, p. 124), revela que la influencia de la aristocracia había disminuido, pues anteriormente tenía a su cargo la administración jurídica y judicial; y también puede significar que los robos y saqueos se habían incrementado a consecuencia de la inequitativa distribución de las tierras y del descontento social.

El principal órgano de gobierno fue la Asamblea, que desempeñaba las funciones legislativas, y estaba abierta a todos los ciudadanos, entre los cuales no se contaban ni las mujeres ni los esclavos ni los metecos (extranjeros que vivían en Atenas). En tiempos de Pericles la asamblea se reunía al aire libre en una colina llamada *Phyx*,

cuantas veces fuera necesario, y tenían los objetivos de ejecutar decretos, elegir funcionarios, legislar y juzgar delitos (Martin, 1996, p. 112). A veces no pasaban diez días sin asamblea; cualquier ciudadano, sin importar que no tuviera un cargo permanente, podía tomar la iniciativa para una sesión, proponer temas y exponer algún caso a discusión. La asamblea abría con la frase: *τις βουλει λέγειν*; (¿Quién quiere hablar?) A la persona que tomaba la palabra se le llamaba “ὁ βουλόμενος” –que se podría traducir, de alguna forma, como “el que está dispuesto”–, su gestión duraba sólo mientras el asunto se resolvía.

Entre los ciudadanos que participaban en la Asamblea, los oradores eran los más poderosos porque ejercían mayor influencia. Cualquier funcionario era considerado como un servidor de la *polis*, podían ser cuestionados y hasta destituidos si se encontraban fallos en su proceder, y solamente ocupaban su cargo una vez en la vida.

Con la democracia se crearon los tribunales (*τό δικαστήριον*, el tribunal), formados por los jurados que eran elegidos por sorteo entre los ciudadanos mayores de treinta años. Los miembros del jurado no eran abogados, pues no existía tal profesión, sino que eran personas dedicadas al litigio que se basaban en la experiencia práctica y adquirieron más peso moral que los ciudadanos que asistían a la Asamblea. Eran un poco más de mil y se distribuían en diferentes cargos. Únicamente los que atendían los rubros financieros o militares eran elegidos por votación. Los magistrados militares del tribunal eran diez estrategias que duraban en funciones un año, aunque podían ser reelectos indefinidamente (Kagan, 2005).

El gobernante de la *polis* era un *στρατηγός*, algo así como un general, con un poder limitado, no estaba por encima de los demás, sino que era un servidor elegido, como otros nueve generales con funciones civiles, militares, financieras, que colaboraban en la gobernanza. Cimón y Pericles fueron líderes extraordinarios, por lo que fueron reelectos de manera continua. Pericles mantuvo su posición hasta su muerte (Kagan, 2005).

El Consejo de los Cuatrocientos, que había sido creado por Solón se amplió a Consejo de los Quinientos, después de la reforma de Clístenes, como lo asienta Aristóteles (C.A. 21,3).

Tenía a su cargo las políticas y leyes, supervisaba actividades de los arcontes, aunque no tenía capacidad de decisión, sino que ejecutaba las directrices de la Asamblea.

## **La guerra**

Las Guerras Médicas entre griegos y persas iniciaron al terminar la era de la tiranía. En estas guerras se unieron los griegos (aqueos, jonios, dorios y eolios) para luchar contra la invasión del imperio persa. El antecedente de la guerra fue la sublevación de los jonios en Mileto, apoyados por los atenienses, en contra del dominio persa. En esta revuelta provocaron el incendio de la ciudad de Sardes, capital persa en occidente y llamaron a la rebelión a otras colonias persas. Como venganza, en 490 a. C. el rey persa Darío I invadió la Grecia continental, pero fue vencido en la batalla de Maratón, dirigida por Milcíades. Esta fecha marca el fin del período arcaico.

Diez años después, en 480 a. C. se unieron Esparta y Atenas en la segunda guerra Médica para enfrentar a las tropas persas, al mando de Jerjes I, hijo de Darío. Los persas vencieron a los griegos en la batalla de las Termópilas y al hacerlo se apoderaron de Atenas. La defensa ateniense estuvo dirigida por Temístocles y logró vencer a los persas en la batalla naval de Salamina (480 a. C.) y después en la de Platea (479 a. C.), dando fin a la invasión.

La tercera guerra Médica duró de 471-449 a. C., cuando ya habían logrado aliarse los griegos en la Confederación de Delos, bajo la hegemonía ateniense, con el fin de hacer frente a los persas y liberar colonias del Asia Menor. La guerra terminó con la firma del tratado que reconocía la soberanía griega en el mar Egeo. En esta alianza se mantuvieron unidas Esparta y Atenas mientras necesitaron fortalecerse para enfrentar a los persas, pero cuando ya no vieron amenaza externa, se separaron e iniciaron las hostilidades que llevarían a la guerra del Peloponeso.

Las décadas que transcurrieron entre las guerras médicas y la del Peloponeso fueron de auge para Grecia, y se ha llamado “la edad de oro”, ya que esta época dio lugar a grandes obras artísticas y culturales, en tanto los atenienses fortalecieron su confianza en su genio creativo y político. Esta seguridad en sí mismos les dio a los atenienses una fama de

arrogantes, hasta que los espartanos decidieron poner un alto a la ambición de poderío ateniense y dio inicio la guerra en la que se enfrentaron dos pueblos griegos en una guerra fratricida. Tucídides (2013), en *La Guerra del Peloponeso* explica que se trató de una lucha entre las dos *poleis* más poderosas de Grecia, que terminaron enfrentándose una a otra como enemigas. Las causas de esta guerra se deben al gradual engrandecimiento de Atenas debido a la política sagaz de sus dirigentes y a la acumulación de recursos económicos, producto de los tributos que cobraban y a su dominio en el mar. Los lacedemonios bajo el comando espartano, no se quedarían pasivos en un segundo lugar, les atemorizaba el auge ateniense y de ahí que la lucha entre las dos *poleis* más importantes se hizo inevitable, dice Tucídides, como preámbulo de su *Historia de la guerra del Peloponeso* (Libro 1: 23), pues tanto Esparta como Atenas combatirían por ocupar la posición de preeminencia, y este enfrentamiento duraría 27 años, de 431-404 a. C.

Esta guerra la iniciaron los atenienses y los peloponesios al rescindir el tratado de paz por treinta años que habían concertado y en síntesis tuvo tres razones para su estallido: miedo, honor e interés. Miedo de los lacedemonios unidos en la “Liga del Peloponeso”, bajo el dominio de Esparta, por el creciente poder de los atenienses que ya dominaban la mayor parte de Grecia y obligaban a sus aliados a pagar tributo (Tucídides, libro 1: 23). Honor, porque los atenienses, bajo el gobierno de Pericles estaban decididos a defender su supremacía sin dejarse amedrentar por los espartanos. Así lo declaraba Pericles: *“Tenemos un régimen de gobierno que no envidia las leyes de otras ciudades, sino que más somos ejemplo para otros que imitadores de los demás”* (Tucídides, libro 2:37). Interés, porque cada vez más se despertó la ambición de apoderarse de territorios y bienes: *“... es preciso que nos preocupemos por el futuro buscando salida a la situación actual —pues es herencia de nuestros antepasados el lograr éxitos a fuerza de trabajos (...) que vayamos a la guerra confiados por muchos motivos, ya que el dios lo ha mandado y ha prometido que nos ayudará, y el resto de Grecia luchará con nosotros, ya por miedo, ya por conveniencia”* (Tucídides, libro 1: 123).

Tucídides explica la fuerza de Pericles en el primer período de enfrentamientos, debido a su capacidad de estrategia; en cambio a su muerte, no hubo un jefe que contuviera el ímpetu irracional de los atenienses por ganar ventajas personales de las batallas:

Pericles, que poseía gran autoridad por su prestigio e inteligencia y era inaccesible manifiestamente al soborno, contenía a la multitud sin quitarle libertad, y la gobernaba en mayor medida que era gobernado por ella... Así pues, cuando se daba cuenta de que los atenienses, ensoberbecidos, tenían una confianza injustificada, con sus palabras los contenía, atemorizándolos, y cuando sin razón temían, les devolvía la confianza (G. P. 2: 65).

El siguiente mapa muestra la distribución de fuerzas de las dos potencias en la guerra del Peloponeso.



Fuente: Lyndon H. LaRouche. Disponible en: [http://www.larouchepub.com/spanish/other\\_articles/2005/mapa1.html](http://www.larouchepub.com/spanish/other_articles/2005/mapa1.html)

El sufrimiento de los atenienses durante los primeros años de guerra se acentuó a consecuencia de una gran peste que asoló a la población en 430 a. C., seguida por una campaña militar desastrosa, llamada “la expedición a Sicilia” en 415 a. C., lo que significó la debacle para Atenas. Si el triunfo griego en las guerras contra los persas había traído prosperidad y confianza, la guerra contra los lacedemonios acabó con su imperio, convirtiéndose Atenas en una *polis* más de la Liga del Peloponeso.

Tucídides (*G.P.* 1:23) dedica el primer libro de su historia a explicar los antecedentes y la evolución en el sentimiento de identidad griega desde la era minoica hasta los comienzos de la guerra. Explica que de las guerras anteriores las más importantes habían sido las médicas, pero no podían compararse con el desastre que produjo la del Peloponeso por su duración y por calamidades mayores que acaecieron en ese tiempo. Relata que hubo fuertes terremotos que afectaron a un territorio muy extenso; eclipses de sol con más frecuencia de lo que se recordaba; grandes sequías y hambres procedentes de ellas; y la peste, que aniquiló a una parte de la población.

Los tiempos de guerra fueron de mucha violencia y despojo, acabaron con el ánimo de los atenienses, la pobreza se extendió y la mayoría de la población estaba harta de la guerra y de sus pérdidas humanas y materiales, la agricultura seguía siendo la base de su economía, pero la devastación de las tierras por la guerra produjo la migración a las ciudades. Los atenienses reclamaban a Pericles por haberlos llevado a la guerra y haber provocado con ello tanta enfermedad y dolor. El mismo Pericles murió a causa de la peste.

La crueldad de esta guerra fue inaudita, se cometieron atrocidades con los presos de guerra, se destruyeron poblados, hubo matanzas de mujeres y venta de niños como esclavos. Kagan (2007) describe el despiadado trato que se daba a los enemigos cautivos. Afirma que los mutilaban o los arrojaban a fosas para que ahí murieran de sed o inanición. En Sicilia los echaban al mar para que se ahogaran, y estas fueron prácticas comunes al final de la Guerra del Peloponeso, cuando la rabia y el deseo de venganza dominaban a los guerreros.

Esparta resultó victoriosa y su hegemonía perduró hasta su derrota en la batalla de Leuctra, por los tebanos en 371 a. C., lo que marca el inicio de la hegemonía tebana (Kagan, 2007).

La democracia ateniense sin embargo se mantuvo después de la guerra, hasta 322 a. C. con la invasión de los macedonios.

El desánimo y la incertidumbre condujeron a un replanteamiento de sus principios religiosos y filosóficos. Esta crisis, como muchas, brindó una oportunidad al renacimiento humanista, junto con el desarrollo cultural y el aliento del espíritu filosófico, que de manera conjunta pusieron en el escenario los conflictos más profundos que enfrentaban los hombres en el ámbito político y religioso de la época. Los pensadores del siglo IV a. C. abarcaron las disciplinas de la estética, la lógica, la epistemología, la ética y la metafísica, así como la teoría social y política. En las artes, además de las plásticas, el arte dramático dio lugar al cuestionamiento reflexivo de sus creencias, de sus costumbres y de las leyes divinas y humanas, como expongo a detalle en el segundo capítulo, en el que explico el surgimiento de la tragedia en este contexto.

El siglo IV a. C. inició bajo la hegemonía espartana en una Grecia devastada por la guerra, tanto en lo económico como en lo anímico, pues también los espartanos, a pesar de sus triunfos sufrieron los costos de tan cruenta guerra. A medida que fueron recuperándose, Atenas y Tebas se unieron en contra de la hegemonía espartana. Sin embargo, en 360 a. C. se debilitó la confederación ateniense y este vacío de poder lo llenó Filipo II de Macedonia (359 - 336 a. C.). Él logró formar la Liga de Corinto a la que se unieron Atenas, Argos, Tebas y Corinto, con la esperanza de lograr beneficios de su apoyo después de las carencias que dejó la guerra en toda Grecia. Así Filipo empezó a expandir su reino dominando a los griegos. Ello, a pesar de que las instituciones griegas no sufrieron modificaciones y el sistema de gobierno perduró aparentemente sin cambios sustanciales que afectaran la vida cotidiana de la mayoría de la gente (Pomeroy, et. al., 2004, p. 255; Martin, 1996, p. 221). En el fondo, la desunión y los conflictos fueron minando el dominio político y militar de los griegos que se sometieron a los guerreros macedonios.

A partir de esta invasión, la tendencia educativa siguió fines pragmáticos y la disciplina de más importancia fue la retórica y el arte persuasivo que no sólo dependía de técnicas de oratoria, sino de conocimientos más profundos sobre el ser humano, su psicología y sus motivaciones. Es el caso de Isócrates, quien consideraba que la única oportunidad de

sobrevivencia cultural estaba en unir fuerzas con Filipo II para lograr la hegemonía del panhelenismo con una sola finalidad: luchar contra los bárbaros en una cruzada contra Persia y así evitar las guerras internas, al mismo tiempo que se aliviaba la pobreza de la población (Perlman, 1969, p. 371).

Tras el asesinato de Filipo II en 336 a. C. su heredero al trono Alejandro prosiguió la guerra y engrandeció el imperio macedónico, hasta su muerte, en 323 a. C., fecha que se da como término del período clásico.

### **Estructura social**

En la época arcaica la aristocracia mantuvo el poder económico y político debido a que tenía el control de la tierra; sus miembros eran quienes asumían los cargos en el Consejo de los Mayores; y también eran respetados por el linaje heroico que se adjudicaban. Los miembros de esta clase se consideraban los mejores (ἀριστοι), los “buenos” (αγαθοί), en oposición a los οἱ κακοί, los “malos”, que eran todos los que no pertenecían a la nobleza terrateniente (Pomeroy et al., 2004).

En el siglo VI la aristocracia griega era una clase cerrada, consciente de sus privilegios, orgullosa de su nobleza. Estaba formada por pocas familias prominentes, que se casaban sólo entre ellas. Su poder económico se sostenía en la tierra heredada, controlaban la mayor parte de la tierra agrícola y de los pastizales; y su riqueza fue incrementándose, a la par de su poder político, pues unidos en una oligarquía controlaban el poder, repartiéndose entre sí el dominio en las esferas de autoridad administrativa, militar, religiosa y judicial. Naturalmente contra esto se rebelaron las clases medias y la de los trabajadores campesinos; y las protestas fueron encabezadas por los granjeros con Solón como portavoz político de sus demandas, lo que puede considerarse como un antecedente que abrió las puertas a la democracia ateniense en el siglo V a. C.

Además de las rebeliones de los granjeros, los enfrentamientos entre las familias aristocráticas y los ideales guerreros de los griegos mermaron influencia a la clase

aristócrata, pues seguía siendo valorada la valentía y la destreza en la guerra y de nada valía un aristócrata temeroso, débil y timorato frente a los guerreros que demostraban pericia, fuerza, belleza y elocuencia.

Solón hizo reformas moderadas, que beneficiaron a los granjeros. Su Constitución del año 594 a. C. impulsó medidas que aliviaron un tanto la situación del campesinado asediado por la pobreza, las deudas -que en ocasiones conducían a la esclavitud- y un régimen señorial que lo ataba a las tierras de su señor o lo conducía a la miseria (Aristóteles, C.A. 12. 4). En particular, las reformas institucionales estaban destinadas a abolir derechos políticos por el linaje (Kagan, 2007). Como resultado, los estratos medios obtuvieron cierta influencia en el poder político, pero los estratos más bajos no consiguieron que sus reclamos de tierras fueran escuchados. Al cambiar la constitución ateniense, Solón abrió los criterios de participación política para los metecos, quienes conformaban el grupo de extranjeros asentados en su territorio y desarrollaron áreas de productividad, sobre todo en la alfarería y la comercialización de productos. Su reconocimiento social creció en la medida de su progresivo enriquecimiento, y pudieron ascender en el escalafón social y relacionarse como iguales con los ciudadanos atenienses (Pomeroy, et. al., 2004, p. 163).

A partir de Solón la población se distribuyó en cuatro clases sociales de acuerdo a la riqueza que poseían, pudiendo ascender o descender en la escala social, según fuera dándose el enriquecimiento o empobrecimiento de la familia. Esta transformación social y económica trajo consigo cambios instituidos por Solón en la organización política (Pomeroy, et. Al., 2004, p. 115). En el nuevo sistema la participación política se definía por el volumen de bienes producidos en los diferentes sectores. De este modo, los derechos políticos dejaron de establecerse de acuerdo al linaje y la riqueza adquirió mayor relevancia para la ocupación de cargos políticos o militares (Martin, 1996, p. 110-111). Los estratos sociales en la milicia podrían diferenciarse de esta manera:

- Los πεντακοσιομέδιμνοι (hombres de las quinientas fanegas) era la clase más acaudalada y productiva, los que lograban producir como mínimo esa cantidad de aceite, vino o grano.
- Los ἵππεῖς, correspondiente a la clase de ciudadanos que podían aportar al menos trescientas fanegas anuales, eran los guerreros a caballo.
- Los ζευγίται (hombres yuntas”), los hoplitas, luchaban cuerpo a cuerpo y contaban con recursos suficientes para mantener un buey, que tiraba de la yunta; podían aportar 200 fanegas anuales.
- Los θῆτες eran artesanos y trabajadores manuales con los mínimos recursos y tenían la función de remeros o formaban parte de la infantería liviana, podían participar en la asamblea, pero no podían ocupar ningún cargo público.

Tradicionalmente la clase más alta, de los aristócratas o bien nacidos, eran los eupátridas (gente con buenos padres), quienes ocupaban los principales puestos, poseían la mayor riqueza y tierras y entre ellos se dividían las esferas de autoridad: administrativa, militar, religiosa y judicial (Kagan, 2007).

La mayoría de los ciudadanos eran autosuficientes, con una propiedad rural, no dependían de los ricos, pertenecían a la clase media que se dedicaban o al trabajo agrícola o al artesano. La granja era una ocupación de medio tiempo que producía alimento y sostén para la familia y era muy importante no tener que trabajar para otros, pues eso significaba una deshonra, sinónimo de pérdida de la libertad. A fines del siglo VII los esclavos se incrementaron en número, pues todo aquél que no fuera capaz de pagar una deuda contraída, era convertido en esclavo. Los campesinos pobres se vieron obligados a hipotecar sus tierras y quedaban en la miseria, desposeídos.

La mayoría de las familias tenían esclavos como sirvientes domésticos y peones, aun algunas familias pobres podían tener unos pocos esclavos. No se permitía que los dueños pegaran o mataran a sus esclavos. Además de los privados, también había esclavos públicos que gozaban de mayor independencia, vivían solos y realizaban tareas especiales, curiosamente una de estas era la detección de monedas falsas. Los esclavos asignados a un templo

estaban al servicio de la deidad y podían ser elegidos como “iniciados” en el culto, lo cual significaba una alta distinción (Martin, 1996, p. 164).

Solón ordenó la liberación de quienes habían sido esclavizados a causa de sus deudas. También prohibió que los padres vendieran a sus hijos como esclavos. De cualquier manera, como consecuencia de las guerras, en el siglo V a. C. el número de esclavos en Atenas aumentó. Sin embargo, como señala Kagan (2007), casi nunca se sublevaron porque no tenían un origen común, provenían de muy diversos lugares y estaban demasiado dispersos para organizarse.

### **Comunidades y *poleis***

En el período arcaico los territorios se dividían geográficamente en regiones independientes, llamados *δήμοι*, o pueblos, de diversos tamaños, conformados por varias aldeas con sus tierras de cultivo. El término denota tanto el territorio como la gente que lo habitaba. Los griegos no vivían en granjas aisladas, sino en pequeñas aldeas, los granjeros salían a trabajar la tierra en la mañana y volvían al poblado al oscurecer. Las comunidades se enlazaban entre sí por el matrimonio entre familias de una y otra aldea del mismo *δήμος*.

Hacia el año 700 a. C. la evolución de los *δήμοι* dio lugar al fenómeno del sinoicismo<sup>6</sup>, que consistió en la unión de varias comunidades en una sola unidad política, con el fin de obtener mayor protección. Esta nueva organización dio lugar a las *poleis* en el sentido político y territorial, pues cada una abarcaba al poblado principal y a las villas de alrededor. Eran comunidades pequeñas (3 km<sup>2</sup>), con una convivencia muy cercana, las familias del *δήμος* estaban interrelacionadas y formaban una unidad política que naturalmente formalizó los lazos de parentesco y vecindad. En general este patrón social se mantuvo en toda el Ática.

La principal fuente económica de cada familia en el pueblo era su fracción de tierra o granja, llamada *κλήρος*, y era fundamental para contar con el respeto de la comunidad y para

---

<sup>6</sup> La palabra significa literalmente unión de los hogares: *συν οικ ισμος* (Pomeroy, 2004, p. 62).

acceder al matrimonio. Un hombre sin terreno se veía obligado a trabajar para otra familia y llevar una existencia miserable, lo cual en sí mismo representaba un deshonor (Pomeroy, 2004).

A partir del siglo V las comunidades se asociaban en tres tipos de organizaciones: la φυλή o tribu, las φρατρία o fraternía y el γένος o clan. Las tribus, eran las más grandes agrupaciones de la *polis*. Cada φυλή se dividía en tercios, representando una de las principales regiones de Ática, y los tercios se componían de δῆμοι, pueblos o barrios. Cada familia ciudadana pertenecía a una tribu y a una fraternía, que era un grupo más reducido dentro de la tribu. Las fraternías eran subdivisiones de las tribus, cada una con su respectivo jefe o “fratriarca” y sus magistrados; así como sus templos, cultos y otras funciones legales relacionadas con la familia, como las alianzas matrimoniales (Pomeroy, 2004, p. 112). Al formar parte de una fraternía se adquirían obligaciones y derechos irrenunciables. La pertenencia a la fraternía era desde el nacimiento, por el hecho de provenir de ancestros comunes. No era una fraternidad porque abarcaba a todos los descendientes, aunque entre ellos no hubiera lazos de sangre directos. En la época arcaica, antes de la reforma de Clístenes en 508 a. C., la pertenencia a una fraternía era requisito para la ciudadanía, pues era la unidad sustancial de la vida social y el más importante elemento de la identidad ateniense, heredado por línea paterna.

Se establecieron diez tribus en el Ática, cada una con un héroe tribal elegido entre la lista ofrecida por el oráculo delfico. La mayoría de estos héroes fueron protagonistas de tragedias. Aristóteles (C.A. 21. 1) documenta que antes de Clístenes el pueblo ateniense se dividía en agricultores y artesanos. Estaban repartidos en cuatro tribus, imitando las estaciones del año y cada tribu se dividía en tres, resultando doce, como los meses del año y se llamaban fraternías y tritías. Cada una de estas se componía de treinta linajes, como los días del mes y cada linaje tenía treinta hombres, organizados por linajes, y estos hombres se llamaban γεννεται lo que significaba que pertenecían al mismo linaje (C.A. 21.2).

Fue Clístenes quien estableció diez tribus en lugar de las cuatro anteriores, con el fin de que la participación en el gobierno fuera más numerosa y por eso dice Aristóteles (C. A. 21.2-3) que no era posible investigar los linajes de acuerdo a las tribus, pues con las disposiciones

democráticas, los miembros de una misma familia o linaje podían estar repartidos entre varias tribus que podían no tener nada en común con las antiguas.

El γένος era la unidad familiar aristocrática que se formaba por el hecho de provenir de un ancestro común, real o ficticio, al que se le rendía culto. Cada uno era dirigido por el jefe de la familia más prominente, y con la fuerza que esto les daba, en la era arcaica se unían como grupo político. Pomeroy (2004) señala que aún en la época clásica la pertenencia al γένος confería prestigio social a las familias que lo integraban.

Los γένη y las fratrías derivaron en la organización de los δήμοι, que tenían ya una base territorial, pero de cualquier modo se mantenían como corporaciones unidas por la sangre. La pertenencia a un δήμος os siguió siendo requisito de ciudadanía. Cada individuo, además de su nombre personal usaba el patronímico, δημοτικόν, que denotaba su δήμος de origen (Voegelin y Moulakis, 2000).

En el siglo V a. C. Atenas era la organización política más grande del Ática, había ganado el control de toda la región, no era bella ni cómoda, ahí vivían los artesanos, los pobres y los metecos que no podían poseer tierras. Durante la guerra la situación empeoró debido a la sobrepoblación ocasionada por la inmigración de campesinos que sufrieron la devastación de sus tierras de cultivo. La población se incrementó a consecuencia de la cantidad de refugiados procedentes de la campiña destrozada por la guerra cuando muchísimos campesinos tuvieron que refugiarse en los centros urbanos en hacinamiento e insalubridad, lo que provocó la epidemia de peste en 430 a. C.

Al final de la guerra del Peloponeso, la pobreza y dolor de la población tuvo un efecto demoledor en la estructura social, cambió el estilo de vida completamente, por ejemplo, describe Martin (1996, p. 199), las mujeres de clase acomodada que habían perdido a sus esposos y hermanos en el campo de batalla tuvieron que suplir a los hombres para el abasto familiar y salir a trabajar fuera del hogar para mantener a los suyos, podían ocuparse de trabajo del campo, en la costura o en el cuidado de los pequeños, principalmente. El daño más notorio de la guerra fue para los granjeros y campesinos, que tuvieron que abandonar sus propiedades invadidas y saqueadas por los espartanos.

En la época clásica la *polis* articulaba la religión y era el marco en el que se organizaban todos los cultos, incluyendo lo relacionado con el *oĩkos* y la fratría. Era la *polis* la que mediaba la participación de sus ciudadanos en el culto panhelénico y estructuraba el mundo dentro de un sistema religioso.

### **La conformación de la familia**

La unidad básica de la sociedad helénica era el *oĩkos* desde tiempos remotos, éste constituía el centro de la existencia de las personas, y cada uno de sus miembros velaba por su conservación, bienestar y posicionamiento social. Hacia el final del siglo VIII a. C., la sociedad griega se conformaba por pequeñas comunidades independientes de 50 familias o menos, que mantenían lazos entre sí, pero siempre como miembros de un *oĩkos*, no de manera independiente. La pertenencia a una familia era parte esencial de la identidad. El reconocimiento y el respeto abarcaba al *oĩkos* completo; los ciudadanos no eran miembros de la *polis* de manera individual, sino como parte de un *oĩkos*. Como señala Roy (1999), la *polis* necesitaba al *oĩkos* para crear auténticos ciudadanos y proporcionar un marco cultural y social a sus miembros acorde con las normas establecidas.

El *oĩkos* designaba, además de la casa y de sus habitantes, -que solían ser la familia nuclear, los esclavos y otros parientes que se albergaban ahí-, el terreno que rodeaba la casa, sus posesiones y bienes, todo lo cual estaba bajo la tutela del padre. El *oĩkos* era un concepto amplio, también tenía un alcance multigeneracional, al abarcar tres generaciones a partir del jefe de familia, sus nietos y sobrinos-nietos. Esta amplitud del término muestra que los lazos afectivos familiares, la organización doméstica y la sobrevivencia económica estaban íntimamente ligados. *Anchisteia* era la palabra que se empleaba para designar la relación consanguínea más pequeña, es decir, la familia nuclear (Voegelin y Moulakis, 2000).

Un elemento central del *oĩkos* era el número de hijos que pertenecían a él. De ahí que en ocasiones el patriarca tuviera hijos con esclavas que serían considerados como miembros de la familia mientras el padre viviera. Al morir el padre no tenían los mismos derechos de herencia que los hijos legítimos. Las hijas no heredaban directamente, recibían una parte

de la riqueza como dote matrimonial. El apoyo entre parientes resultaba indispensable para enfrentar disputas o conflictos judiciales, es por eso que cuando las desavenencias eran profundas entre ellos, el οἶκος se veía debilitado. Como la organización política requería la fortaleza de los núcleos familiares, las diferencias severas tenían que arreglarse a la luz pública por ser asunto de interés público y condición de la cohesión social (Roy, 1999) .

El contrato matrimonial establecía que las mujeres debían vivir con la familia del esposo y sus hijos pertenecerían al οἶκος del padre, excepto si el padre de la novia era muy poderoso, en cuyo caso el yerno se convertía en parte de su οἶκος y trabajaba y luchaba para él (Roy, 1999). Se cree que la edad promedio para contraer matrimonio era entre los 30 y 35 años en caso de los hombres; las mujeres podían casarse desde los 14 años.

En la era homérica el matrimonio tenía dos propósitos, por un lado, la preservación de una línea de descendencia pura y por el otro, la protección de los derechos de propiedad de la familia. La monogamia era por tanto la única forma admitida de matrimonio.

La *Iliada* y la *Odisea* dan cuenta de muchas formas de devoción y fidelidad marital en los tiempos heroicos (Carroll, 2010), como la de Penélope, fiel a Ulises; y como el amor entre Héctor y Andrómaca. En la *Odisea*, Ulises es una muestra de lo valorado que era el lazo familiar entre los aqueos. Anhelando volver a su hogar, encuentra a la princesa Nausícaa en un jardín junto con sus doncellas y le ruega su intervención para poder volver a su tierra, con estas palabras:

Pero tú, oh reina, apiádate de mí, ya que eres la primera persona a quien me acerco después de soportar tantos males (...) Y los dioses te concedan cuanto en tu corazón anheles: marido, familia y feliz concordia: pues no hay nada mejor ni más útil que el que gobiernen su casa el marido y la mujer con ánimo concorde, lo cual produce gran pena a sus enemigos y alegría a los que los quieren, y son ellos los que más aprecian sus ventajas (*Od.* canto VI: 175-185. Subrayado mío).

El matrimonio era el pilar de la familia, su finalidad era la reproducción. Cuando no había hijos varones, las hijas eran las herederas de cierta manera ἐπίκληρος, y estaban obligadas a casarse con su pariente paterno más cercano, un tío o un primo. Se aceptaba el divorcio,

los viudos y divorciados podían volverse a casar, pero los hijos permanecían en el οἶκος del padre.

En cuanto a la crianza de los hijos, la costumbre en el Ática era que los hijos recién nacidos fueran evaluados físicamente para comprobar su salud y el impacto que tendrían en la economía del οἶκος. El padre entonces tomaba la decisión, ya fuera de conservarlos o exponerlos a su muerte, generalmente los padres conservaban a los primogénitos, así como a la mayoría de los varones sanos porque eran el medio de perpetuar el linaje y la expansión. Se calcula que el veinte por ciento de las niñas eran abandonadas o arrojadas al basurero, debido a que su crianza podría ser más costosa que el beneficio que aportarían al hogar (Pomeroy, 2004, p. 157). La razón de esta conducta tan diferenciada era que los hijos varones contribuirían a perpetuar el linaje y además velarían por sus padres en la ancianidad y se encargarían de su entierro y cuidado de sus tumbas. En cambio, las mujeres no eran productivas económicamente; sus críos pertenecerían al οἶκος del esposo, y por tanto no se consideraba que aportaran gran cosa a la familia de origen. De acuerdo a Pomeroy et al., (2011, p. 264) una de las cuestiones más evaluadas a la hora de asignar un cargo público a un ciudadano era la calidad de atención que daba a sus padres.

Los hijos varones heredaban la pertenencia a la fraternidad y al δῆμος del padre. Su presentación pública era indispensable para adquirir el carácter de ciudadano en pleno derecho, una vez que el padre garantizaba ante el δῆμος que era hijo suyo y de madre ateniense.

### **El rol de la mujer**

La mujer griega durante toda la época antigua tuvo en sus manos la conservación de las tradiciones sagradas que unían a la familia, y como la *polis* se fundamentaba en la estabilidad del δῆμος y la cohesión armónica del οἶκος, el rol femenino era de vital importancia, a pesar de no tener influencia directa en la toma de decisiones públicas.

El respeto que merecían las mujeres provenía de su capacidad de integrar a la familia de acuerdo a las costumbres establecidas. Esta labor era especialmente importante porque la estabilidad familiar daba credibilidad a los jefes del οἶκος familia en el ámbito político. La

influencia de las dinastías más reconocidas y las costumbres que inculcaban y trasmitían daban solidez a la estructura de la *polis*, por lo cual se esperaba que las mujeres de estas familias aristocráticas cumplieran cabalmente las normas establecidas y se les exigía excelencia en la conducción del hogar.

Los atributos más valorados en las mujeres eran de tres órdenes: la belleza, el trabajo y la inteligencia (Carroll, 2010). La admiración que despertaron las mujeres y su influencia en la sociedad fueron destacadas sobre todo en la epopeya homérica. Helena fue modelo de elegancia y belleza; y Penélope, de integridad y fidelidad.

Homero describe el poderoso efecto que Helena causaba a su alrededor, comparado al de las diosas, pues reunía admiración y temor al mismo tiempo. De esta manera hablan entre ellos los próceres troyanos reunidos en la torre de Esceas al ver acercarse a Helena:

No es reprehensible que troyanos y aqueos, de hermosas grebas, sufran prolijos males por una mujer como ésta, cuyo rostro tanto se parece al de las diosas inmortales. Pero, aun siendo así, váyase en las naves, antes de que llegue a convertirse en una plaga para nosotros y para nuestros hijos (*Il.* 3: 156 – 160)

Helena no representaba un modelo de virtudes, sino de cualidades semidivinas que le permitían, como a los seres sobrenaturales, transgredir las normas y mantener su honra. Por eso, después de haber vivido como esposa de su raptor Paris durante diez años, al ser rescatada, vuelve a casa en calidad de reina al lado de su esposo amante Menelao (Esteban, 2006, p. 4), que no cuestionó su conducta sino que dirigió su indignación por el agravio en contra de Paris. Nadie en su casa la considera culpable. Helena así expresa sus sentimientos al volver con su esposo:

... me llenaba de júbilo porque ya sentía en mi corazón el deseo de volver a mi casa y deploraba el error en que me había puesto Afrodita cuando me condujo allá, lejos de mi patria, y hube de abandonar a mi hija, el tálamo y un marido que a nadie le cede ni en inteligencia ni en gallardía (*Od.* 4-244 y ss.).

Aparte de la belleza, eran enaltecidas mujeres como Penélope, que mostraban altura moral como señoras de la casa. Penélope fue ícono de belleza, fidelidad, modestia y astucia. En

realidad estas cualidades admiradas en las mujeres permanecieron durante toda la antigüedad griega. Así lo expresa Aristóteles (*Ret.* 1- 5.2: 1360 b):

La virtud de las mujeres reside, por lo que se refiere al cuerpo, en la belleza y el porte, y, por lo que se refiere al alma, en la moderación y en que sean hacendosas sin mezquindad.

Las mujeres de Tebas, en la era arcaica tenían la responsabilidad de procurar la paz en la ciudad (Goff, 1995, p. 358 y ss.), su rol público más activo se centraba en los rituales religiosos para garantizar la fertilidad de la tierra y conseguir el favor de los dioses, como eran las fiestas de las tesmoforias para honrar a la diosa Demeter a fin de propiciar la buena cosecha.

Las mujeres trabajaban junto con las esclavas en labores manuales y de tejido, las jóvenes se dedicaban a quehaceres de limpieza, acarreo de agua y actividades similares, aunque en las casas ricas estas labores eran realizadas por los esclavos. La división del trabajo por sexos era clara: la mujer trabajaba al interior de la casa, el hombre al exterior. Él era el proveedor y protector de la familia; la mujer era el ama de casa, organizaba los quehaceres cotidianos y junto con los esclavos, la producción de textiles.

Normalmente la planta alta de la casa la ocupaban las mujeres y la planta baja los hombres, en donde ellos recibían a los visitantes, en tanto las mujeres se recluían durante la reunión (Pomeroy, 2004, p. 161). Rara vez salían de su casa, excepto para acudir a festivales religiosos y ceremonias fúnebres. De esta manera evitaban encontrarse con los hombres y cuidaban su reputación que era importante debido a que la filiación era esencial para la ciudadanía. Aunque a los hombres se les permitían las concubinas, las mujeres adúlteras eran la deshonra de sus familias, se esperaba que ellas fueran discretas y castas. En una sociedad en la que la pertenencia a la *polis* era esencial, el respeto y protección a las mujeres era primordial, pues gracias a ellas se mantenían los lazos de parentesco y la unión en lo religioso, a través de los rituales que ellas llevaban a cabo.

Las mujeres solían vivir hasta los 36 años, muchas morían en el parto; los hombres hasta los 45. El promedio era de cuatro hijos, se calcula que la mitad solamente sobrevivía los primeros años.

### **La educación**

A excepción de Esparta, las *poleis* griegas no ofrecían educación pública. Los atenienses aprendían las normas de conducta de sus mayores, tanto de los padres como de las madres, dentro de su familia y no en la escuela (Martin, 1996, pp. 177-178). La educación formal sólo la recibían los hijos de las familias de alto rango. Estos niños aprendían a leer, escribir, a cantar y tocar un instrumento musical, pero más que nada, se esperaba de ellos que memorizaran poesía y la recitaran (Pomeroy, 2004, p. 189). Los varones finalizaban sus estudios al cumplir 18 años e iniciaba su entrenamiento militar por uno o dos años. El aprendizaje se daba en la interacción con instructores y compañeros, de manera práctica y cotidiana y no con un texto escrito. Lo más importante de la educación se centraba en la formación de buenos ciudadanos, no en la capacitación para trabajar. El dominio de un oficio era obligatorio, y en cumplimiento a una de las leyes de Solón, los padres tenían la obligación de adiestrar a sus hijos en alguna habilidad productiva, pues de otra manera, cuando los padres envejecieran no podrían esperar que sus hijos los mantuvieran. Por esto, la actividad laboral era alta, pero el nivel de alfabetización era bastante bajo (Martin, 1996, p. 178).

En las familias de la clase alta, a las niñas se les enseñaba en su casa a leer, escribir y la aritmética elemental para dirigir el hogar; se les instruía en artes musicales y en poética. Las normas de comportamiento social las aprendían de sus madres y tías. El estilo de crianza era muy diferenciado en los dos sexos, sobre todo en las clases altas, pues niños y niñas de las clases pobres tenían que trabajar por igual en las granjas.

En el siglo V a. C. algunos jóvenes atenienses asistían a una academia para aprender las disciplinas finas, las artes y ciencias. La cultura no solamente creció en los centros urbanos,

también se construyeron gimnasios y estadios en las aldeas, en los centros de culto y en las ágoras por toda el Ática.

### **Desarrollo cultural**

Grecia estaba unificada culturalmente, a pesar de sus divisiones políticas. Las tendencias culturales se transmitían con bastante facilidad entre *poleis*, a través de los oradores, los escritores y en gran parte gracias a las festividades religiosas. El impulso a la educación se sostuvo sobre la convicción de que la prosperidad sólo se lograría si la totalidad de la sociedad helénica crecía y se desarrollaba. Así se sostuvo la unión y se reunieron fuerzas en la meta compartida de lograr el auge de la población. Esto exigía una disciplina política severa, sobre todo cuando las derrotas de Atenas en la guerra y la pauperización creciente costaban tantos sacrificios y pocos beneficios tangibles para la población.

Sin duda las dificultades para satisfacer las necesidades de las comunidades ante una situación de incertidumbre e inestabilidad influyeron en la evolución de las artes. En literatura, la epopeya dio lugar a la lírica; y la tragedia derivó de la conjunción de elementos de estos dos géneros. La vinculación de las expresiones literarias con el estado de ánimo de la población es muy notoria, pues mientras prevaleció la confianza en la fuerza de los dirigentes para engrandecer a las *poleis*, las epopeyas que cantaban las victorias heroicas, se hacían eco del orgullo generalizado. Cuando las derrotas y los costos aumentaron, la desilusión y desesperanza se convertían en los peores enemigos de la cohesión social. Es en ese momento cuando la tragedia logró canalizar el descontento y la confusión, gracias a los recursos de que se valió para congregar en el teatro a los ciudadanos. Las funciones teatrales permitían el debate sobre los temas que más preocupaban a la comunidad y aceptaban el pensamiento crítico. Esta apertura democrática estuvo apoyada por Pericles con el propósito político de mantener las inconformidades bajo control sin dar lugar a levantamientos sociales. Como Vernant y Vidal (1988, p. 29) lo dicen, el desarrollo de la tragedia como género literario dio expresión a un tipo particular de experiencia humana vinculada a condiciones psicológicas y sociales específicas. Es por eso -continúa Vernant-

que solamente el conocimiento de las circunstancias en que surgió la tragedia y sus antecedentes, nos permite una comprensión profunda de su contenido; pues fue justamente ese contexto en el que los autores pudieron comunicarse con el público de su tiempo. De igual manera, el adentrarnos en ese contexto nos permite hoy redescubrir su autenticidad y transmitir su significado.

La tragedia parece haberse desvanecido al mismo tiempo que la filosofía tomaba auge, en el siglo IV a. C. El pensamiento filosófico inició en Mileto desde el siglo VI a. C., pero se difundía de manera oral. Los primeros filósofos dirigieron sus estudios y enseñanzas al tema del origen material del mundo. Posteriormente, los pensadores del siglo V a. C. desarrollaron el conocimiento en áreas de metafísica, matemáticas y física, entre otras. Lo relevante para mi tema es que el uso del lenguaje abstracto fue un cambio innovador en la forma de expresar y transmitir ideas y teorías, pues hasta entonces todo lo que se había puesto en palabras era la lírica transmitida de generación en generación. La tradición épica, basada en leyendas y mitos se instituyó como memoria colectiva que dio respaldo a la identidad helénica, basada en la identificación con los héroes y seres extraordinarios que integraron genealogías y la religión.

Cuando las ideas filosóficas fueron plasmadas en textos escritos y dejaron de ser únicamente temas de discusión oral, la prosa adquirió importancia porque era un medio idóneo para definir y explicar conceptos, en lugar de la escritura narrativa de sucesos o hazañas concretas. Mediante esta forma de pensamiento abstracto, lo extraño y lo inexplicable dejaron de asociarse a lo sobrenatural y se intentaron explicaciones lógicas razonadas para resolver los problemas relativos a la existencia, al origen y a la ética en la vida. Los afectos de asombro, temor y compasión que la literatura movía, dejaron de tener predominancia en los textos filosóficos, que promovían la curiosidad y la crítica reflexiva (Vernant y Vidal, 1988 p. 30).

Seguramente fueron los eventos panhelénicos en los santuarios los que tuvieron mayor efecto en la integración y permanencia de la cultura griega hasta el siglo IV a. C., pues eran ocasiones que promovían la socialización en medio de la veneración a los dioses y consulta a los oráculos. Esto daba un sentido de identidad compartida, abría el campo al debate y

hasta a la competencia atlética. De hecho, fueron los juegos olímpicos los acontecimientos más populares y concurridos de todos.

## Religión

### Mito y religión

Las expresiones religiosas más antiguas estuvieron asociadas a los rituales agrarios de los cuales surgieron los primeros mitos que conformaron la mitología griega. Los ritos ancestrales se relacionaban con el ciclo eterno de la tierra-madre: la vida, la fecundidad, las estaciones, la muerte. Todos estos fenómenos de la naturaleza se asociaban de manera sintónica con los ciclos de la vida humana. Así, a las fases de la luna, por ejemplo, se le adjudicó un poder casi mágico sobre los procesos de la vida productiva y reproductiva de la humanidad. Debido a esto, en prácticamente todas las culturas antiguas se le dio a la luna un carácter mítico y religioso de divinidad y se le ofrecieron rituales para obtener beneficios, sobre todo, en la fecundidad de la tierra y de la mujer. En la Grecia antigua la diosa de la luna era Selene, y se identificó con los cambios de estación en la vida animal y vegetal en concordancia con la madre tierra (Graves, 1985).

Los rituales religiosos siguieron siendo centrales para los griegos hasta el siglo V a. C. Estuvieron siempre a cargo de las mujeres y se realizaban como una actividad pública de gran importancia para la continuidad de la vida en la *polis*. Hay que recordar que para los griegos antiguos no existía oposición entre las leyes que regulaban lo sagrado y lo profano; la conducta recta integraba de manera inseparable lo individual, lo social y lo religioso. Las virtudes religiosas eran las cívicas, sin discontinuidad. Por ejemplo, la impiedad (ἀσέβεια) hacia los dioses era reprobada como una afrenta al grupo y un crimen en contra de la *polis*. El individuo establecía una relación con la divinidad a través de la comunidad<sup>7</sup>; no se concebía la idea de una religión privada del hombre aislado (Vernant, 1983, p. 352).

---

<sup>7</sup> Es importante considerar esta relación entre religiosidad y civilidad, así como la conexión entre leyes sagradas y profanas, en la explicación compleja de la argumentación de Antígona en defensa de su obligación de cumplir los mandatos de los dioses, enfrentando así a la autoridad, como se verá en el capítulo tercero.

Antes de continuar con la explicación del aspecto religioso de la cultura griega, me detendré a aclarar la acepción de los términos de “mito” y “mitología”, con base en las definiciones de García Gual (2004) que considero las más precisas en nuestro idioma. Esta precisión es relevante como antecedente conceptual de los textos míticos de los que me valgo a lo largo de este trabajo como recursos para el conocimiento y la comprensión de las tradiciones y creencias, y de manera importante, de los afectos que prevalecían en las mentes de los griegos en tiempos remotos.

La religión antigua se instituyó con base en una serie de mitos, que unidos en un todo se entendían como una mitología.

El mito (μῦθος) se entiende como *“un relato tradicional que refiere la actuación memorable y ejemplar de unos personajes extraordinarios en un tiempo prestigioso y lejano”* (García Gual, 2004, p. 3). Los mitos se plasmaron con elementos de los ritos primitivos para transmitir el temor o el respeto que se debía a los poderes de la naturaleza. Se conservaron a la par que muchos de los rituales porque constituyeron elementos fundamentales de la identidad y de la confianza en la protección que se obtenía de las divinidades. Eliade (1963, p. 14) considera que los mitos tenían principalmente la función de replicar los modelos ejemplares de actividades humanas significativas. Este atributo hace que los mitos permanezcan en la memoria colectiva a través de generaciones y que se recurra a ellos para transmitir experiencias humanas que las palabras por sí mismas no alcanzan a expresar completamente. Al combinar imágenes y relatos con sucesos fantásticos, los mitos se arraigan en la memoria colectiva y adquieren un papel didáctico significativo para la comunicación que va más allá de la razón. El poder de la divinidad se trasmite en el mito a través de imágenes o de escenas que mueven las emociones; no tanto de conceptos que intenten convencer sobre la verdad y esta es la contraposición que algunos autores han resaltado entre μῦθος y λόγος (Dodds, 1951; García Gual, 2004).

Algunos mitos se remontan a un tiempo primordial y otros a épocas lejanas en las que se ubicaron los grandes héroes. Siempre hacen referencia a un pasado prestigioso y lejano en el que la actuación de personajes extraordinarios dejó una huella en el mundo. De ahí la permanencia de los mitos en el trascurso de la historia y a través de diferentes culturas.

Las variables principales de temas míticos son: los que se refieren al origen del mundo, como la cosmogonía y la teogonía; los que intentan dar una explicación al tema de la mortalidad e inmortalidad, que son los mitos escatológicos; y los mitos heroicos, que se entretajan en la red de relatos míticos y en esta interconexión se recrean -a través de leyendas de seres con caracteres sobrenaturales- las luchas contra las amenazas más temidas.

Los antiguos griegos conocieron a sus dioses a través de los mitos de contenido religioso que intentaban explicar las relaciones con fuerzas que escapaban a la comprensión y control humanos (Lefkowitz, 2003). Los mitos cosmogónicos y los escatológicos, como señala Calabrese (2014, p. 57), suponen la existencia de lo divino como una esencia distinta a lo material que sobrepasa a lo humano y es eterna. El mito escatológico supone un tránsito doloroso por el mundo, a través del cual los hombres llegan a su morada final si son capaces de vencer las dificultades en su camino. Esta vida después de la muerte es figurada en la mitología griega como el Hades y se encuentra en el fondo de la tierra.

Las leyendas míticas que retomaron los autores de la narración épica, mantuvieron el recuerdo de personajes destacados por sus hazañas, riquezas, sacrificios o pruebas de las que salieron vencedores. Estos personajes representaban modelos de las virtudes que ennoblecían los actos de los hombres no en el sentido moral, sino en su aportación al engrandecimiento y celebridad de la *polis*.

En cuanto a la palabra “mitología” (μυθολογία), (García Gual, 2004) reconoce dos sentidos en los que se emplea: el primero, como una colección de mitos interconectados. El segundo, en referencia al estudio científico de los mitos. En conjunto, la mitología cuenta historias que intentan reproducir la realidad originaria y dar respuesta a las dudas y a la curiosidad que despiertan los misterios indescifrables de la vida. Este es el espacio de encuentro entre los hombres y los dioses, como lo dice Calabrese (2014).

En el mundo helénico, la mitología estuvo asociada a la religión, y sin embargo, sus guardianes fueron los poetas en todos los géneros literarios, desde el siglo VIII al IV a. C., afirma García Gual (2004). Los relatos de Homero hicieron patente la necesidad de la ayuda

de los dioses para las victorias de los héroes, quienes nunca podrían saber las consecuencias de sus acciones de no ser por los consejos divinos que eran enviados a los humanos a través de sueños, de oráculos o de mensajes, algunas veces para animarlos a una hazaña; otras para mostrarles los peligros. Pero estas señales no eran tan claras en su significado, les tocaba a los adivinos y sacerdotes interpretarlas, especialmente las de Zeus y Apolo, cuyos oráculos eran guía clave de los designios de los dioses, como el oráculo de Delfos que estaba dedicado a Apolo.

En la epopeya los héroes eran regularmente hijos de los dioses, y a los dioses se les adjudicaban formas y personalidades con características humanas, producto de sincretismos de figuras relevantes o de hombres célebres. La interacción en el mundo de los dioses -en el Olimpo- también se configuraba con todos los rasgos de la convivencia humana, con virtudes y vicios; sentimientos y conductas de bondad y de maldad.

Vernant (1983, p. 359-360) afirma que, a pesar de su antropofornismo, los dioses griegos representaban poderes y no personas. Cada divinidad tenía sus características y atributos bien definidos, así como sus alcances, límites y ámbitos de influencia. Su personalidad y su lugar en el Olimpo estaban muy claros. La religión establecía las jerarquías entre los seres sobrenaturales, mismas que permanecían inalteradas a pesar de las diversas facetas de las divinidades. Y es que cada divinidad era representada con una pluralidad de aspectos contrastantes y a veces contrapuestos, debido a que su significado no estaba dado por su existencia individual, sino que lo adquiría en relación a todo el mundo divino. Inclusive las figuras más individualizadas como Zeus y Hera no estaban unificadas, tenían facetas dobles o triples. La apelación a la justicia cósmica de Zeus proviene de su triple simbolismo mítico: estaba asociado primero con la soberanía y dominio sobre los demás; en segundo lugar, se identificaba con ciertas actitudes y comportamientos humanos, como la consideración a los suplicantes y extranjeros y el respeto al matrimonio y a los juramentos; en tercer lugar, se relacionaba con el cielo, la luz, el rayo, la lluvia, las cimas y algunos árboles (Vernant, 1983, p. 360).

En el fondo, la pluralidad de dimensiones que los hombres adjudicaban a los dioses confluían en un mismo poder invisible que se personificaba en diferentes formas. Esta

versatilidad de representaciones de los dioses hace ostensible la íntima conexión entre el pensamiento mítico y el religioso en el mundo antiguo. El mito permitía una comprensión sensible de las lecciones de sobrevivencia de la sabiduría popular, por así decirlo; y el pensamiento religioso exigía el cumplimiento de los preceptos divinos para evitar la desgracia y la maldición. Para poder comprender los misterios de la existencia, del bien y del mal; de la fortuna y la desventura, el pensamiento religioso recurrió a la mitología como una forma didáctica de aprendizaje para dar sentido a fenómenos humanamente inexplicables.

Los héroes, -hijos de diosas y varones mortales- eran considerados como seres inmortales, semejantes a dioses. La religión sostenía que los grandes personajes y los héroes eran acogidos en los Campos Elíseos, que constituía un lugar de privilegio donde reinaba la paz. Este era el destino de los hombres destacados por sus hazañas y virtudes.

### **La mitología griega**

En su *Teogonía*, Hesíodo (1986) dio una explicación mítica de la genealogía de los dioses y del devenir de la historia. En sus escritos relata el origen del mundo a partir del Caos inicial, del cual nació Gea (Madre Tierra), que fue sede de los inmortales que habitaban el Olimpo. Gea dio a luz a Urano (Firmamento) para que la contuviera por todas partes y juntos engendraron a los Titanes; su último hijo fue Cronos, de “mente retorcida”, el más terrible de todos. En el fondo de la tierra estaba el Tártaro tenebroso.

Hesíodo relata que Urano impedía el nacimiento de sus hijos con Gea. En venganza, Gea urdió un plan para vengarse de Urano, y para esto pidió ayuda a su hijo Cronos (el Tiempo) para castrarlo. Así lo hizo Cronos y arrojó sus genitales al mar, de los cuales surgieron los Gigantes, las Erinias y las Melias. De la espuma de los genitales nació Afrodita.

Cronos desposó a Rea (Fertilidad) y tuvieron varios hijos, pero Gea y Urano vaticinaron que Cronos sucumbiría a manos de un hijo suyo, así que intentó evitar su destino devorando a sus hijos cuando nacían. Rea logró salvar mediante una treta al último de sus hijos. Cuando iba a nacer Zeus, Gea su abuela, en complicidad con Rea, lo ocultó bajo la tierra y engañó a

Cronos dándole una enorme piedra envuelta en pañales para que se la comiera en lugar del recién nacido. Más tarde Zeus liberó a sus hermanos, venció a su padre y adquirió el lugar preponderante en el Olimpo y fue adorado como poder supremo por los mortales.

Zeus desposó a Metis, pero cuando iba a nacer su hija Atenea, Zeus se tragó a su esposa por consejo de Gea y Urano, pues estaba decretado que nacerían de ella hijos muy prudentes. Zeus de su cabeza alumbró a Atenea: *“terrible, belicosa, conductora de ejércitos, invencible y augusta, a la que encantan los tumultos, guerras y batallas”* (Teogonía: 886 - 925). En el siglo V a. C., el centro religioso más importante de Atenas, la Acrópolis fue dedicado a la diosa Atenea como baluarte de valentía guerrera.

Zeus tuvo muchas esposas y muchos hijos. Al final tomó por esposa a Hera, y ella parió a Hebe, Ares e Ilitía. Vernant (1990, p. 45) comenta que Zeus tiene un significado particular según se asocie con cada divinidad. Junto a Gea, Zeus aparece como el principio celeste, el poder masculino generador. Al lado de Metis, su primera esposa, Zeus es reconocido por su inteligencia y astucia. Como esposo de Hera es considerado como patrón del matrimonio procreador de una descendencia legítima, fruto de la unión del hombre y la mujer. Este es el fundamento de toda organización social que parte de la pareja formada por el rey y la reina como modelo ejemplar.

### **Cultos religiosos**

En el siglo VI a. C. se veneraban a los doce principales dioses: Zeus, Hera, Poseidón, Apolo, Artemisa, Afrodita, Ares, Dionisio, Atenea, Hermes, Demeter y Hestia.

En relación a los cultos dionisiacos que entran en juego en el tema de la tragedia griega, es interesante la explicación de Vernant (1983) sobre la peculiaridad del culto a Dionisio como una experiencia religiosa inversa al culto oficial cívico que ponderaba el ideal de *σωφροσύνη*, la moderación, el autocontrol y la disciplina. Al contrario de esto, lo dionisiaco permitía la liberación del orden y de las restricciones ordinarias; incitaba a derribar las barreras entre lo humano y lo divino; entre lo natural y lo sobrenatural. Los delirios y pérdida de los sentidos producidos por la embriaguez eran interpretados en el culto

dionisiaco como una “locura divina”. Eso quería decir que Dionisio había tomado posesión sobre las personas, no de manera individual, sino en medio de la celebración colectiva, entre danzas, cantos y desenfreno. Al perder el dominio de sí mismos y cederlo al dios Dionisio se creía asegurar un mejor lugar en el más allá. Este tipo de festines son los narrados por Apolodoro (J. Frazer, 1921), en los que participan antecesores de la dinastía labdácida<sup>8</sup>.

Además del culto a los dioses, se reverenciaba a los héroes. Se pensaba que no tenían las limitaciones del resto de los mortales; eran los únicos seres vivientes que conservaban su apariencia física al morir y se distinguían de la masa anónima de los difuntos. Por personificar las virtudes de manera excepcional, se aseguraba que su reconocimiento trascendiera las fronteras de este mundo. Esta creencia mantenía en alto la honra a los héroes por sus valientes hazañas, al mismo tiempo que su veneración animaba a los hombres a seguir su ejemplo y contribuir a restaurar el orden amenazado por el enemigo (Vernant, 1983).

### **Mitos en la tragedia de *Antígona***

Mitos como el de *Antígona*, agrega Lefkowitz (2003), señalan las dificultades, las miserias, lo inevitable del sufrimiento, pues la felicidad completa está reservada para los dioses que nunca envejecen ni mueren. Aun con un designio nefasto, ya en la tragedia se presenta el incipiente discernimiento de la conciencia individual sobre la consecuencia de los propios actos y del peso de una culpa heredada por los crímenes de los antepasados. Como dice el coro en *Antígona*:

...las desgracias de la casa de los Labdácidas se precipitan sobre las desgracias de los que han muerto y ninguna generación libera a la raza, sino que alguna deidad las aniquila y no les deja tregua (Ant: 590).

---

<sup>8</sup> Descripción de las orgías de las bacanales en el capítulo tercero.

La tragedia se basó en leyendas de héroes, pero las transformó para sus propios fines, pues en ese tiempo los griegos se cuestionaban ya su propia existencia, su lugar frente al destino, la responsabilidad de sus acciones, de las que todavía no se sentían completamente dueños y la ambigüedad de los valores entre los que tenía que elegir necesariamente. Así, los mitos ayudaban a los mortales a aceptar los límites de su entendimiento. Al reunir realismo con fantasía explicaban el porqué de los desastres, de la adversidad, de los castigos y la razón de la injusticia en nuestra vida. Los mitos mostraban que las personas no podían escapar a un destino terrible confiados en su propia inteligencia, como le pasó a Edipo al querer contravenir los designios del oráculo.

En el siguiente capítulo ubicaré el desarrollo de la literatura griega y su relación con los acontecimientos en medio de los que nace la tragedia.

## CAPÍTULO 2

### Ámbito de la tragedia griega, origen y significado en la cultura

Sin embargo, el pueblo reconocía las calles desiertas  
y los jardines enlutados. Y luego, en el Agora,  
donde yacían las columnas del Pórtico y las estatuas  
volcadas de los dioses, conmovidas sus almas,  
contentos por su mutua lealtad, todos  
se estrechan la mano para una nueva alianza.  
(Hölderlin, *Poesía completa*. II, p. 31)

Este capítulo tiene el fin de establecer el significado del género dramático en la Atenas del siglo V a. C., sus características, su origen y su función social, además de su importancia artística. Es importante analizar la fuerza de la tragedia y sus recursos para provocar efectos tan intensos en la psique y en la conciencia de los espectadores desde su nacimiento hasta hoy, después de 25 siglos. Consideraré necesario detenerme en la comprensión de la tragedia en su contexto histórico y social para poder explicar el carácter de Antígona como personaje (lo cual haré en el tercer capítulo), y los sentimientos que mueven sus acciones en la relación que mantiene con sus hermanos, que es propiamente el objetivo de esta tesis y desarrollo en los dos últimos capítulos.

En principio vale la pena detenerse en la exploración de la génesis del género dramático y su relación con la política bélica en Atenas, el costo de las guerras, la repercusión del triunfo y de la derrota en la cohesión social y en el ánimo de la población. Lo más relevante en esta tesis es comprender la tragedia también como sostén de los principios que guiaban las creencias y la conducta de los antiguos griegos. Hay que tener en mente que lo más valorado en la época arcaica habían sido la valentía en la guerra, la victoria y la fama, que permitían hacer gala de la fuerza y del poder de la Hélade frente al enemigo externo (McDonald, 2006). Las historias y los mitos contribuyeron a que permaneciera en la memoria y en el

espíritu griego el orgullo patriota que daba identidad a la población. Ya en la época clásica el espíritu crítico ante las contradicciones que presentaba la democracia, trajo consigo un cambio en la narrativa, que pasó de la epopeya a la tragedia.

En segundo lugar, y a la par del entorno guerrero, debe contemplarse la tragedia en su relación con la democracia ateniense, los movimientos políticos que produjo y con ello las divisiones internas y la dificultad de resolver conflictos sociales que venían desatándose desde los gobiernos autárquicos y tiránicos del siglo VI a. C. El descontento que inició con las clases aristocráticas fue extendiéndose a los sectores medios de la población.

Una tercera asociación relevante para la comprensión del sentido de la tragedia en su momento, es su coincidencia con el pensamiento filosófico socrático y el de los sofistas. Ambos, sin duda, fueron intentos de dar respuesta a los cuestionamientos críticos de los ciudadanos atenienses, que ya no podían fundamentarse en creencias religiosas heredadas ni en sus ideales heroicos, y así lo hacen notar Vernant y Vidal (1988, p.320). Tanto la estructura formal de las obras trágicas como sus contenidos argumentales dejan ver la paulatina transformación social de las *poleis* griegas debido al despertar de la conciencia individualizada. Es decir, la reflexión interna empezó a plantearse de manera generalizada la propia responsabilidad en los acontecimientos de la vida y la posibilidad de actuar con base en decisiones personales y no solamente conforme a las leyes de la *polis*, como es claro en los parlamentos y diálogos de Antígona en la obra de Sófocles. Este proceso de diferenciación individual refleja un avance de orden espiritual y racional en la conciencia moral, que a pesar de originarse en el raciocinio y en el sentir personal, no deja de mantenerse unida a la conciencia ciudadana colectiva. Situación muy diferente a la que se presentaba en una época anterior, en la que la identidad individual era inconcebible y más bien adquiriría sentido como parte de la comunidad política.

Para tratar de entender estas relaciones entre la obra dramática y la sociedad, en los siguientes apartados expondré la trayectoria que va de la épica a la tragedia y cómo se va adaptando la expresión artística, las creencias religiosas y mitológicas a la organización política en su papel cohesivo de la sociedad.

## Génesis del género dramático

Cada género literario deriva de expresiones costumbristas y de ritos populares. Las tragedias adquirieron su estructura particular a partir de dos orígenes: su contenido y trama en gran parte provienen de la épica del siglo octavo; su forma y representación como espectáculo evolucionó desde los festines dionisiacos llamados ditirambos hasta formalizarse de acuerdo a criterios establecidos para representarse ante el público en el teatro a partir del siglo V a. C (Jaeger, 2001).

A través de mitos y leyendas, la épica refleja un modelo de comportamiento conforme a los ideales a alcanzar en la Grecia antigua y difunde ejemplos de acción heroica en la lucha con el destino y la consecución de un alto fin (Pomeroy, 2004). Tal es el contenido de los poemas épicos, la *Ilíada* y la *Odisea*, compuestos en el siglo VIII a.C., cuyas narraciones se remontan a épocas muy lejanas, alrededor del año 1200 a.C., en las que se ubica la guerra de Troya.

La épica es muy amplia, se le conoció desde la época micénica, antes de que se inventara la escritura, se basaba en la transmisión oral y fue evolucionando y extendiéndose hasta el siglo VI a. C., cuando decayó, sin extinguirse del todo, pero fue adquiriendo características más formales, perdiendo así su cualidad original. Bernabé (1999) hizo una recopilación de fragmentos de la épica que se han rescatado, además de los poemas homéricos tan conocidos, y distinguió varios estilos: por un lado el ciclo épico, que aglutina diversas epopeyas con datos relacionados con las historias de Homero; por otro lado la poesía genealógica, que intenta una sistematización de la mitología y el origen del mundo, y que dio lugar al pensamiento filosófico primitivo; y por último, integra mitos heroicos transmitidos por la tradición oral.

Bernabé (1999) incluye en el ciclo épico la *Titanomaquia* y la poesía teogónica, que refieren el nacimiento de las divinidades y las batallas entre los dioses. El ciclo tebano comprende la *Edipodia*, *Tebaida*, *Epígonos* y *Alcmeónida* (aunque esta última no se incluye siempre en este ciclo). El ciclo troyano está integrado por *Ciprias*, *Etiópida*, *Pequeña Ilíada*, *Iliupersis* o *el Saco de Troya*, *los Regresos* y la *Telegonía*.

Los mitos y las leyendas heroicas que se transmitieron en la épica griega presentaron los ideales y las virtudes aclamadas de la época arcaica. Los relatos heroicos constituyeron modelos de acción para la sociedad aristocrática; representaban ejemplos de las conductas admirables, así como de las reprobables. Todo este arsenal lírico nutrió la trama de las obras de Esquilo (525-456 a. C.), Sófocles (496-406 a. C.) y Eurípides (485-406 a. C.).

En tanto género artístico, la tragedia se derivó de los ditirambos que eran las celebraciones festivas en las cuales se rendía culto a Dionisio de una manera muy semejante a los carnavales de épocas posteriores. Durante los festines dionisiacos se permitía el desbordamiento pasional que era restringido el resto del año. Estos cultos religiosos fueron dando forma a la estructura artística de la tragedia, que literalmente significa "canto del sátiro", compuesta por la palabra griega τράγος (macho cabrío) y ὠδή (oda, canción), debido a que los danzantes vestían disfraces de machos cabríos y eran llamados sátiros (Martin, 1996. p. 166). Su actuación representaba la batalla entre fuerzas poderosas tanto divinas como humanas

El culto a Dionisio tenía ciclos y variaciones. En primavera se celebraba el nacimiento del dios con festines de tonalidad alegre; mientras que en el invierno, se despedía al dios que descendía al Hades; y era conmemorado con lamentaciones y tristeza. De esta última celebración nació la tragedia.

A diferencia de los ditirambos, las tragedias estaban escritas en verso, con un lenguaje solemne y muchas de ellas referían historias de consecuencias nefastas, debido a la interferencia entre los dioses y los hombres. La trama de las obras presentaba un conflicto que generalmente terminaba resuelto, pero siempre después de peripecias y sufrimiento. Los argumentos solían derivarse de mitos antiguos, a veces entremezclados con eventos conocidos, no tan remotos. La tragedia de *Los persas* de Esquilo (472 a. C.) es la única que se conoce cuyo tema no se centra en la mitología, sino que refiere la derrota de los persas en la batalla de Salamina, durante las Guerras Médicas.

Los precursores de la tragedia fueron evolucionando desde el siglo VI a. C., hasta que finalmente se consolidó con características específicas cerca del año 500 a. C. Este proceso

coincidió con la conformación de la *polis* en el período democrático (Scodel, 2011). Al adquirir su estructura dramática, las representaciones religiosas pasaron de ser un festín para convertirse en obras artísticas que además de reunir en el espectáculo al público más culto, permitían transformar la compasión y el temor en alegría y desembocar en una corriente purificada de piedad humana, como lo explicaría Aristóteles (*Poet.* Apéndice 2: 281) un siglo después (335 a. C.).

Las obras trágicas eran escritas y se inscribían a concurso para su representación teatral durante la celebración anual de “Las Grandes Dionisias”. La selección de las obras era hecha por un jurado formado por diez arcontes, el arconte epónimo era la máxima autoridad del jurado y dictaminaba sobre los eventos culturales, la selección de obras, y la designación de un mecenas que patrocinaba los gastos de representación. Sófocles casi siempre ganaba el primer premio. Los festejos a Dionisio duraban tres días, cada día se presentaban tres obras dramáticas y una sátira.

El material mítico de la epopeya, de la teodicea y de la cosmogonía fue cimiento de las obras trágicas que lograron transmitir -no sólo mediante la palabra, sino también a través de la acción y de la música- los conflictos psíquicos de héroes mucho más humanos que los semidioses casi perfectos de la época heroica. El mundo mítico resultaba ideal como escenario para simbolizar la complejidad del pensamiento vanguardista del siglo V a. C. Al integrar diversos recursos expresivos, las tragedias resultaban de gran impacto en la audiencia. Una de sus claves era la representación de personajes míticos muy conocidos por la audiencia con papeles que reflejaban fielmente los cuestionamientos de la época. De alguna manera la conjunción de elementos del pasado remoto y del presente suavizaba la confrontación de creencias y la desilusión religiosa que ya se propagaba.

Las tragedias se basaron en leyendas heroicas transformadas de acuerdo a la intención política que en alguna medida era crítica al gobierno democrático, pero también tenía como fin mantener la cohesión ciudadana. Los cuestionamientos a los que daba voz la tragedia eran además de tipo ético, abrían el debate acerca de la responsabilidad de los hombres en los derroteros de la vida, en las desgracias y fracasos, y buscaban dar respuesta al problema del lugar del hombre frente al destino. Estas interrogantes existenciales presentadas en

escena probablemente se alimentaron del debilitamiento de la fe en la grandeza ateniense y del escepticismo con que se recibían las decisiones bélicas de Pericles. Al verse castigados tan duramente por catástrofes naturales y desastres bélicos, las acusaciones apuntaban en contra de su líder Pericles. La trama dramática tenía el propósito de transmitir ideas de contenido político y filosófico que iban más allá de la simple narración de los hechos, su cometido era integrar un renovado espíritu ciudadano acorde con las nuevas condiciones del siglo. Para lograrlo, señala Pomeroy (2004, p. 252), la tragedia se sirvió de los mitos como una base normativa con pretensión de validez universal.

### **Estructura de la tragedia**

Las obras trágicas se presentaban una vez al año como parte del festival de Atenas en el teatro al aire libre consagrado a Dionisio. Generalmente las presentaciones eran de día, en la parte sur de la Acrópolis. Los autores concursaban bajo el dictamen de un tribunal de jueces, debiendo cumplir con requisitos preestablecidos que aseguraban la equidad de términos. La normatividad establecía que tuvieran el mismo número de personajes, todos varones, tres de los cuales representaban papeles femeninos y masculinos. Otras quince personas actuaban como miembros del coro y generalmente danzaban y cantaban en la parte frontal del escenario llamada ὄρχήστρα. Las tragedias premiadas en el concurso eran las de mayor fuerza dramática y las que tenían más intenso efecto emocional en el público (Martin, 1996), que alcanzaba el número de 14,000 espectadores, acomodados alrededor del escenario.

En las escenas no se admitían acciones violentas, aunque las obras incluyeran pasajes de guerra; esta medida se debía a la necesidad de contener las emociones del público y evitar el desencadenamiento de las pasiones debido a las escenas representadas; aunque sí se animaba la participación emotiva del público, mediada por el coro que en la mayoría de las obras era portavoz del sentir popular (Pomeroy, 2004, p. 253).

Aristóteles distinguía seis partes en la conformación de toda tragedia (*Poet.* 1450a 10): la fábula (la imitación de la acción; la composición de los hechos); los caracteres

(representados por los actores); la elocución (composición de los versos); el pensamiento (declaración del parecer y de lo que una acción implica); el espectáculo (la decoración y representación teatral); y la melopeya (composición del canto).

Lo más importante, decía Aristóteles, era la estructuración de los hechos en la fábula, puesto que la tragedia era una imitación, pero no de personas, sino de acciones y de vidas. Los dramas se encontraban en los hechos y no en los personajes. “*Los hechos y la fábula son el fin de la tragedia, y el fin es lo principal en todo (Poet. 1450a 20)*”. En la fábula aparecen como partes importantes, la peripecia y la agnición, además del lance patético. La peripecia es el cambio de la acción en sentido contrario. Aristóteles (*Poet. 1452a 25*) pone como ejemplo el episodio en el que Edipo (*E.R. 924 y ss.*), recibe a un mensajero con la noticia de que le corresponde el trono de Corinto, pues su padre ha muerto. Cuando Edipo se muestra temeroso de cometer incesto con su madre, según el augurio del oráculo, el mensajero por liberarlo del temor le revela que ellos no son sus padres y este conocimiento le hace entender a Edipo su tragedia: había matado a su verdadero padre y se había casado con su madre. La agnición es este último paso, que va de la ignorancia al reconocimiento. Edipo pasa del triunfo a la desventura al adquirir el conocimiento sobre su verdadero origen y la depravación de sus acciones.

Desde el punto de vista cuantitativo, describe Aristóteles el proceso que sigue la tragedia y los aspectos que la componen, estos son: prólogo, episodio, éxodo y parte coral, y ésta se subdivide en párodo y estásimos (*Poet. 1452b 7-23*). Estas partes se suceden en el siguiente orden:

1. **Prólogo.** A cargo de uno o más actores, podía ser monólogo o diálogo y antecedió la entrada del coro. Este preludio orientaba al público sobre el tema, el tiempo y lugar de la acción, de tal manera que el espectador pudiera identificar el mito o a los personajes sobre los que trataría la obra.
2. **Párodo.** Es una parte coral al comienzo de la obra. Es la entrada del coro en procesión hasta la orquesta por los pasillos laterales o párodos. Los integrantes del

coro desfilaban precedidos por un flautista y dirigidos por el corifeo que recitaba los versos, se dividían en dos partes a cada lado del altar y ahí permanecían.

3. Episodios. Son las partes en las cuales se desarrolla la acción entre los cantos corales completos; en las representaciones teatrales conjugaba la narración con fragmentos líricos que expresaban el dolor del personaje con cantos fúnebres o religiosos.
4. Estásimos. Es otra parte coral. Eran cantos entonados por el coro entre un episodio y otro, acompañados de una danza. Ocupaban un lugar muy importante, los actores del coro usaban vestimenta muy elaborada y ensayaban mucho para alcanzar complicadas rutinas de danza, y así complementaban los episodios.
5. Éxodo. Era la parte final de retirada del coro y de los actores.

En esta estructura dramática debe observarse el arreglo divergente y complementario de la actuación de los personajes y del coro, muestra de la riqueza de la tragedia como expresión artística. Esta configuración artística revela un elemento muy particular del momento en que se desarrolló este género, y coincide precisamente con la incipiente diferenciación del individuo frente a la comunidad. Vernant (1988 p. 24) hace notar cómo la utilización de los recursos escénicos por los dramaturgos logró acentuar esta dicotomía a través de varios elementos; por un lado, la métrica del diálogo cercana a la prosa, empleada por los protagonistas, cumplía el propósito de presentar el conflicto trágico interiorizado en el héroe y expresar los razonamientos encaminados a su resolución. En contraste, la lírica empleada por el coro tenía el propósito de interpretar las emociones y los juicios de los espectadores, más que ensalzar las virtudes del héroe, como lo hacía la épica. Esta alternancia entre parlamentos y corales de manera complementaria lograba producir mayor efecto dramático y coadyuvaba a resaltar el sentido de las acciones que el solo discurso no alcanzaba a transmitir.

Otro de los recursos para destacar la diversidad de los protagonistas fue el uso de máscaras, las cuales eran las mismas para todos los miembros del coro, mostrándolos como colectividad anónima; y en cambio, las usadas por los actores tenían un carácter particular

que marcaba su unicidad y diferenciación, pues la tragedia presenta a individuos con un cometido y un dilema que resolver para dirigir su acción en consecuencia.

Tanto la estructura formal como el contenido argumental de las obras trágicas contribuyeron de manera conjunta a darle fuerza dramática al elemento central que era el conflicto del héroe como un ser lejano en cuanto la trama lo ubicaba en tiempos remotos, pero al mismo tiempo sus dilemas morales personales lo acercaban a la problemática social y a los conflictos de conciencia que enfrentaban los espectadores, lo que propiciaba la identificación con ellos.

### **La estructura de la obra de *Antígona***

Según lo expuesto, el análisis aristotélico de las tragedias ayudó a entender mucho después, ya en el siglo IV a. C. y posteriores, el novedoso estilo artístico de las tragedias en relación a las epopeyas de épocas anteriores. Para su mejor comprensión, distinguió su conformación en seis partes: la fábula, los caracteres, la elocución, el pensamiento, el espectáculo y la melopeya, y la obra de *Antígona* sigue este orden.

- Los personajes de la obra son:
  - Antígona: hija de Edipo y Yocasta
  - Ismene: hermana de Antígona, hija de Edipo y Yocasta
  - Creonte: rey de Tebas, hermano de Yocasta, tío de Antígona
  - Hemón: hijo de Creonte y Eurídice, primo y prometido de Antígona
  - Eurídice: esposa de Creonte, madre de Hemón.
  - Guardián.
  - Tiresias: adivino anciano, ciego.
  - Mensajero.
  - Coro de ancianos de Tebas
  - Corifeo.

El desarrollo de la obra se logra a través de la siguiente composición (Jebb, 1999):

1. Prólogo (1 -99). La obra inicia con un diálogo entre Antígona y su hermana Ismene, previo a la entrada del coro. Este inicio tiene el fin de orientar al público sobre los antecedentes de la acción en espacio y tiempo, a fin de facilitar el reconocimiento de los personajes relacionados con el mito de Edipo y la dinastía de los Labdácidas. La primera escena tiene lugar frente al palacio real de Tebas, en las primeras horas del día, muy de madrugada. Antígona llama a Ismene para dialogar en secreto; le da las últimas noticias sobre la disposición de Creonte que prohíbe el entierro de su hermano Polinices; le expone su plan de llevarlo a cabo a pesar de todo. Ismene, en completo desacuerdo, trata de persuadirla de no hacerlo y respetar el decreto, con el argumento de que como mujeres no deben luchar contra los hombres y tienen que obedecer. Después de la discusión que entablan, se separan, Antígona se dirige a las honras fúnebres de su hermano; Ismene permanece en el palacio. Termina el prólogo en el versículo 99, cuando entra el coro llamado por Creonte.
2. Párido (100-161). Entra el coro, formado por ancianos que entonan su canto con la narración de los hechos previos a la batalla de los siete argivos en la que se matan uno al otro los dos hermanos, "*nacidos de un solo padre y de una sola madre*" (145). El coro interrumpe al ver llegar al rey Creonte, quien los había convocado.
3. Episodio primero. (162-331). Creonte pronuncia un discurso como nuevo rey y da a conocer su decreto, según el cual a Eteocles, que murió en la defensa de Tebas, debía dársele solemne sepultura; pero no así a Polinices, a quien se le daría el trato de enemigo de Tebas y se dejaría su cadáver insepulto a merced de las aves de rapiña. De pronto llega un guardia que custodiaba el cadáver de Polinices y anuncia que alguien ha esparcido polvo sobre el cuerpo, cumpliendo así con los ritos funerarios a Polinices. El corifeo sugiere que pudo haber sido obra de los dioses, lo que provoca la ira de Creonte y acusa de corruptos a quienes se le oponen. Ordena que los culpables sean colgados vivos.

4. Estásimo primero. (332-380). El Coro se queda reflexionando sobre el respeto de las leyes de la tierra y la justicia de los dioses, y sobre los muchos misterios que encierran los hombres.
5. Episodio primero (380-580). Aparece el guardia que trae a Antígona presa, por haber sido sorprendida en flagrancia, enterrando a Polinices. Creonte confronta a Antígona, quien no niega sus acciones, acepta haberlo hecho, conociendo de antemano que existía una prohibición. Defiende su decisión argumentando que la obediencia del edicto sería una ignominia contra la justicia de los dioses. Creonte la acusa de insolente y orgullosa y la condena a muerte. Después de un enfrentamiento verbal entre ambos, Creonte manda traer a Ismene, la interroga sobre su complicidad en el desacato, Ismene está dispuesta a morir junto con su hermana y afirma haber participado en el delito que se les imputa, a pesar de no haberlo hecho; pero Antígona impide que su hermana sufra el castigo y así salve su vida.
6. Estásimo segundo (581-630). El coro lamenta las desgracias de los Labdácidas. Interrumpe al descubrir la llegada de Hemón, hijo y heredero de Creonte y prometido de Antígona.
7. Episodio tercero (631-780). — Tiene lugar el diálogo entre Creonte y Hemón, como padre e hijo, pero argumentando desde posturas contrapuestas, sobre la conducta y la condena de Antígona. Terminan en una disputa ofensiva, después de la cual Hemón sale precipitadamente, prometiendo a su padre que no lo volverá a ver. De cualquier manera y a pesar de las amenazas, Creonte decide enterrar viva a Antígona en una caverna, para que sirva de expiación, y no se esparza la contaminación sobre Tebas.
8. Estásimo tercero (781-805). — El Coro percibe los malos augurios y llora la inminente muerte de Antígona.
9. Episodio cuarto (806-943). — Antígona es conducida por esclavos a su morada final. En su camino clama piedad a los ciudadanos por la injusticia que se le ha infligido. Alterna sus lamentos con los cantos del coro, y en sus últimos momentos hace su

alocución sobre su entrega a la muerte, y de su próxima reunión con su padre, su madre y su hermano en el Hades. Expresa su convicción de haber actuado con sensatez, sobre todo por tratarse de la honra de un hermano y su reclamo por tener que sufrir por ello inmerecidamente. Sus últimas palabras son: *“cómo sufro y a manos de quiénes por guardar el debido respeto a la piedad”* (944)

10. Estásimo cuarto (945-989). Los ancianos del coro meditan sobre el sufrimiento y la muerte, hasta que aparece el adivino Tiresias.
11. Episodio quinto (990-1114). El ciego adivino Tiresias se encuentra con Creonte, le aconseja recapacitar, ya que Tebas sufre penalidades a consecuencia de su errada decisión. Ante su negativa, le vaticina terribles desdichas y la muerte de su hijo. Se va Tiresias y el corifeo conmina a Creonte a liberar a Antígona de la morada subterránea y elevar un túmulo para el que yace muerto a fin de evitar las catástrofes auguradas. Creonte al fin decide revertir sus órdenes y merecer así el perdón de los dioses.
12. Estásimo quinto. (1115-1154). — El Coro celebra la determinación del rey y entona cantos de júbilo a los dioses.
13. Éxodo. (1155-1352). — Después del júbilo se anuncia la desgracia, llega el mensajero con la noticia de que Hemón se ha dado muerte. Su madre Eurídice sale y el mensajero le cuenta cómo ocurrieron las desgracias, pues él acompañó a Creonte a limpiar el cuerpo de Polinices, ya destrozado por los perros y a levantar un túmulo para honrarlo. Sucedió que al dirigirse a la gruta donde se encontraba Antígona presenciaron la escena de ella ahorcada con su velo de novia y Hemón abrazado de ella. Creonte al ver a su hijo, se acercó para apartarlo de la difunta, pero Hemón le escupió al rostro, desenvainó su espada, pero al no alcanzar a su padre, la empuñó contra su propio pecho y ahí murió. Al escuchar esto Eurídice vuelve al palacio, muda de dolor. A su regreso Creonte se entera de que su esposa está muriendo a causa de una puñalada que se dio a sí misma. Creonte queda horrorizado por tanto infortunio, sumido en la aflicción por su desgracia, implora su muerte. El corifeo responde que

es inútil suplicar cuando la desgracia está marcada por el destino, de la que no pueden librarse los mortales (v. 1338).

### **La tragedia en su contexto político**

La tragedia expresó las controversias políticas e intelectuales de su tiempo, así como el cuestionamiento de tradiciones culturales, religiosas y artísticas, por eso a veces se llama a este período “la ilustración griega” (Scodel, 2011).

Recordemos los acontecimientos cruciales que definieron el mundo de la tragedia ática<sup>9</sup>: la Constitución de Clístenes después de la revolución de 508-507 a.C., una vez caída la tiranía de Hipias, que dio lugar a la democracia, como contrapeso al poder oligárquico. Sus reformas ampliaron la participación en el gobierno, principalmente debido a la práctica del ostracismo que impedía la permanencia de los tiranos en el poder; y la isonomía, que significaba igualdad ante la ley, otorgando a todos los ciudadanos derecho a hablar e incidir en la toma de decisiones de la asamblea (Galindo, 2008).

El teatro dramático estuvo asociado a la democracia participativa, no solamente por su contenido, sino en gran medida por constituirse como un lugar de reunión que admitía la asistencia a prácticamente toda la población y aglutinaba a diferentes clases, aunque manteniendo distinciones. La primera fila del teatro era ocupada por el sacerdote de Dionisio rodeado por los magistrados, los coregos y los visitantes distinguidos de otras *poleis*. La mayoría de los asistentes eran los ciudadanos de pleno derecho, quienes vestían de blanco; los comerciantes y artesanos acomodados que no eran originarios de Atenas - llamados metecos- iban vestidos de color púrpura. No hay claridad sobre la asistencia de mujeres, pero sí de algunos esclavos que acompañaban a sus amos (Scodel, 2011).

Además de entretenimiento, la tragedia tenía una función política de conglomeración comunitaria y un papel muy importante en la educación para fortalecer la conciencia ciudadana y la identidad de la sociedad ateniense. A pesar de sus cuestionamientos, las

---

<sup>9</sup> Los detalles se encuentran en el contexto del capítulo 1.

obras siempre hacían referencia a su supremacía y sabio gobierno. El teatro se convirtió en un sitio de ostentación de riqueza, de logros y triunfos, en donde se aprovechaba para exponer al público el tributo de los aliados. La importancia de la tragedia en el fomento de la lealtad ciudadana puede apreciarse en el proceso del ceremonial que precedía a la representación teatral. Al iniciar el evento se solía presentar a los huérfanos de guerra para proclamar los honores a los caídos y a quienes destacaban por su valentía bélica; pues a pesar de la ambivalencia popular respecto a la política de guerra, claramente el fin primordial era resaltar la grandeza de Atenas, que era la *polis* en donde las obras más importantes eran exhibidas ante el público ateniense y personalidades extranjeras (Scodel, 2010).

La temática política tampoco era igual en todas las obras, aunque servía para difundir una imagen democrática tanto al interior como frente al resto del mundo griego. Sourvinou-Inwood (1989) comenta que la relación entre el público y la representación dramática no fue constante ni era la misma siempre, sino que cada obra generaba su propia dinámica a través de ciertos recursos. Por ejemplo, el efecto que producía en la audiencia la tragedia de *Antígona* era manejado mediante los mecanismos de distanciamiento en el tiempo y acercamiento en las emociones, pero también a través de los contrastes que presentaban los diálogos entre los personajes y los cantos de los coros, que pretendían atraer el interés y experiencias del público en el conflicto humano ante un dilema vital.

Los cambios democráticos implicaron la reorganización de la vida política y social ateniense, y se vieron secundados por las tendencias críticas de los educadores y pensadores de más influencia, como los sofistas y los filósofos presocráticos. En lo que confluían las tendencias políticas, culturales y educativas era en la renovación del sentido de identidad helénico, que amenazaba con debilitarse como consecuencia de las crisis sociales que causaban las guerras y la concentración del poder económico de los potentados atenienses. De lo que se trataba era de fundamentar, con nuevos sustentos filosóficos y espirituales, la unidad de la *polis* como necesidad común y como única posibilidad de sobrevivencia, sobre todo bajo el liderazgo de Pericles, que duró de 461 a 427 a.C. Esta finalidad no era tan fácil de lograr cuando se extendía el descontento y desánimo por el alto costo humano y económico de

las guerras. Sin embargo, esta misma situación de vulnerabilidad se convirtió en un impulso de desarrollo durante el resto del siglo y fue cuando se produjeron mayores creaciones culturales y artísticas trascendentales en todas las áreas de actividad humana.

Vale la pena insistir en la ambivalencia y poca claridad axiológica de la época, que se veía confundida entre la conservación y la innovación; entre mantener creencias, costumbres y normas del pasado, o atreverse a cuestionar ideas religiosas, buscar el conocimiento por otros medios que no fueran los provenientes de los dioses, echar a andar el pensamiento reflexivo y darle fuerza a la capacidad de razonamiento humano. Todo este sacudimiento cultural se vio transferido al arte dramático, en cuyas representaciones, al mismo tiempo que se convocaba a la población y servía como elemento político de cohesión, era un medio por el cual los autores, de cierto modo, expresaban el desencanto con los supuestos democráticos de la época, jugaban con la subversión y el desacato, a pesar de que su propósito no dejaba de ser contribuir al engrandecimiento ateniense y mantener el espíritu ciudadano en torno a la *polis*.

La tragedia no era una simple narración de acontecimientos, sino que los hechos transmitían ciertas ideas veladas que muy bien podrían entenderse bajo la luz del pensamiento social que las produjo y de su lugar y momento histórico. Vernant (1988) explica el papel del coro en la tragedia para demarcar los dilemas de la acción. Por ejemplo, en la obra de *Antígona* se ciernen varias controversias, algunas se expresan en el diálogo entre Antígona con su hermana y otras en la confrontación de Hemón con Creonte, su padre, en la cual se hace patente la dicotomía entre dos perspectivas, la del pasado y la del presente. Creonte en este diálogo sostiene lo intolerable que resulta que una mujer pretenda pasar por alto las órdenes de la autoridad, a lo que Hemón responde que él conoce el sentir popular en contra de un mandato que envía a la muerte a *“la que menos lo merece de todas las mujeres pues sus actos son los más dignos de alabanza por no permitir que su hermano, caído en sangrienta refriega, fuera exterminado, insepulto, por carniceros perros o por algún ave rapaz”* (695-700). Le suplica a su padre que sea flexible y se retracte de su condena. En este punto, el corifeo avala los razonamientos de ambas partes y recomienda que los dos escuchen los argumentos del otro (725). En este pasaje se muestra la oposición

de dos líneas de pensamiento que pretenden validar, una la organización democrática y la otra, la de la tiranía. En cualquier caso, el drama no simplifica el conflicto, sino que lo expone en toda su complejidad (737-745):

HEMÓN. — No existe ciudad que sea de un solo hombre.

CREONTE. — ¿No se considera que la ciudad es de quién gobierna?

HEMÓN. — Tú gobernarías bien, en solitario, un país desierto.

CREONTE. — Éste, a lo que parece, se ha aliado con la mujer.

HEMÓN. — Sí, si es que tú eres una mujer. Pues me estoy interesando por ti.

CREONTE. — ¡Oh malvado! ¿A tu padre vas con pleitos?

HEMÓN. — Es que veo que estás equivocando lo que es justo.

CREONTE. — ¿Yerro cuando hago respetar mi autoridad?

HEMÓN. — No la haces respetar, al menos despreciando honras debidas a los dioses.

Esta divergencia que la obra expone es muestra de que ya se abría el campo a una ruptura de paradigmas y replanteamiento de ideas en torno a la justicia, la religión y el deber.

La tragedia, dice Vernant (1988), más que cualquier otro género literario, tuvo su raíz en la realidad social, lo que no significa que fuera su reflejo, sino más bien ponía en evidencia las contradicciones normativas de la democracia que empezaron a convertirse en temas de debate. Los contrapuestos recursos de los dramaturgos y sus paradójicas temáticas eran medios muy eficaces para el cuestionamiento de creencias hasta entonces firmes. Esta reacción intelectual del público se lograba a través del juego entre la observación de la norma y su transgresión; entre la cercanía emocional con el público y la lejanía en tiempo y lugar de los hechos. Como dice Vernant (1988, p. 92), los textos poéticos invariablemente entrelazan diferentes niveles de significado.

Políticamente la tragedia fue una vía de expresión pública, instruía sobre las historias de las ciudades, la geografía, el lenguaje y servía como promoción ateniense. La tragedia se convirtió en voz de las preocupaciones ideológicas, éticas y políticas del momento, sacó a la luz contradicciones en el ejercicio de la justicia y de las costumbres morales, por lo que constituía el medio idóneo para proponer aportaciones filosóficas al tema de las virtudes y de las acciones humanas (MacIntyre, 1984, p. 176 y ss.).

Uno de los aspectos que destaca Williams (1993, cap. 3), de acuerdo con Vernant (1988) a quien comenta en su análisis, es el sentido trágico de la responsabilidad, que surge cuando el plano humano y el divino se distancian lo suficiente como para contraponerse, pero al mismo tiempo permanecen inseparables. En este punto la acción humana se convirtió en objeto de reflexión; y de manera simultánea a la aparición y éxito de la tragedia, se desarrolló la retórica sofista que incide en el ánimo de los atenienses ante el fracaso de conservar el ideal de justicia sostenido por Atenea. Este ideal al que aspiraba el ánimo de los atenienses se fundamentaba en la gloria y el honor, frutos de las victorias guerreras; sin embargo, las dificultades de sobrevivencia ante las pérdidas ocasionadas por tantos años de guerras fueron factores de debilitamiento de sus antiguas creencias.

El teatro ofreció un espacio para el replanteamiento de las concepciones que se tenían sobre la vida y sobre la sociedad, ante a un escenario que presentaba situaciones familiares extremas que conmovían y daban lugar a la reflexión. Por ejemplo, las antiguas creencias religiosas sobre el sometimiento y la dependencia de los hombres a los designios de sus dioses fueron debilitándose en la medida en que dejaron de corresponder a los problemas que la población tenía que resolver. Los sacrificios de las guerras fueron minando el ánimo y la confianza en sus supuestos básicos, y en la medida en que se prolongaba la guerra del Peloponeso la catástrofe de los atenienses se veía venir.

El nacimiento, florecimiento y declive de la tragedia, en menos de cien años marcaron un momento histórico de crisis en el que las transformaciones y los cambios abruptos se entrelazaron con elementos de continuidad que constituyeron un choque entre las antiguas formas del pensamiento religioso que se transmitió en las tradiciones legendarias y las nuevas ideas relacionadas con el desarrollo de las prácticas políticas y jurídicas (Vernant y Vidal, 1988).

### **Las guerras y las tragedias**

Recordemos brevemente las repercusiones sociales de las continuas guerras en el ánimo de los griegos, y cómo los triunfos en las Guerras Médicas los habían llenado de orgullo, siendo

la victoria en la lucha y las ganancias bélicas los bienes más valorados en la era arcaica, que precisamente termina con la gloriosa batalla de Maratón, en 490 a. C., para dar inicio a la época clásica. Éste todavía no era el momento de la tragedia, aún se cantaban las hazañas épicas, lo cual debía su importancia a que, para los héroes triunfantes, la gloria y la fama eran tan valoradas como las victorias mismas. Lo que sucedió después de tan extrema exaltación griega al vencer a los persas los condujo a sobrevaluar sus fuerzas y enviaron más flotas de ataque a las islas Cícladas, de lo cual obtuvieron muy pobres ganancias y a muy alto costo, razón por la cual Milcíades, su general, fue severamente castigado y murió a causa de sus heridas, quedando Temístocles al mando al final de la primera guerra médica. La segunda guerra médica que terminó con las Termópilas en 480 a. C., ya fue tema de tragedia en *Los Persas* de Esquilo, en el año 472 a. C. El fondo de esta primera tragedia era enaltecer el espíritu griego después de su triunfo en la batalla de Salamina, como lo anuncia el mensajero en *Los persas*, que pregona el orgullo ancestral que sostiene la fortaleza en la lucha y pone el alto el principio de la libertad de los griegos:

Adelante, hijos de los griegos, libertad a la patria. Libertad a vuestros hijos, a vuestras mujeres, los templos de los dioses de vuestra estirpe y las tumbas de vuestros abuelos. Ahora es el combate por todo eso (*Persas*, 400 y ss.).

Todavía fortalecidos, los espartanos y los atenienses se unieron en la Liga de Delos, comandada por Atenas. Sin embargo, este frente unido se desintegró en cuanto vencieron al enemigo. Pronto inició la rivalidad entre Esparta y Atenas que condujo a la cruenta guerra del Peloponeso, la cual duró de 431 a 404 a. C. Esta fue una guerra fratricida, aún más violenta que las anteriores y que puede verse reflejada en el conflicto trágico de los hermanos Eteocles y Polinices, hijos de Edipo, que fue relatada por los tres dramaturgos: Esquilo, Sófocles y Eurípides. Aunque trataré con detalle esta relación, hay que resaltar que se trata de la lucha a muerte de los dos hermanos por el poder de Tebas; Eteocles ocupa el trono y se resiste a cederlo a su hermano cuando le toca en turno. Polinices se refugia en Argos y se acompaña de siete argivos cuando decide pelear por lo que considera suyo. Este hecho fue tema reiterado en las obras trágicas: *Los siete contra Tebas*, de Esquilo; *Edipo en Colono* y *Antígona*, de Sófocles; *Fenicias*, de Eurípides, y hace pensar que el combate entre

los mismos griegos tuvo un peso emocional más intenso que otros enfrentamientos contra enemigos extranjeros. Estas guerras surgidas de la rivalidad entre las dos *poleis* más poderosas fueron más crueles y devastadoras. Su reflejo en las tragedias que representan los conflictos fraternos y los vanos intentos de las mujeres por evitarlos podría también entenderse como una vía para procesar las repercusiones humanas y sociales de estos combates entre comunidades hermanas.

Las tragedias de Sófocles en la saga de Edipo se presentaron ante los espectadores atenienses entre 442 y 401 a. C. La primera obra que presentó fue la de *Antígona*; en 442 a. C.; la de *Edipo Rey*, en 430 a. C.; y después de su muerte se presentó *Edipo en Colono*, en 401 a. C. Este lapso coincide con la duración de la guerra del Peloponeso. En este contexto podemos suponer la sensibilidad del ánimo de los atenienses en relación a los peloponesios y su probable simpatía con Polinices en su pretensión de destronar a su hermano. De la misma manera como los atenienses ansiaban arrebatarse el poder al rey espartano y conservar su hegemonía en la Hélade, podrían haberse sentido inclinados por un héroe que luchaba por lo mismo que ellos. Pero por otro lado, con la característica ambigüedad de la tragedia, pudo también haber sido captado el sentido patriótico de condena a los traidores y el respeto total por la autoridad del rey. Esta segunda óptica inclinaría la opinión pública a favor de Eteocles, con el evidente objetivo político de desalentar alguna sublevación rebelde o cualquier intento de usurpación del poder que detentaba Pericles.

El desafío de Antígona al decreto de la autoridad también es muestra de los signos contradictorios de su tiempo. Por un lado, la obra presenta la desobediencia de Antígona como un desacato que atenta contra el consenso social a favor de la subordinación de los intereses privados de la familia, ante los intereses públicos, de la *polis* conforme a las demandas de Pericles<sup>10</sup>. Por otro lado, Antígona interpela a la ciudadanía a respetar las leyes eternas de los dioses por encima de las de la autoridad política, sin que esta postura sea rechazada por Sófocles.

---

<sup>10</sup> Pericles, (citado por Tucídides, Libro 2: 64) increpa a la población que se lamenta por las pérdidas familiares en vez de valorar la lucha y la ganancia de la victoria; y en cambio, elogia a los valientes que, en vez de lamentarse, dan la lucha y son los mejores hombres de la *polis*.

La retórica de Pericles siempre exaltó el espíritu ateniense, y cuando el ánimo generalizado le reprochó el alto costo de la guerra y el sufrimiento de las familias con tantos muertos, él sostuvo su posición en el discurso que presenta Tucídides:

Porque yo creo que es más útil para los particulares una ciudad próspera en su conjunto que otra que disfrute buena fortuna en lo que respecta a cada uno de los ciudadanos, pero esté decaída como totalidad; pues un hombre cuyos asuntos personales marchan bien, no por ello deja de perecer en unión de su ciudad cuando aquélla es destruida, mientras que el infortunado se salva mucho mejor en una ciudad de próspera fortuna (*G. P.* Libro II: 60).

La ferocidad de esta guerra y el cataclismo que produjo entre pueblos hermanados es retratada por Tucídides como una atrocidad incomparable en destrucción con las guerras anteriores:

La duración de esta guerra, en cambio, fue de mucho tiempo, y aconteció que en ella **Grecia sufrió desastres mayores que otros cualesquiera** acaecidos en igual espacio de tiempo; pues nunca habían sido tomadas y dejadas sin habitantes tantas ciudades, unas por los bárbaros, otras por **los mismos griegos luchando unos contra otros (...)** ni había habido tantos destierros y muertes, unas en la guerra y las otras por las luchas civiles. Y cosas que antes contaba la tradición, pero que raramente eran confirmadas por los hechos, resultaron verosímiles; así en lo relativo a los terremotos, que afectaron a un territorio muy extenso y fueron al mismo tiempo muy violentos; eclipses de sol, que sucedieron con más frecuencia de lo que se recordaba de los tiempos pasados; y grandes sequías en algunos pueblos, y hambres procedentes de ellas, y la peste, que no fue la que menos daño hizo y aniquiló a una parte de la población; estas cosas todas se lanzaron contra Grecia acompañando a esta guerra (*G.P.* Libro I: 23. Subrayado mío).

Ante la tragedia de la peste y la guerra que agudizaron la crisis en 430 a. C., Pericles encomia la grandeza de su pueblo, herencia de sus antecesores gloriosos y de las virtudes de los atenienses, y sobre estos aspectos reaviva el ánimo y la confianza en la *polis*. Este es el fondo sustantivo de la tragedia, el engrandecimiento del héroe precisamente en la adversidad, exalta el ímpetu interno para sobreponerse a las desgracias. Así sucede en la elaboración sofoclea de sus personajes heroicos que transmiten un elevado valor cívico a través de virtudes de rectitud de conciencia, autodeterminación, lealtad y congruencia

interior a costa de su vida y que representan cualidades modelo en los momentos en que su tradición religiosa se empieza a debilitar.

No es casual que todas las tragedias fueran escritas a lo largo del siglo V a. C, y dejaran de presentarse en cuanto el pensamiento filosófico se extendió. Y es que la tragedia no figuró solamente como una forma artística, sino que constituyó una institución social de Atenas, en donde el teatro revistió enorme importancia civil y religiosa, pues al dar ocasión al encuentro, propiciaba el debate de los temas presentados, simbolizados en leyendas. Así activó la reflexión sobre las contradicciones centrales de la comunidad.

### **Conflicto del héroe trágico**

El conflicto de personajes que representan poderosas fuerzas, humanas y divinas causantes de intenso sufrimiento fue esencial en las tragedias. La idea del destino se encontraba siempre presente a través de los mitos que renacían al lado de leyendas y de grandes acontecimientos históricos. Aristóteles señaló que las mejores tragedias eran aquellas que giraban en torno a pocas familias, las de Alcmeón, Edipo, Orestes, Meleagro, Tiestes, Télefo, *“y los demás a quienes aconteció sufrir o hacer cosas terribles (Poet. 1453a 20)”*.

La tragedia presentaba héroes que serían admirados por sus virtudes morales más que por sus logros bélicos o su virilidad y valentía física, que fueron las cualidades admiradas en la época homérica (MacIntyre, 1984, p. 167 y 192). Sobre todo, los héroes de Sófocles tienen una enorme profundidad afectiva y moral; la expresión de sus sentimientos los acerca a los espectadores, se convierten en personajes admirables por su fortaleza interna y se vuelven dignos de compasión y de piedad.

El final apoteótico de héroes como Edipo tiene un propósito esperanzador para una sociedad que debe levantar la frente ante la derrota, sin vergüenza, así como Edipo debe aceptar los hechos como algo inevitable, pero al mismo tiempo no tiene más remedio que reconocerse como el agente de esas acciones que conducen a la destrucción.

Edipo acata las consecuencias de sus transgresiones; él mismo dicta y sufre los castigos: se automutila, se exilia y maldice a su descendencia. Al final de su vida, la justicia divina le

otorga clemencia y le confiere el carácter de un ser inmortal. El héroe dejó de ser un modelo y se convirtió en la personificación de los conflictos humanos en torno a las creencias más arraigadas en los ámbitos espiritual, político y cultural, reflejo del ambiente de la época.

Las figuras heroicas en la tragedia, a pesar de ser personajes legendarios, se acercaban al hombre ordinario mediante su lenguaje, su modo de hablar y el pensamiento que expresaban en sus alocuciones. Esta es una gran diferencia respecto a los héroes épicos que resultaban lejanos a los mortales ordinarios y como personajes míticos perduraban para ser admirados como ideales de grandiosidad sin desaparecer mientras el esplendor griego siguiera creciendo. Pero cuando la fortuna en las guerras cambió, la lógica de la tragedia acercó el héroe a los mortales como figura de identificación en las dificultades humanas, en el infortunio; y a pesar de que las tragedias se valen de mitos y personajes legendarios de los que siglos atrás ya se había escrito, su tratamiento trágico en sus dobles planos de acercamiento emocional y lejanía espacio-temporal, transmitía las preocupaciones de una sociedad que enfrentaba la dificultad de la comunicación y del entendimiento entre los hombres, sin saber cómo explicar la catástrofe y el derrumbe de muchas de sus instituciones (Nussbaum, 2001, p.33). De forma semejante, el héroe trágico delibera, reflexiona y cuestiona sus motivaciones, y a pesar de todo no llega a descifrar el alcance de su voluntad ante la inevitable influencia de poderes sobrenaturales en su destino y en el resultado de sus actos.

Antígona, como heroína que es, renuncia a la vida como único medio a su alcance para reivindicar el nombre de su familia. Ella no es responsable de ninguna muerte más que de la suya y al aceptar su destino logra el desenlace purificador y restaurador de la familia, de la cual se siente orgullosa. Las afrentas a su padre, a su madre y a su hermano en lo más mínimo la avergüenzan; lo que sí le provocan es compasión y piedad, y llevada por estos sentimientos elige su destino libremente.

Edipo es muestra de valentía en su decidida búsqueda de la verdad, aun sabiendo que puede llevarlo a la destrucción. Al asumir con valor la responsabilidad de sus trasgresiones y autocastigarse con una condena perpetua es reconocido como un ser superior. Por ello recibió el perdón de los dioses, el reconocimiento de sus conciudadanos. Pero la gravedad

de sus acciones no quedaba sanada del todo, la extinción de la estirpe era inevitable a pesar de haber merecido clemencia. Edipo deja este mundo con dignidad, como un héroe de espíritu inmortal; sus restos yacerían en un lugar privilegiado, que sería considerado como territorio protegido. Sus últimos minutos son narrados en *Edipo en Colono*:

Un dios le llama repetidas veces de distintas maneras: «¡Eh, a ti, a ti, Edipo!  
¿A qué esperamos para marchar? Ya hace rato que hay retraso por tu parte.»  
(E. C. 1625)

El hombre se fue no acompañado de gemidos y de los sufrimientos de quienes padecen dolores, sino de modo admirable, cual ningún otro de los mortales  
(E. C. 1665).

### **La ética en la tragedia**

La tragedia, como lo señalan Vernant y Vidal (1988, p. 26) es expresión de una conciencia social escindida entre diferentes planos de comprensión de la justicia (*δίκη*), en referencia a los deberes para con los dioses, con la familia y con la *polis*. Los autores (p. 102) exponen el ejemplo de *Antígona* en el que la palabra νόμος<sup>11</sup> tiene connotaciones opuestas cuando es usada por diferentes protagonistas, lo que pone de relieve el conflicto de una *δίκη* con otra; es decir, leyes tácitas, que no habían quedado fijadas ni precisas en un texto, sino que eran producto de la costumbre y de la tradición, como características de la organización política y del pensamiento ateniense hasta ese momento. Este uso flexible de las palabras de acuerdo a las situaciones en las que se les empleaba, explica la tolerancia abierta a la ambivalencia sobre los valores cívicos tradicionales, manifiesta en la sofística y en el arte dramático, en voz de los héroes o de los coros. Por ejemplo, Sófocles pone en voz del coro expresiones de respaldo a las acciones de Antígona, y en otros momentos, por lo contrario, la condena por su rebeldía ante la autoridad. Sin embargo, la palabra final del corifeo se declara en contra de las acciones injustas de Creonte y su merecido castigo por su arrogancia:

---

<sup>11</sup> Vernant y Vidal (1988, p. 113) señalan los diferentes significados del término *nómos*, que puede hacer referencia a normas fijadas por la costumbre; a reglas de conducta; a leyes cívicas o religiosas.

No hay que cometer impiedades en las relaciones con los dioses. Las palabras arrogantes de los que se jactan en exceso, tras devolverles en pago grandes golpes, les enseñan en la vejez la cordura (*Ant.* 1350)

Este mismo aspecto contradictorio en la actuación de los personajes trágicos es explicado por Vernant (1988, p. 37), como una fluctuación entre dos niveles paralelos e inseparables: el ἦθος y el δαίμων. El ἦθος corresponde al carácter del personaje, a la forma en que se expresa y actúa. El δαίμων es la influencia de poderes sobrenaturales que se manifiesta en las ideas y emociones que mueven la acción de los héroes. Precisamente esta dualidad es lo que caracteriza la lógica de la tragedia. Es decir, el discernimiento interno y el designio que proviene del mundo externo juegan papeles ensamblados en la actuación de los humanos, por eso en la tragedia los personajes aparecen en un momento como agentes, causa y origen de sus actos; y luego como presas cautivas de fuerzas que los sobrepasan y actúan por encima de ellos.

Sófocles presenta este juego de poderes entremezclados en sus héroes, sin que se confundan la fuerza divina con la humana. En *Edipo Rey* se ve claramente esta distinción en el acontecer de los hechos. El corifeo responsabiliza a Edipo por sus actos, pero inmediatamente se apiada de él por ser víctima del δαίμων que se apoderó de él.

Corifeo: ¡Ah, tú que has cometido acciones horribles! ¿Cómo te atreviste a extinguir así tu vista?, ¿qué dios te impulsó? (*E.R.* 1327).

De igual manera Edipo concibe los hechos; por una parte, reconoce ser el actor del crimen y asume su responsabilidad, pero también se sabe objeto de los designios de Apolo ante los cuales no puede oponerse.

Apolo era, Apolo, amigos, quien cumplió en mí estos tremendos, sí, tremendos, infortunios míos. Pero nadie los hirió con su mano sino yo, desventurado (*E.R.* 1330).

La ironía es parte de la tragedia, el héroe cree poder escapar a su destino y es el último en percatarse de las trampas en que ha caído para que se cumplan los presagios. La estructura trágica tiene el propósito de que el protagonista no esté cierto de que sus actos lo llevarán a la dicha o a la desventura. Es hasta el final de la obra cuando empieza a ver claro, se da

cuenta de lo engañado que estaba al creer que era él quien decidía sobre sus actos y finalmente se percata del significado real de sus acciones<sup>12</sup>. Nuevamente citando el caso de Edipo, él se da cuenta de quién es verdaderamente después de haber actuado creyendo ser otro. Esta situación es completamente contraria a sus acciones anteriores y tiene resultados opuestos a los que se había propuesto. La consecuencia moral es que debe asumir con entereza el castigo por su crimen, aun sin haberlo cometido intencionalmente, y esto lo eleva sobre la condición humana y por ello, al mismo tiempo, lo aparta de la sociedad. La decisión y la responsabilidad se entienden como dos niveles en la tragedia que también le dan el carácter enigmático y ambiguo que caracteriza el pensamiento de los filósofos presocráticos y los sofistas.

La tragedia expone dilemas derivados de la transición de la conciencia colectiva que va del sentimiento de vergüenza debido al deshonor público que predominó en la era épica, al sentimiento de culpa que surgió al reconocer las consecuencias de las propias acciones. El ἦθος -conciencia moral individual- no es igual al αἰδώς -la vergüenza- que experimentan los héroes arcaicos cuando son reprobados por sus acciones por parte de la comunidad. En esa época el reconocimiento de los demás era lo máspreciado para el héroe: *“el honor lo confieren los iguales y sin honor un hombre no vale nada”*, afirma MacIntyre (1984, p. 168).

Académicos especialistas en el tema de la cultura griega han debatido en torno a la diferenciación entre “culturas de culpa” y “culturas de vergüenza”, términos usados para describir las motivaciones de las acciones humanas en la Grecia antigua. Dodds (1973, p. 18) utilizó estas expresiones, aclarando que la distinción no es tan tajante, ya que muchos comportamientos característicos de la vergüenza en la era homérica persistieron en los períodos arcaico y clásico, aunque las palabras que los designaban fueron evolucionando. Por ejemplo, la palabra ἄτη no estuvo asociada originalmente con la culpa, sino que parece ser un vocablo de influencia jonia, que hacía referencia a las acciones llevadas a cabo en estados anormales de conciencia narradas en la épica, y fue más tarde que adquirió un sentido de castigo. Sin embargo, los estudios de Vernant (1988, p. 88) indican que desde

---

<sup>12</sup> Estas argucias dramáticas son las ya mencionadas antes, que Aristóteles ha descrito como peripecia y agnición, necesarios para provocar el efecto trágico.

antes del año 600 a. C. ya aparecía la idea de reparación del daño y del poder del sufrimiento como vía de salvación. En cualquier caso, en la era arcaica, los actos realizados sin pleno conocimiento por parte del agente solían atribuirse a las *μοῖραι*, o a la voluntad de algún dios, o se le daban explicaciones sobrenaturales, como si quisieran adjudicarles sus errores a poderes externos y así evitar los insoportables sentimientos de vergüenza (Dodds, 1973, p. 7). Además, en la sociedad descrita por Homero, el gozo de la estima pública y no la tranquilidad de conciencia, era considerado como el mayor bien. Esto no significa que no haya existido el sentido del bien y del mal, sino que, en el curso de las acciones heroicas, la atención estaba en las hazañas valerosas y se castigaba todo aquello que perjudicaba el espíritu del dominio helénico.

De ahí que Dodds (1973, p. 6) explique la evolución del sentido de la palabra *ἄτη* en función de la dificultad de contener las inclinaciones individuales y de controlar el sentir personal ante la prohibición consensada de actuar por cuenta propia sin tener en cuenta las convenciones de la comunidad. Este conflicto interno, siguiendo a Dodds, ya se acerca a los rasgos de una cultura de la culpa, pues produce el temor a fallarle a los demás y recibir el castigo de la exclusión o destierro que era lo más doloroso para cualquier ciudadano.

Jones (1973, p. 25) señala que el sentimiento de culpa no tiene que ver sólo con una consideración religiosa, sino que se relaciona con la normativa moral y el comportamiento virtuoso. Esto significa que una misma acción puede provocar ambos sentimientos y asimismo la cultura puede tender a guiarse más por estándares de vergüenza que de culpa, pero de alguna manera ambos coexisten.

Para Williams (1993, pp. 78-88), la raíz del *αἰδώς* se encuentra en la sensación de impotencia, de desvalimiento y de sentirse expuesto. La reacción frente a este sentimiento puede explicarse como un “egoísmo asertivo”, que consiste en una explicable preocupación convencional por la opinión pública. Este autor analiza similitudes y diferencias entre estos dos sentimientos y describe varias sensaciones derivadas de la vergüenza, tales como el temor a ser visto completamente por el otro, inicialmente debido a la desnudez, pero de manera más extensa abarca la intimidación por la mirada de los otros.

El sentimiento de inseguridad ante la mirada de reprobación o rechazo del otro produce el deseo, no sólo de esconder la cara, sino de desaparecer, explica Vernant (1988) porque la vergüenza está asociada a un sentimiento de inferioridad por el fracaso en el logro de un objetivo que los demás conocen. Con la culpa el pensamiento dominante es que aún si desaparezo me perseguirá.

La conciencia moral individual ha sido producto de un proceso de madurez de las civilizaciones humanas. Este proceso debe superar la dificultad de reconocer la propia responsabilidad en las acciones y sus consecuencias, al mismo tiempo que acepta el sentimiento de pequeñez ante los poderes sobrenaturales. En el caso de la cultura griega arcaica, la voluntad de Zeus era la que se consideraba causa y designio de todos los acontecimientos. Dodds (1973, p. 30) cita a Semónides de Amorgos (s. VII a. C.): *“Zeus controla todo cuanto existe y lo dispone a su voluntad. Es que el conocimiento no pertenece a los hombres: vivimos como bestias, siempre a merced de lo que el día nos traiga, sin conocer el resultado que Dios impondrá a nuestros actos”*. Y a Teognis de Megara (s. VI a. C.), quien asegura que: *“Ningún hombre es responsable de su propia ruina o de su éxito: ambas cosas son dones de los dioses”*<sup>13</sup>.

En la epopeya, los errores fatales de los héroes se calificaban como ἄμαρτία, lo que significaba que sus acciones no respondían a causas humanas, sino que provenían de la instigación de los dioses, del ἄτη que hacía presa de los hombres y se apoderaba de su alma provocando un frenesí o locura que los conducía a cometer faltas. Ante estas fuerzas el hombre era impotente, incapaz de interferir ni cambiar los designios, tal y como sucede a lo largo de la saga de Edipo y desde los textos griegos más antiguos, como se verá con detalle en el tercer capítulo. La única nobleza que quedaba ante los dictados del Olimpo era asumir con dignidad las consecuencias de los hechos.

Las fuerzas sobrenaturales, que originalmente se consideraron como el origen de los errores cometidos (ἄμαρτία), se creía que a su vez desataban una contaminación dañina para la población, μίαισμα. La calamidad que estas dos situaciones podrían acarrear a los

---

<sup>13</sup> La traducción del inglés es mía.

habitantes y territorios sólo podía evitarse con la exterminación del germen contaminador del φαρμακός. La purificación ritual – κάθαρσις – era un medio religioso capaz de liberar a la población total del μίαισμα, pues la contaminación no se eliminaba con la sola desaparición de quien cometió la falta causante del mal (Dodds, 1973, p. 35). Estas consideraciones aún se mantenían en la época clásica, y precisamente la tragedia revive historias de los grandes yerros que atrajeron maldiciones sobre la población. En el ciclo tebano, la peste que azota a la población es un símbolo claro de la contaminación que se esparcía sobre Tebas a causa de los yerros continuos de los Labdácidas.

Para Vernant (1988, p. 45), la culpa trágica se encuentra entre la ἀμαρτία, entendida como producto de la inoculación del crimen por parte de los dioses; y el concepto de “el culpable” como ἀμαρτόν, quien deliberadamente comete un crimen. El énfasis está en las ideas de intencionalidad y responsabilidad. El sentimiento de culpa indica que ya hay una concepción individual de responsabilidad por el daño que ha ocasionado a través de acciones u omisiones. La culpa se reconoce porque produce remordimiento y arrepentimiento. Solamente se alivia mediante el perdón, y no con el ocultamiento, ni con el hecho de esconderse o desaparecer de la vista, como en el caso de la vergüenza. El origen del sentimiento de culpa es la conciencia moral que no se queda en paz hasta asegurar que se haya hecho justicia. Normalmente esta exigencia de justicia implica el sufrimiento de un castigo y la reparación del daño ocasionado. No hay escapatoria al sentimiento de culpa porque el juicio es interno, en cambio el sentimiento de vergüenza proviene del temor al rechazo del mundo externo y podría escaparse de éste con el hecho de desaparecer. Ambos sentimientos se presentan al mismo tiempo unidos a una falla del comportamiento ético.

Estos dos tipos de sentimientos pueden percibirse en Edipo, cuando se avergüenza por haber sido el agente de acciones reprobables, pero involuntarias; y al mismo tiempo se siente culpable y responsable de su ἀμαρτία, a pesar de haber actuado en la ignorancia, sin mala fe. El castigo que se impone puede interpretarse como una reacción de vergüenza, se saca los ojos para no sentir la mirada de los otros; pero su ceguera también puede entenderse como símbolo de una pena purificante que lo hace digno de piedad. Evidentemente, cuando maldice a su descendencia ya muestra un sentimiento de culpa, y

deseo de evitar el peso de su iniquidad sobre sus descendientes, porque habiéndolo querido o no, él es responsable de sus transgresiones. Al hacerlo condena a su stirpe a la desaparición, pues ya empieza a asociarse el infortunio a transgresiones del pasado personal o familiar, y no solamente al ἄτη o a la μοῖρα.

Si se percibe en la época clásica el incipiente sentido de responsabilidad individual en las acciones sin ser adjudicadas del todo al destino, ¿qué tanto puede hablarse de una cultura de la vergüenza en los tiempos heroicos? Williams (1993, p. 89) responde que no es tan simple esta distinción porque, aunque en la épica no se utiliza un término específico para expresar el sentimiento de culpa, esto no quiere decir que no lo hubiera, sino que más bien quedaba implícito en lo que se consideraba una acción vergonzosa. Este autor fundamenta su argumentación en varios pasajes homéricos que revelan acciones motivadas por el dolor interno debido al daño causado y el deseo de perdón y reparación<sup>14</sup>.

De cualquier manera, la fábula trágica no tiene como fin promover juicios de valor sobre lo bueno y lo malo de las acciones, sino conmover el alma respecto al conflicto de la responsabilidad del hombre ante un destino dictado por el pasado. Tampoco se juzga a los antepasados por sus acciones, el acento no está en el bien y el mal; sino en las limitaciones humanas y al poderoso designio de los dioses. El valor ético se conjuga con el valor práctico de la acción trágica (Nussbaum, 2001, p. 390 y ss.).

### **Los afectos en la tragedia**

Habiéndose desarrollado la tragedia a partir de los cantos épicos y los ditirambos de épocas anteriores, las emociones que los espectáculos despertaban en la audiencia fueron adquiriendo diferentes cualidades, pasando de la exaltación pasional de los rituales bulliciosos en honor a Dionisio, a la pena, la compasión, la alegría que provocaban las representaciones dramáticas en su forma madura. La tragedia adquirió un carácter más

---

<sup>14</sup> Cfr. Williams (1993), en el cuarto capítulo: “Vergüenza y autonomía”, muestra pasajes textuales de Homero, con diálogos que reflejan la combinación de sentimientos de vergüenza y culpa como resultado de las acciones.

serio que la comedia que causaba risa y diversión. Las obras dramáticas despertaban emociones más profundas y conmovían el ánimo de los espectadores, razón por la cual Aristóteles consideró superior el género de la tragedia que el de la comedia (*Poet.* 1448a 15).

En cuanto al contenido de la tragedia, el cúmulo de acontecimientos que definen el destino humano tenía el potencial de agitar las emociones de los espectadores mucho más intensamente que la epopeya. Este efecto de cimbrar al espectador se lograba mediante un recurso muy hábil, que consistía en transmitir ideas entremezcladas con situaciones que agitaban los sentimientos, a diferencia de la épica, en la cual el narrador se centraba en los sucesos interesantes que provocaban azoro, a la vez que admiración por las hazañas a los grandiosos héroes. Aristóteles (*Poet.*1462a) agrega que la tragedia por sí misma tenía un intenso efecto, pues además de los medios musicales y de espectáculo que eran en sí deleitables, estas obras aún sin la actuación, y sólo con su lectura, debían su poderoso efecto a su calidad artística.

La principal condición de la fábula trágica para Aristóteles era que cumpliera con el propósito de inspirar temor y compasión por el héroe, mediante una elaboración compleja, de tal modo que: *"... aun sin verlos, el que oiga el desarrollo de los hechos se horrorice y se compadezca por lo que acontece (Poet. 1453b 6)."*

Aristóteles entiende el temor como un cierto pesar o turbación, nacidos de la imagen de un mal inminente que no está en nuestras manos impedir (*Ret.* II 5.1. 1382a). Define la compasión (*Ret.* II. 8 1385b) como un pesar por los males destructivos y penosos que le suceden a quien no lo merece y que podría sucedernos a nosotros mismos o a alguno de nuestros allegados.

No es difícil provocar temor, pero para provocar compasión, sostiene Aristóteles (*Poet.* 1452b), es necesario que los personajes no sobresalgan ni por su virtud ni por su maldad, sino que su desgracia provenga de algún yerro trágico. Precisamente este fue el infortunio de Edipo, quien después de haber gozado de prestigio y felicidad, fue arrastrado por la fatalidad tras tropiezos insalvables que dieron como resultado los dos hechos más

reprobables de la humanidad: el parricidio y el incesto. Y, sin embargo, estos terribles actos fueron capaces de despertar en la audiencia no sólo horror, sino también compasión. Inclusive, hay que tener en cuenta que su hija Antígona no reprueba a su padre por sus crímenes, sino que siente por él piedad y cariño. En cambio, sí desprecia las acciones del antihéroe, el rey Creonte, quien sufre al final de la obra todo tipo de pérdidas y desgracias, sin que su dolor despertara compasión a su alrededor. Cuando al final lamenta las muertes que ha ocasionado por sus decisiones, responde el corifeo a su súplica de piedad:

No supliques ahora nada. Cuando la desgracia está marcada por el destino,  
no existe liberación posible para los mortales (*Ant.* 1338).

Estas dos situaciones opuestas son ejemplos muy claros del sentimiento trágico que explica Aristóteles tan detalladamente en su *Poética* (1452a - 1453b), en donde, además de los rasgos del héroe, analiza todas las situaciones que pueden causar compasión, así como las que son incapaces de conmover. Por ejemplo, la acción que pasa de la desdicha a la dicha, no tiene nada de trágico; y lo menos trágico de todo es que los malvados pasen del infortunio a la dicha. Pero la situación contraria en un hombre malvado tampoco provoca compasión, ya que si a éste le sobreviene la desgracia después de haber sido dichoso, la impresión que da es la de un hecho de justicia, en el que el infortunio es bien merecido, por tanto el malvado no es digno de compasión. Es por eso que la suerte de Creonte a nadie conmueve.

El efecto emocional de la tragedia ha sido explicado por Aristóteles como un fenómeno de *κάθαρσις*, mediante el cual, al despertarse la compasión y el temor, se logra la purgación o clarificación en el ánimo de la gente, y así vincula la vivencia dolorosa del espectador con el efecto curativo de la catarsis trágica.

Es, pues, la tragedia imitación de una acción esforzada y completa, de cierta amplitud, en lenguaje sazonado, separada cada una de las especies [de aderezos] en las distintas partes, actuando los personajes y no mediante

relato, y que mediante compasión y temor lleva a cabo la purgación de tales afecciones (*Poet.* 1449b 25) <sup>15</sup>.

La noción de catarsis fue transmitida por Platón y se remonta a Demócrito, consiste en conmover a los espectadores mediante emociones provocadas; tiene el sentido de purificación de las pasiones o afecciones del alma para curarla de sus aflicciones (*Poet.* Apéndice II). Además de su sentido de purificación o desahogo, Nussbaum (2001, p. 388) resalta el aspecto de clarificación, iluminación o *insight* que acompaña la catarsis. Esto significa que los sentimientos de los espectadores no solamente se desahogan al ser testigos de los sufrimientos del héroe, sino que tocan el espíritu humano de manera íntima, conducen al autoconocimiento, a la reflexión, en la que se unen los pensamientos y las reacciones emocionales que afloran ante situaciones conmovedoras. Exactamente esto es lo preponderante para Aristóteles, que la exaltación de los afectos en la tragedia es una vía de acceso a la interioridad humana a un nivel profundo en el que confluyen las más arraigadas creencias y valoraciones sobre lo que es preferible en la vida, porque en la tragedia siempre se presentan dilemas y conflictos para la conciencia individual y para la conducta de acuerdo a las normas de la *polis*.

Y así como los personajes ven ahora cada uno claramente el curso fatal de su propia vida, así en nosotros se enciende una luz nueva y el espíritu se restablece. Y así la catarsis es también clarificación y purificación; es el retorno del alma desde la incertidumbre a la certeza; del desconocimiento al conocimiento; de la oscuridad a la luz; desde la turbación al equilibrio (*Poet.* Apéndice I 30)

El efecto catártico se debe a que nos enfrenta a nuestros miedos y dolores; así, en la identificación con los personajes trágicos, se vuelven más tolerables, se aligera la impresión y la pena se reduce a un nivel que genera la compasión. El artificio del teatro consuela de la aflicción y tranquiliza cuando la representación de escenas terribles o indignantes resuena en el corazón de los espectadores al identificarse con los miedos y las injusticias que sufren

---

<sup>15</sup> Enseguida Aristóteles explica lo que entiende por “lenguaje sazonado” y por “aderezos”. El primer término lo emplea para referirse al ritmo y armonía de la expresión verbal; y el de “especies” o “aderezos”, para señalar la alternancia entre versos y cantos en las diferentes partes de la tragedia (*Poet.* 1149b 30).

los personajes. La finalidad principal de la tragedia es la liberación de estos sentimientos, que podrían causar muchas adversidades en la vida (*Poet.* 1462b 3-19). La sensación después de la catarsis es placentera, de alivio y liberación en la terrible espera de la catástrofe.

Conforme a las consideraciones expuestas, la κάθαρσις implica dos procesos en su forma más completa, pero no necesariamente los comprende a los dos. Por un lado, es el afloramiento de las emociones que, en la identificación con la trama trágica alivian el pesar individual; y el segundo momento es la clarificación que contribuye a la autocomprensión humana, como Aristóteles lo dice, precisamente mediante la exploración de lo que es temible o digno de compasión.

Existe una diferencia en el sentido que Platón y Aristóteles le dan al término κάθαρσις, pues en la interpretación de Nussbaum (2001, p. 388-391) Platón utiliza la palabra en referencia al proceso de clarificación o iluminación del intelecto que sólo se consigue cuando los afectos no perturban la razón. El resultado de este proceso es el καθαρός, lo que se logra conocer cuando el alma traspasa los estorbos que nublan la mirada y accede al verdadero conocimiento; un conocimiento acertado o verdadero. En el *Fedón*, Platón argumenta a favor de la claridad del alma para acceder a la verdad cuando se libera de los engaños del cuerpo:

... y reflexiona (*el alma*), sin duda, de manera óptima, cuando no la perturba ninguna de esas cosas, ni el oído ni la vista, ni dolor ni placer alguno, sino que ella se encuentra al máximo en sí misma, mandando de paseo al cuerpo, y, sin comunicarse ni adherirse a él, tiende hacia lo existente (*Fedón* 65 c).

Acaso lo verdadero, en realidad sea una cierta purificación de todos esos sentimientos y también la moderación y la justicia y la valentía, y que la misma sabiduría sea un rito purificador (*Fedón* 69 c).

Para Aristóteles, por el contrario, al avivar los sentimientos de compasión y temor, se ilumina la razón y se propician las virtudes de misericordia y valentía para la resolución de conflictos ético-políticos, y para la erradicación de vicios de los ánimos de los ciudadanos,

de modo que las pasiones pueden llegar a transformarse en disposiciones virtuosas. Aristóteles (*Ret.* II 5 1382b; *Poet.* 6, 1149b) considera que los sentimientos de compasión y temor pueden sacudir la conciencia, en el sentido de que, ante una situación que provoca miedo, el espectador intuye que las desgracias presenciadas podrían acaecerle a él o a los suyos. Entonces mediante un aprendizaje vicario, el temor lo conduce a apartarse de alguna conducta desviada, semejante a la que provocó el infortunio del héroe.

El efecto catártico también repercute en el estado de ánimo, pues ayuda a quitar la tristeza del alma, ya que cuando los hombres tristes presencian situaciones dignas de compasión, se identifican emocionalmente con los acontecimientos, y en este proceso sus propias aflicciones se ven aliviadas.

Finalmente, el mensaje trágico, dice Vernant (1988, p. 112) se hace comprensible al espectador en cuanto puede dejar atrás sus certezas y se da cuenta de la ambigüedad de las palabras, de los significados y de la condición humana. A través del espectáculo el espectador llega a reconocer que el conflicto es parte de la naturaleza del universo y adquiere una conciencia trágica<sup>16</sup>.

### **Sófocles en el mundo de la tragedia (496–406 a.C.)**

Sófocles fue un ateniense comprometido en la política democrática, nació en Colono, en el año 496 a. C., y siempre vivió en territorio ático, a diferencia de Esquilo y Eurípides, comenta Lida (Apéndice en Sófocles, 2014). Su vida abarcó casi todo el siglo V, el siglo de la tragedia. Murió en 406 a. C.

Provenía de una familia de buena posición y prestigio; su padre tenía un cargo honorífico en la fabricación de armas, y estaba familiarizado con la aristocracia ateniense, por lo que desde joven Sófocles tuvo una educación esmerada. Demostró habilidades físicas y

---

<sup>16</sup> Texto original: “The tragic message becomes intelligible to him to the extent that, abandoning his former certainty and limitations, he becomes aware of the ambiguity of words, of meanings, and of the human condition. Recognizing that it is the nature of the universe to be in conflict, and accepting a problematical view of the world, the spectator himself, through the spectacle, acquires a tragic consciousness”.

artísticas. Desde los diecisiete años dirigió la coreografía y los himnos que celebraban la victoria griega sobre los persas en la batalla de Salamina, en 480 a. C. Venció veinticuatro veces en certámenes clásicos literarios, obteniendo siempre el primero o segundo premios.

Tuvo cargos públicos de importancia, fue general en la guerra contra la isla de Samos en 440, junto a Pericles. Se dice que ese cargo lo obtuvo como recompensa por el éxito de su *Antígona*. Recibió la confianza de los atenienses y tuvo varios cargos públicos de responsabilidad, como el de tesorero. En 413, a los 83 años, fue electo miembro del Consejo Supremo de los Diez Probulos, responsable en la dirección de las aspiraciones oligárquicas (Bergua, 2000)<sup>17</sup>.

En 406 a. C. Eurípides murió y Sófocles le ofreció un homenaje público, y también él, poco después murió. Fue un año antes de la derrota de Egospótamo, batalla que marcó el desastre de Atenas.

Del centenar de obras que se calcula que escribió (Lida, en Sófocles, 2014) se conservan siete de sus tragedias: tres pertenecientes al ciclo tebano: *Antígona*, *Edipo rey*, *Edipo en Colono*; una perteneciente al ciclo de los átridas: *Electra*; y las otras tres son *Áyax*, *Filoctetes*, y *Las traquinias*.

Lo característico de la tragedia de Sófocles es que en su estructura desplaza la atención del coro al personaje, como muestra de ello, basta atender al título que dio a la mayoría de sus obras: *Edipo*, *Antígona*, *Ayax*, *Electra*, que llevan el nombre del personaje principal, al cual le confiere individualidad en alto grado. Esquilo, aun con la mirada en la colectividad y no en los individuos, titula sus obras centrado en el coro: *Las bacantes*, *Las suplicantes*, *Las fenicias*, etc.

Esquilo presenta la trama de sus obras en trilogías que despliegan el conflicto que abarca a todo el linaje a lo largo de sus generaciones. Sófocles se fija en el infortunio de sus héroes, trasmite el drama que viven a través de distintos momentos y situaciones. Enriquece en cada obra el retrato de sus personajes y permite que sean observados desde diferentes

---

<sup>17</sup> En la Introducción a las tragedias completas de Sófocles, editorial Gredos.

perspectivas, pero no une sus obras como trilogías. Pudiera compararse con un lienzo que puede observarse desde diferentes ángulos.

El tema de la teodicea, fundamental en Esquilo, pasó a un segundo término en Sófocles, quien presentó en sus argumentos los dilemas de las acciones humanas, tocó la sensibilidad en cuanto a la imposibilidad de evitar el dolor y enalteció las virtudes como una vía para acceder a la excelencia. ἀρετή es una palabra que designaba la perfección que las personas alcanzaban al afinar sus habilidades y ejercer sus actividades de manera óptima, lo cual era digno de admiración en la *polis*. Destacaron como cualidades ligadas a la ἀρετή: la amistad, la valentía, el autodominio, la sabiduría y la justicia. El enfoque de Sófocles siempre persiguió la motivación de la conducta desde el interior de la psique, en el raciocinio y en el sentir. Sus obras conjugan los ideales de armonía estética y de integridad moral para sosegar el espíritu y contener el desenfreno de las pasiones, como la raíz de todos los males (Bergua, 2000).

El diálogo fue preponderante por encima del coro, y constituyó un recurso muy eficaz de Sófocles para comunicar las dificultades internas que enfrentan los seres humanos en su aspiración a mantener una conducta digna, acorde a las normas que rigen a la sociedad. El retrato de los personajes es muy cuidadoso, los dota de cualidades definidas que les dan un carácter bien marcado. Se trata de personajes pasionales, que sienten y transmiten intensos afectos de amor, indignación, temor y dolor. A pesar de ello, pocas veces sus actos son desmedidos, y en estas situaciones –la más severa seguramente es la automutilación de Edipo– la escena tiene el fin de reproducir el horror de la acción y mover a la piedad, lo cual, como se ha dicho, es el fin primordial de la tragedia.

Con la viva definición de sus personajes y el uso del diálogo, Sófocles dio cabida al pensamiento crítico de la audiencia, que se nutría al mismo tiempo de la argumentación lógica de los actores trágicos ante las encrucijadas que enfrentan, la deliberación sobre las causas y alcances de sus acciones, las reflexiones sobre su destino y la incertidumbre sobre su fortuna o desventura. Por otro lado, Sófocles presentaba ante el público la lejanía de los dioses respecto a la realidad de los mortales, quienes se topan una y otra vez con la adversidad, sufren males indecibles sin encontrar ayuda del Olimpo.

La obra de Sófocles -un siglo antes de Aristóteles- había expuesto las contradicciones de una conciencia social escindida entre la obediencia a los preceptos tradicionales en torno a las leyes de la *polis* y las creencias religiosas por un lado; y por el otro, el cuestionamiento de nociones fundamentales, como las de justicia, libertad y responsabilidad personal. Un claro ejemplo de lo anterior es la tragedia de *Antígona*, que precisamente expone ante el espectador una serie de disyuntivas que no quedan resueltas. La tragedia sofoclea radica esencialmente en la contradicción irresoluble entre el peso del destino que acarrea a sus héroes un enorme sufrimiento y muertes, y la imposibilidad de revertir el daño y hacer justicia a quienes son víctimas de los desacatos o flaquezas de sus antepasados.

La idea del peso que recae a través de generaciones debido a trasgresiones graves ya estaba en el pensamiento griego desde antes de Sófocles, el concepto de *μίασμα*, que como referí antes, asocia una causa pretérita –como un crimen- con la polución del presente. Sófocles retoma este enigma de la justicia moral y lo desarrolla en las fábulas de sus tragedias. El *μίασμα* que recorre las sucesivas generaciones en la estirpe de los Labdácidas proviene, como se verá en el capítulo quinto, de graves faltas sin purgar y de intentos fallidos de burlar los designios de los dioses.

Los griegos no creían que los sufrimientos humanos provinieran de meros caprichos divinos. La voz de los oráculos era la expresión de un imperativo de justicia por parte de alguna de las divinidades. En la tragedia, el designio de Edipo fue interpretado como la exigencia de Hera de castigar debidamente el crimen de Layo, y su ilícito amor por Crisipo<sup>18</sup>, que no había sido purgado por los tebanos, como lo expresa el oráculo a Layo:

Layo, hijo de Lábdaco, suplicas una próspera descendencia de hijos. Te daré el hijo que deseas. Pero está decretado que dejes la vida a manos de tu hijo. Así lo consintió Zeus Crónida, accediendo a las funestas maldiciones de Pélope cuyo hijo querido raptaste (Sófocles, 2000, Introd. p. 137)

Los sacrificios de Edipo no bastaron para la purificación del *μίασμα* derivado de las faltas pasadas. Edipo fue culpable de parricidio e incesto; al mismo tiempo fue víctima del *δαίμων*, que no dejaría impunes los crímenes de sus ancestros y al final fue el *φαρμακός*, que pagó

---

<sup>18</sup> Estos antecedentes del castigo de los dioses a Edipo los presento en el capítulo tercero de este trabajo.

la condena que provenía de generaciones atrás. La gravedad de las afrentas cometidas por Edipo, sin embargo, no fueron subsanadas con sus padecimientos. Antígona fue quien terminó de purgar los actos de su padre y con ello se alcanza la purificación de Tebas.

En Sófocles coexisten dos puntos de vista sobre la responsabilidad de los hombres en sus yerros (Vernant y Vidal, 1988), por un lado, se percibe la idea de que la penalidad de las acciones funestas, se transmite inexorablemente de generación en generación y se manifiesta como un enajenamiento mental o ἄτη. Al mismo tiempo, señalan estos autores, se empieza a delinear el concepto de culpabilidad derivado de la acción voluntaria y deliberada, sin imposición alguna. Así actúa Antígona, totalmente consciente de la consecuencia de sus decisiones, lamenta su legado, pero lo cumple. Cuando ya está decidida su suerte y se acerca su fin, el coro lamenta que ella tenga que pagar por errores pasados: *“Estás vengando alguna prueba paterna”* (Ant. 855). Antígona lo sabe y lo acata.

Steiner (1990, p. 22) observa que el drama de *Antígona* versa sobre las medidas políticas impuestas al espíritu privado, y se adentra en la urdimbre de lo íntimo y lo público y descubre la inevitable violencia que el cambio político y social acarrea a la interioridad del ser.

En el siguiente capítulo expondré en concreto el tema del personaje de Antígona, tanto en la tragedia de Sófocles, como en el mito que se narra en diferentes textos literarios.

## CAPÍTULO 3

### ¿Quién es Antígona?

...la luz que ilumina los procesos de la acción, y por tanto todos los procesos históricos, sólo aparece en su final, frecuentemente cuando han muerto todos los participantes (Hannah Arendt, *La condición humana*, p.254).

Personajes míticos como Antígona se remontan a un pasado arcaico, desde el cual se han tejido leyendas junto con hechos históricos poco diáfanos, entremezclados a través del tiempo con mitos de simbolismo recóndito. En este capítulo presentaré la genealogía de Antígona con base en los textos históricos y literarios que hacen mención de ella, en tres sentidos: como mito que representa el devenir de una familia a través de generaciones; como personaje trágico con un significado ético y político; y como personificación de las virtudes que Sófocles resalta en este personaje heroico femenino.

Como todo mito, el de Antígona refleja los cuestionamientos de la sociedad donde se gestó, aunque su contenido tiene resonancia en las culturas que lo conservan, modificándolo en alguna medida de acuerdo a los aspectos más relevantes en cada momento histórico. Así el mito se adapta y se va alterando al pasar verbalmente de una generación a otra. La tragedia de *Antígona* en la obra de Sófocles surge de narraciones ancestrales que ya mencionaban a la familia de Edipo, y fueron retomadas por Homero, y aunque Antígona no es nombrada en la *Ilíada* y la *Odisea*, sí lo son sus padres y personajes de la dinastía de los Labdácidas, a la que Antígona pertenece, en una sucesión de reyes tebanos.

Los relatos legendarios y mitos sobre la dinastía real tebana se encuentran en textos históricos y mitológicos; en la obra histórica de Heródoto; en la *Biblioteca mitológica* de Apolodoro; en la *Teogonía* de Hesíodo; y en los textos que forman el *Ciclo tebano*. Luego, en el siglo V a. C., los tres dramaturgos, Esquilo, Sófocles y Eurípides, retomaron el mito de Edipo y su linaje, cada uno de ellos le dio un enfoque particular en sus obras, y Sófocles dedicó tres tragedias al tema de Edipo y su culminación con *Antígona*. En el siglo II a. C., el

escritor Pausanias, en su *Descripción de Grecia*, reunió historias legendarias sobre sucesos que coinciden con otros textos relacionados con la dinastía de los Labdácidas.

Los mitos, como creaciones históricas que van modificándose a lo largo del tiempo, reflejan las creencias, sentimientos y pensamientos de cada período que transitan. Por tanto, la adaptación del mito a la tragedia, y en este caso, el de Antígona y su dinastía, fue producto del momento histórico del siglo V a. C., pero reunió en su trama aspectos de una y otra fuente que lograron transmitir ideas y cuestionamientos acerca del comportamiento humano y social, como se asentó en el capítulo anterior. En los siguientes párrafos presentaré las peculiaridades que fueron configurando a los personajes que rodean a Antígona desde los primeros testimonios que han llegado hasta hoy. Naturalmente, como señala Bernabé (1999, p. 39), muchos de los rasgos de la familia y la sucesión de los hechos fueron evolucionando hasta alcanzar la complejidad y profundidad de la tragedia de Sófocles.

### **Precursores literarios**

Los primeros testimonios conservados sobre Edipo y su familia provienen de Homero, fueron escritos en el siglo VIII a. C., aunque remiten a acontecimientos ocurridos en el siglo XII a. C. Siguiendo a Bauzá (2011) en su recuento de antecedentes literarios de Edipo, parece que las primeras referencias se remontan a la *Ilíada*, en donde Homero alude brevemente a la muerte de Edipo (canto XXIII: 676). Eteocles y Polinices son nombrados como dos guerreros en el canto IV: 370-400, aunque sin referencia a que hubieran sido hijos de Edipo:

Estuvo en Micenas, no para guerrear, sino como huésped, junto con el divino Polinices, cuando ambos reclutaban tropas para dirigirse contra los sagrados muros de Tebas.

Y más adelante se hace mención de Eteocles como alguien poderoso:

En el palacio del fuerte Eteocles, encontrábase muchos cadmeos reunidos en banquete...

En la *Odisea*, (Canto XI: 271-280) Homero se refiere al drama de Edipo y Epicasta<sup>19</sup> (después llamada Yocasta).

<sup>271</sup> Vi también a la madre de Edipo, la bella Epicasta, que cometió sin querer una gran falta, casándose con su hijo: pues éste, luego de matar a su propio padre la tomó por esposa. No tardaron los dioses en revelar a los hombres lo que había ocurrido: y, con todo, Edipo, si bien tuvo sus contratiempos, siguió reinando sobre los cadmeos en la agradable Tebas, por los perniciosos designios de las deidades; mas ella, abrumada por el dolor, fuese a la morada de Hades, de sólidas puertas, atando un lazo al elevado techo, y dejóle tantos dolores como causan las Erinias de una madre.

Heródoto (1989) en la *Historia* (Libro V. 59-61) registra a Edipo como hijo de Layo, nieto de Lábdaco, bisnieto de Polidoro y tataranieto de Cadmo. También relata escenas en las que aparecen Eteocles y Polinices, pero sin relación uno con el otro. Sin embargo, es interesante que refiere a unos gemelos que serían hijos de la tataranieta de Polinices, que pelean uno con el otro por la sucesión del reinado (Libro VI, 52). A pesar de los registros históricos de la guerra de los argivos por el reino de Tebas, y de la participación de Eteocles y Polinices en las batallas, su asociación con el mito edípico fue conformándose con base en la serie de relatos y leyendas que se transmitieron en gran parte de forma oral (Bauzá, 2011).

El llamado *Ciclo tebano* es el compendio de escasos fragmentos rescatados de tres poemas épicos de la época arcaica: la *Edipodia*, la *Tebaida* y los *Epígonos*<sup>20</sup>. Cada uno de ellos relata episodios de la estirpe de Edipo y la cadena de maldiciones que traspasó generaciones, originadas en crímenes que exigían expiación y castigo. Los dioses, particularmente Júpiter, Hera y Apolo, no quedarían satisfechos hasta no lograr justicia plena por faltas tan graves

---

<sup>19</sup> La palabra *Epikáste* es la forma con que los aedos jonios designaron a la madre-esposa de Edipo (Bauzá, 2011, p. 9). *Káste* (κάστη) remite a nombres de mujeres –vgr. *Medikáste*, *Polykáste*, *Pankáste*...– significa ‘la famosa, la que se destaca’. En cuanto a *lokáste*, el prefijo *io*, como una simplificación del micénico *iós* que significa hijo. Yocasta significaría “la famosa por su hijo” que es la forma usada por los griegos continentales, frente a la variante *Epikáste* de los griegos jonios; por tanto, ambos nombres se referirían a una misma persona.

<sup>20</sup> Alberto Bernabé (2011) presenta una recopilación de fragmentos de testimonios de índole diversa que dan cuenta de la tradición épica que constituye el “ciclo tebano”, llamado así porque se refiere a diferentes episodios de la guerra de Tebas. No obstante, los fragmentos rescatados aluden todos a la dinastía de los Labdácidas.

de los Labdácidas, como el parricidio, el filicidio, el incesto, el fratricidio. Solamente la extinción de la estirpe fue capaz de liberar a Tebas de sus males.

Se calcula que la *Edipodia* fue escrita en el siglo VIII a. C., y sería contemporánea de los poemas homéricos, se le atribuye a un poeta lacedemonio, llamado Cinetón (Bernabé, 1999, p. 40). Lo poco que se ha rescatado de la *Edipodia*, refiere las calamidades que infligía la Esfinge a sus víctimas, y entre éstas, la aniquilación de Hemón, hijo de Creonte. Otro fragmento hace referencia al parricidio de Edipo y a su casamiento con una segunda mujer, llamada Euriganea, que sería la madre de sus cuatro hijos. En estos escritos el incesto con Yocasta no habría tenido lugar, como se da por hecho en la *Tebaida* y en las tragedias.

La *Tebaida* también se remonta al siglo VIII a. C., y no se conoce su autoría. La *Tabula Borgiana*<sup>21</sup> no aporta información, pues se ha perdido precisamente la parte en la que aparecía el nombre del autor; sólo indica que su origen es Mileto (Bernabé, 1999, p. 58) y que tenía seis mil seiscientos versos. Llama la atención que los dos fragmentos más extensos que se han conservado (fr. 2 y 3) refieren las dos maldiciones de Edipo a sus hijos y no el tema central de la saga, que era la guerra de Argos. La primera de las maldiciones (fr. 2) se originó por la sublevación de Polinices, al poner ante Edipo la copa que perteneció a su padre, Layo. Este hecho le pareció a Edipo una afrenta por echarle en cara el parricidio que había cometido:

Entonces el héroe del linaje de Zeus, el rubio Polinices, puso primero ante Edipo una hermosa mesa de plata, la de Cadmo, el de divina sabiduría. Mas luego llenó de dulce vino una hermosa copa de oro. Pero cuando éste reconoció, puestos ante él, los preciosos presentes de honor de su propio padre, una gran aflicción se apoderó de su ánimo, y al punto en presencia de sus hijos los maldijo con terribles imprecaciones (y no se le ocultó a la Erinis de los dioses): **¡Que no se distribuyeran el patrimonio en amigable hermandad, sino que por siempre entre ambos hubiera guerras y combates!** (Ateneo, 465e, citado por Bernabé, 1999, p. 67. Subrayado mío)<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Inscripción romana escrita en griego que contiene una lista de poemas épicos.

<sup>22</sup> Ateneo fue un poeta que vivió en Roma en el siglo III de nuestra era. Nació en Naucratis, colonia griega en Egipto. Se sabe muy poco de él, pero aún se conserva parte de su obra de recopilación sobre el mundo antiguo.

La segunda maldición se originó en la indignación que causó a Edipo que Eteocles y Polinices, quienes tenían por costumbre enviarle como parte de cada víctima, un brazuelo, en una ocasión le enviaron un anca. Edipo interpretó el hecho como un menosprecio por parte de sus hijos y una rebelión contra su autoridad. Esta vez los maldijo con morir uno a manos del otro, maldición que fue cumplida con la muerte de sus hijos (Bernabé, 1999, p.67):

Quando reparó en el anca, la tiró por tierra y dijo estas palabras:

—¡Ay de mí! ¡Mis hijos, por injuriarme, me enviaron esto! Imprecó a Zeus soberano y a los demás inmortales, para que ambos bajaran a lo profundo del Hades por obra de las manos del otro (Escolio L. a Sófocles, *Edipo Rey* 1375)

En el siglo I d. C. el poeta Publio Estacio escribió un poema llamado igualmente, *Tebaida*, inspirado en el argumento del ciclo tebano de la era arcaica. Este texto trata principalmente de la guerra y el fratricidio entre los hijos de Edipo. El libro primero de la *Tebaida* de Estacio (2003), presenta a Edipo en una cueva después de haberse sacado los ojos al saber que mató a Layo su padre y se casó con su madre. Este es el argumento del primer libro de este texto:

Edipo, rey de Tebas, habiéndose sacado los ojos y retirado a vivir en una cueva del monte Citerón en pena de haber muerto a su padre Layo, sin conocerle, y casándose con su madre, llamada Yocasta, de quien tuvo dos hijos, Eteocles y Polinices, sintiéndose el rey despreciado de ellos y excluido del reino, invoca a Tesifonte, Furia del Infierno, contra ellos, y maldícelos como a generación incestuosa. La Furia siembra discordia entre los dos hermanos, y acuerdan de reinar por suertes cada uno un año. Cupo la primera a Eteocles, y sale Polinices desterrado de Tebas. Júpiter junta concilio de dioses, y determinando destruir a Tebas y a Argos, manda a Mercurio que baje al Infierno por el alma de Layo, padre de Edipo, para que incite a Eteocles que, pasado el año, no permita que le suceda Polinices en la vez de reinar.

El poema narra episodios de la guerra de los siete argivos contra Tebas. Mientras los hombres se traban en lucha, el papel de las mujeres es el de pacificadoras, en el libro VII aparece en escena Yocasta junto con sus dos hijas tratando de aplacar a los guerreros:

(Yocasta) tal allegó del campo a los umbrales,  
de sus dos bellas hijas rodeada,  
que, aunque de edad mejores, su belleza  
se ve afligida con igual tristeza. (*La Tebaida*, libro VII: 1165)

El libro XI relata la muerte de los hermanos en el campo de batalla, al que asiste su padre Edipo, guiado por Antígona. Yocasta e Ismene se suicidan con una espada, mientras Edipo llora por sus hijos y así lamenta sus errores y el destino que acaba con los suyos. Los versos que presento a continuación reúnen en las palabras de Edipo el conflicto central que será el tema de las tragedias sobre el ciclo tebano (*Tebaida*, libro XI: 1275-1305):

Vencido has, Piedad, a mi dureza,  
pues ves que con dolor sollozo y gimo.  
Vencido me has también, Naturaleza,  
que el tierno amor de padre al fin estimo.  
Ya de mis secos ojos con ternura  
lágrimas vierto, y con piedad arrimo  
la injusta mano, causa de sus males,  
a enjugar de los ojos los caudales.  
No tuve culpa yo, que fue forzoso  
quejarme a voces del nefando hecho;  
y mi lengua movió furor rabioso  
y Erinis fiera, que se entró en mi pecho;  
el padre muerto, el lecho incestuoso,  
la sucesión maldita, el reino estrecho,  
y mis ojos caídos y sangrientos  
movieron de mi lengua los acentos.  
Y juro por Plutón, de luz escaso,  
y la inocente hija que me guía,  
y por la oscura ceguera que paso  
(que fueron dulces ojos algún día),  
que no me acusa nada en este caso.  
Así, con digna muerte, el alma mía

a Layo vea en la infernal morada  
y no huya de mí su sombra airada.  
¿Qué abrazos son aquestos entre hermanos?  
¿Qué heridas las que toco en vuestro pecho?

Como se advierte en esta larga cita, el poema habla de todos los hechos que recupera la tragedia. Edipo, que se había entregado a Tesifone, Furia del infierno, y en su ímpetu colérico había maldecido a sus hijos, se acerca después a la diosa Piedad en busca de consuelo. Arrepentido por haberse dejado llevar por sus pasiones, expresa en este poema su pena por lo que ocasionó al haber estado fuera de sí.

En este mismo libro se narra la desobediencia de Antígona. Creonte ordena que no se dé sepultura a los argivos, incluido Polinices y condena a Edipo al destierro. Antígona aparece como fiel y cariñosa aliada de su padre, aplaca al rey y logra que les conceda vivir en el monte Citerón. Pero no está dispuesta a dejar el cadáver de Polinices a las aves de rapiña y desatendiendo la orden del rey, lo deposita en la misma hoguera donde se consumía el cuerpo de Eteocles. Por esta causa es condenada por Creonte y rescatada por Teseo, que al final, después de matar a Creonte, es nombrado rey de Tebas.

El papel de Antígona desde los primeros testimonios que la nombran es relevante en dos sentidos, primero como fiel guía y compañera de su padre al quedar ciego y en el destierro; segundo, como conciliadora entre sus hermanos a fin de evitar que se cumpliera el destino. Su papel estelar, sin embargo, es su decisión de honrar a sus hermanos y darle una digna sepultura a Polinices. Estos versos revelan la clara simpatía que provoca entre la población la causa de Antígona y el pesar por el injusto castigo.

Ya en aquesta sazón Creonte había mandado  
ejecutar la injusta pena  
de degollar a Antígone y Argía,  
y atadas las llevaban en cadena.  
Alegres ambas, cada cual tenía  
de ambición de morir el alma llena (*La Tebaida*, libro XII: 191 (1520-1525)).

La última parte del ciclo tebano es la de *Epígonos*, que se ha datado en el siglo VIII a. C., tampoco hay certeza sobre su autoría, pero supone un conocimiento de la *Tebaida* y del éxito que tuvo, porque la trama continúa con la campaña de los argivos en la siguiente generación para apoderarse del reino de Tebas. Los protagonistas son los hijos de Polinices y Eteocles. Esta expedición también es relatada por Heródoto y menciona a Laodamante, “hijo de Eteocles, que mandaba solo entre los Cadmeos” (Libro V, 61). El hijo de Polinices, Tersandro, es mencionado por Heródoto pero en una generación muy anterior:

En aquella misma sazón salió de Lacedemonia para hacer un nuevo establecimiento un hombre principal llamado Teras, hijo de Autesion, nieto de Tisameo, biznieto de Tersandro, y tercer nieto de Polinices (Libro IV, 147).

En estos textos la atención se centra en la batalla y en los fragmentos recuperados no figura su ascendencia. Solo baste decir que estos son los testimonios del ciclo tebano que hacen referencia a los miembros de la familia de Antígona, aunque en los diferentes textos anteriores no necesariamente haya entre ellos lazo de parentesco.

### **Antecedentes míticos**

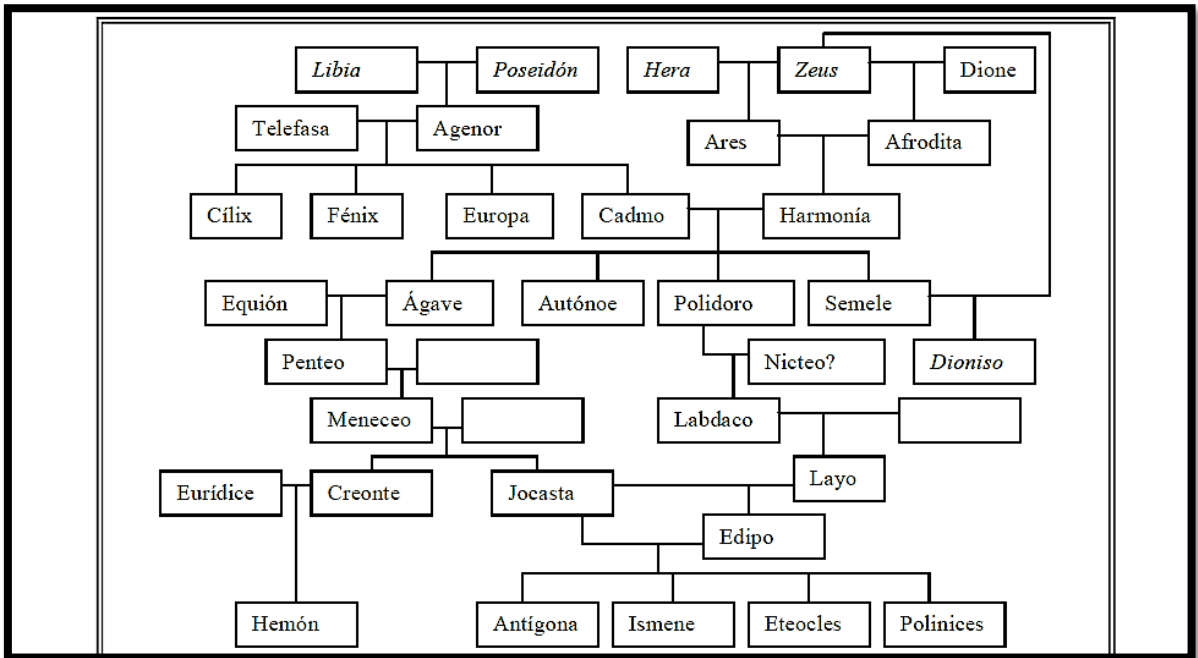
Reuniendo las distintas referencias de relatos legendarios, históricos y míticos se puede seguir el trayecto del ciclo tebano, que da inicio en la Tebas micénica de 1300 a.C., cuando Cadmo, hijo del rey Agenor de Tiro fue enviado por su padre en busca de su hermana Europa que había sido raptada por Zeus. Debido a la advertencia de Agenor en cuanto a que no podría regresar si no traían consigo a su hermana, Cadmo se estableció en Tebas al no haber encontrado a su hermana Europa. Ahí reinó junto a su esposa Harmonía, hija de Afrodita y Ares (Apolodoro, 3,4,2)<sup>23</sup>. Sus hijos fueron Equión, Ágave, Autónoe, Polidoro y Sémele, pero el sucesor no fue ninguno de sus hijos, sino Penteo, hijo de Ágave.

El siguiente diagrama muestra un intento de reconstrucción de la genealogía de los Labdácidas, a partir de los textos clásicos como el del libro tercero de Apolodoro (1985) y

---

<sup>23</sup> La *Biblioteca* de Apolodoro consultada en inglés en Perseus: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Apollod> En español, edición de Gredos, 1985.

Pausanias (1918), aunque, naturalmente, tratándose de mitos, hay variaciones entre una y otra fuente:



Dinastía de los Labdácidas. Fuente: <http://nevada.ual.es/fgriega/PDF/TEATRO6.pdf>

El destino de Penteo como primer heredero del trono fue terrible, pues murió descuartizado a manos de las bacantes, dirigidas por su madre, Ágave. Apolodoro (3,5,2) describe los rituales dionisiacos en los que participaban las mujeres entregadas al culto de Dionisio en festivales orgiásticos desenfrenados. Eurípides en las *Bacantes* escenifica los hechos que constan también en la *Biblioteca* de Apolodoro.

Sucedió que Dionisio desató su furia contra Penteo porque Cadmo le dio preferencia como heredero al trono de Tebas y porque los cadmeos no reconocían su carácter de divinidad por ser hijo de Zeus. Dionisio no podía aceptar el ultraje de un mortal, que además no respetaba el culto que se le rendía, de modo que urdió una serie de patrañas para que las bacantes mataran a Penteo en uno de los festines y así expresa su indignación:

Cadmo ha entregado su dominio y su poder real a Penteo, hijo de su hija. Éste combate contra los dioses al oponérseme, de sus libaciones me excluye y no me menciona jamás en sus rezos. Por esa razón voy a demostrarle que soy, desde mi nacimiento, un dios, a él y a los tebanos todos” (Eurípides, *Bac.* 45).

Penteo mantuvo su oposición a Dionisio y a las aberraciones que animaba en los festines báquicos. Persiguió a las bacanales, a pesar de las advertencias de no desafiar a los dioses. Esta fue la causa de su cruel muerte a manos de su madre, poseída por Dionisio durante las fiestas rituales. Apolodoro (3, 2) relata la muerte de Penteo de manera muy parecida a las escenas que presenta Eurípides:

Después de recorrer Tracia y toda la tierra índica, donde erigió estelas, llegó a Tebas (Dionisio) y obligó a las mujeres a abandonar sus casas y a entregarse al delirio báquico en el Citerón. Penteo, hijo de Ágave y Equión, heredero del reino de Cadmo, intentó impedirlo y, yendo al Citerón para observar a las Bacantes, fue desmembrado por su madre Ágave que en un raptó de locura lo confundió con una fiera.

Ágave, sin embargo, no fue culpada por eso, ya que sus actos se consideraron fruto de la posesión de Dionisio sobre ella, al haber perdido el sentido en el delirio de la embriaguez.

A Penteo le sucedió al trono su tío Polidoro y a este último le sucedió su hijo Lábdaco. El episodio de su breve reinado se encuentra en Apolodoro (3, 5, 1) y también es mencionado por Pausanias<sup>24</sup> (9, 5,4). Ambos dan a entender que tanto Polidoro como Lábdaco murieron a manos de las bacantes de igual manera, por su oposición a los ritos orgiásticos, pero no hay un relato de su muerte:

Polidoro... Que llegó a ser rey de Tebas se casó con Nictaide; hija de Nictéo, hijo de Ctonio, y engendró a Lábdaco; éste pereció poco después que Penteo por ser tan obstinado como él, dejando un hijo de un año de edad, Layo, durante cuya infancia reinó Lico, hermano de Nictéo (Apolodoro: 3,5,1).

Layo -el hijo de Lábdaco- era aún muy pequeño para reinar cuando murió su padre. Mientras adquiría la suficiente edad para gobernar, ocuparon el trono antes que él: Nictéo, suegro de Lábdaco, Lico, y Anfión. Durante este tiempo Layo fue enviado fuera de Tebas. Pélope, rey de Pisa, le dio refugio en el palacio real, y ahí creció en medio de su corte como

---

<sup>24</sup> Pausanias. Pausanias Description of Greece. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1918. Consultado en Perseus: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0160%3Abook%3D9%3Achapter%3D5%3Asection%3D4>

preceptor de Crisipo. Pero Layo cometió un delito muy grave que permaneció en la memoria y mereció la maldición de Pélope y el castigo de Hera. Layo sedujo a Crisipo, lo violó y lo raptó, provocando tal vergüenza en el joven que se dio muerte con su espada (Apolodoro, 3.5.5).

Ahora bien, sucedió que Layo, cuando lo desterraron de Tebas, fue recibido hospitalariamente por Pélope en Pisa, pero se enamoró de Crisipo, a quien enseñó el arte del auriga; y tan pronto como se anuló la condena al destierro retiró al niño en su carro de los Juegos Nemeos y lo llevó a Tebas como su amante. Algunos dicen que Crisipo se mató de vergüenza (Graves, 1985, 110).

La trasgresión de Layo no quedaría impune, atrajo el infortunio para él y para su descendencia. Al subir al trono y casarse con Yocasta, el oráculo lo había prevenido sobre el peligro que corría si tenía hijos, pues estaba destinado a ser asesinado por su hijo. Esta fue la maldición que recibió por la afrenta de pederastia.

Yocasta relata que, a pesar de las advertencias derivadas de su vergonzoso comportamiento, Layo se empeñó en tener descendencia:

Layo me toma por mujer. Y cuando, tras largo tiempo de matrimonio, al encontrarse sin hijos en nuestro palacio, va a interrogar a Febo y a pedirle la compañía de hijos varones para nuestro hogar, el dios le respondió: «¡Oh, soberano de Tebas de buenos caballos, no siembres el surco de hijos a despecho de los dioses! Porque, si engendras un hijo, el que nazca te matará, y toda tu familia se cubrirá de sangre (*Fen.* 13-20)

La declaración de Yocasta en *Fenicias* (20-25), da cuenta de los hechos que sucedieron después de haber sido forzada por Layo para engendrar. Una vez que nació el niño, Layo, consciente de su falta y temeroso de que la profecía se cumpliera, entregó el recién nacido a unos pastores para que lo expusieran en el monte Citerón, después de atravesarle los talones con punzones de hierro. El niño fue encontrado por Peribea y Pólipo, reyes de Corinto, quienes lo adoptaron y le dieron el nombre de Edipo por sus pies hinchados.

Cuando ya fue adulto, el oráculo de Delfos le vaticinó a Edipo que mataría a su padre y desposaría a su madre. Por amor a quienes creía sus padres, y para evadir el presagio, se alejó de ellos. En su huida, se topó con Layo y su séquito, quienes trataron de quitarlo del camino de manera violenta. Tras una reyerta, Edipo mató a Layo sin saber que era su padre.

Al mismo tiempo sucedió que Tiresias, como adivino que era, conocía la maldición que pesaba sobre Tebas a causa del crimen de Layo, y sabía que Hera sería implacable hasta que se consumara el castigo, pues de otro modo las calamidades seguirían azotando a la población. Tiresias entonces persuadió a Layo de acudir al santuario de Hera y obtener su perdón y clemencia. Cuando Layo dirigió su rumbo al santuario fue cuando se topó con Edipo y fue asesinado por él. Layo y Edipo coincidieron en el mismo lugar para cumplir el presagio que en su camino, ambos intentaban evitar. He ahí la ironía que retoma la tragedia. Entretanto, Hera había enviado a la Esfinge como castigo a los tebanos porque no habían hecho pagar a Layo su vergonzosa afrenta a Crisipo. La Esfinge era un monstruo, mitad león y mitad mujer que aterrorizaba a la población planteando enigmas y devorando a los que no sabían resolverlos. Edipo en su camino a Tebas se topó con la Esfinge y supo la respuesta correcta<sup>25</sup>. La Esfinge, al verse derrotada, se arrojó al vacío, quedando así liberada la población de Tebas. Su hazaña lo hizo merecedor del trono de Tebas, y además le correspondió casarse con la viuda de Layo, que era Yocasta; desconociendo que era su madre, la desposó y engendró con ella cuatro hijos: Eteocles, Polinices, Antígona e Ismene. El oráculo de Delfos no se quedaría tranquilo ante estos crímenes y durante el reinado de Edipo, cuando la peste azotó a Tebas, el oráculo reveló que los males no cesarían hasta que fuera castigado el asesino de Layo. Edipo, ignorante de haber sido el autor del crimen, maldijo al asesino. Sin embargo, algo sospechó, pues interrogó al siervo que presencié la encrucijada del crimen y así confirmó que él lo había perpetrado. Igualmente descubrió la identidad de sus verdaderos padres: Layo y Yocasta. Al saberlo, Yocasta se suicidó y él se perforó los ojos con un prendedor de su vestido; enseguida abandonó Tebas acompañado de su hija Antígona.

---

<sup>25</sup> El enigma era: *“Existe sobre la tierra un ser bípedo y cuadrúpedo, que tiene sólo una voz, y es también trípode. Es el único que cambia su aspecto de cuantos seres se mueven por tierra, por el aire o en el mar. Pero, cuando anda apoyado en más pies, entonces la movilidad en sus miembros es mucho más débil”*. La respuesta de Edipo fue: *“El hombre, porque se arrastra a gatas cuando es niño, se mantiene firmemente en sus dos pies en la juventud, y se apoya en un bastón en la vejez”* (Introducción a Tragedias completas de Sófocles, 2000, p. 91).

En *Edipo en Colono* -obra escrita setenta años después de *Edipo Rey*-, son más patentes los lazos que unen a los hermanos, hijos de Edipo. Antígona aparece como compañera y guía de su padre, viejo, ciego y en el exilio. Su diálogo revela su gran amor y respeto mutuos; Ismene se reúne con ambos al final de la vida de Edipo y su encuentro es alegre y afectuoso. Entretanto se relata la situación que viven los dos hermanos varones, en constante lucha por el trono de Tebas, no pudiendo conciliar sus intereses debido al peso de la maldición que Edipo había lanzado contra ellos y la profecía de que morirían uno a manos del otro.

Este fratricidio es también el tema de los *Siete contra Tebas*, de Esquilo, que relata la expedición de Polinices con los siete principales líderes de Argos en contra de Tebas, que termina con la muerte trágica en el campo de batalla. Las dos hermanas presencian el fin de sus hermanos y cuando lloran juntas, el heraldo llega para anunciar que se ha decretado un sepelio honroso para Eteocles por su lealtad a su *polis*; y al contrario, la prohibición de honras fúnebres y sepultura a Polinices por ser considerado un traidor. En la tragedia de Esquilo, Antígona no acepta esta resolución e indignada muestra su firme resolución de cumplir con su deber de hermana a toda costa:

Pues yo les digo a los gobernantes de los cadmeos que, si ningún otro quisiera ayudarme a enterrarlo, yo lo enterraré y arrostraré el peligro de dar sepultura a mi hermano, sin avergonzarme de mi resistencia desobediente a los que mandan en la ciudad (S.T, 1026-1030).

Y fundamenta su resolución con firmeza:

Terrible es la entrada común de donde nacimos, de mi infeliz madre, y la procedencia de mi desdichado padre. Por eso, alma mía, pon tu voluntad al servicio del que ya no la tiene y participa de sus infortunios. Vive para el muerto con un verdadero corazón de hermana. No van a devorar sus carnes los lobos de vientre famélico ¡No lo piense nadie! Antes, al contrario, aun siendo mujer, una fosa y túmulo voy a procurarle (S.T. 1031-1036).

El coro de mujeres se divide, la mitad del cortejo opta por acompañarla al entierro de Polinices; mientras que la otra la mitad acude al funeral de Eteocles. Así se da validez a la decisión de Antígona, y ahí finaliza la obra de Esquilo.

El episodio de la muerte de los hijos de Edipo y el entierro secreto de Polinices por parte de su hermana Antígona, a pesar de la prohibición del rey, coincide con lo que se rescata de la *Tebaida*, como expuse más arriba y con los hechos que narra Apolodoro:

Cuando Creonte se hizo cargo del reino de Tebas dejó insepultos los cadáveres de los argivos y, después de pregonar que nadie los enterrara, puso vigilantes. Antígona, una de las hijas de Edipo, robó el cuerpo de Polinices y lo enterró en secreto, pero sorprendida por Creonte fue encerrada viva en una tumba. (Apolodoro: 3,7):

En las *Fenicias* de Eurípides, Yocasta sobrevive después de conocer la verdad de su incesto. Aparece como conciliadora entre sus hijos, con la misión de evitar el cumplimiento de la maldición de Edipo. Los convence de no pelear por el trono y resolver la disputa mediante un sorteo para turnarse anualmente el trono. Le toca a Eteocles ser el primero, pero cuando al año tiene que ceder el trono a Polinices, se rehúsa a hacerlo. Inconforme Polinices organiza una expedición de argivos para destronar a su hermano. En esta versión de Eurípides, Yocasta actúa una segunda vez para evitar la muerte de sus hijos y para ello pide la ayuda de Antígona. Le ruega acudir al campo de batalla y arrodillarse ante sus hermanos para que desistan de su lucha (*Fen.* 1275-1280). Antígona accede a los ruegos de su madre, pero sin lograr su propósito. Los dos hermanos mueren en la riña, Yocasta se hunde la espada en la garganta y cae muerta abrazándolos a los dos. Antígona sale llorando del campo con los cadáveres para que sean llevados en cortejo fúnebre. Acude con su padre a darle la noticia y juntos lamentan su cruel destino.

La prohibición del rey de enterrar a Polinices y la confrontación de Antígona con Creonte es escenificada tanto en *Fenicias* de Eurípides como en *Antígona* de Sófocles en los mismos términos esenciales, aunque los detalles varían. En *Fenicias*, Creonte advierte que a Eteocles lo conducirán a palacio y a Polinices lo arrojarán fuera de esa tierra sin enterrar:

Quien quiera que sea apresado en un intento de coronar este cadáver o de cubrirlo de tierra, lo pagará con la muerte, y dejadlo sin llantos ni tumba, para pasto de aves de rapiña (*Fen.* 1630).

En esta obra, Antígona se rebela y advierte a Creonte que enterrará a su hermano a pesar de lo que la ley diga. Creonte no atiende a sus súplicas, no admite ningún tipo de homenaje

al muerto. Como respuesta Antígona renuncia a su boda con Hemón para exiliarse junto con su padre, que desvalido como está, no sobreviviría sin ella.

La tragedia de *Antígona* se desarrolla después de la muerte de Edipo en la tierra de Teseo, cuando Antígona vuelve a Tebas y se encuentra con su hermana Ismene; ya habiendo muerto su padre y sus dos hermanos. La primera escena presenta el diálogo en el que Antígona le comunica a Ismene la última disposición de Creonte de dar cabal entierro a uno de sus hermanos, mientras que prohíbe, bajo pena de muerte, realizar los honores fúnebres al otro por considerarlo traidor de Tebas. Antígona lamenta sus desdichas, pero más que nada, la vergüenza y la deshonra que implica el decreto del rey; por tanto, se rebela y decide pasar por alto la prohibición, en nombre de las “*leyes no escritas e inquebrantables de los dioses*”, acepta su condena a ser encerrada en una tumba y al final se ahorca, poniendo fin a su vida. Su prometido, Hemón, hijo de Creonte se da muerte debido a esta fatalidad y enseguida Eurídice, la esposa de Creonte y madre de Hemón también se suicida.

En cuanto a la figura de Edipo, al final de sus días Homero reseña su muerte gloriosa en batalla (*Odisea* XI.270 e *Iliada* XXIII.67, comentado por Graves, 1985, p. 4). Apolodoro (3,5,9) lo describe en el destierro, errante hasta que, después de maldecir a sus hijos, llega a Colono, en el Ática, donde las Erinias<sup>26</sup> lo persiguen hasta acabar con su vida. Sófocles lo presenta en *Edipo en Colono* como alguien bendecido por los dioses, absuelto de sus errores después de la dolorosa pena que ha cargado durante toda su vida. El oráculo como portavoz de los dioses trasmite la clemencia que ha merecido y anuncia que el sitio que acoja sus restos sería protegido por los dioses. Edipo lo sabe, y por ello sólo le confía a Teseo el secreto del lugar donde moriría:

Yo mismo, sin guía, voy a conducirte pronto al lugar donde debo morir. Pero tú no digas jamás a hombre alguno ni dónde está oculto ni en qué pasaje se encuentra, a fin de que te sea siempre una protección mayor que muchos escudos y que la lanza de los vecinos aliados (E. C. 1520-25).

---

<sup>26</sup> Las Erinias son Furias, divinidades infernales que vengan los crímenes, persiguiendo al que los comete hasta que enloquece.

En las historias y mitos que describen los textos citados hay gran coincidencia sobre los rasgos que definen a los personajes, a pesar de las discrepancias en cuanto a los tiempos y circunstancias en las que suceden los hechos. Entre todos estos autores, resalta Sófocles en la delicadeza con que transmite la profundidad afectiva de sus personajes y los sentimientos que los unen y los enemistan.

Antígona pertenece a la última generación de la dinastía en esta fábula, es más fácil entender su proceder y la relevancia de sus acciones en favor de su familia al contar con los antecedentes más recónditos que influyen en su conducta y en la fuerza de sus convicciones.

Hasta aquí la exposición de la trama familiar de Antígona, su origen legendario y la evolución que el mito tuvo desde la era arcaica hasta las tragedias que retomaron el tema en el siglo V a. C., en las que subyace la preocupación en torno a la impotencia del ser humano frente a los designios divinos, así como a la limitada capacidad de decisión individual cuando el destino inflige su poder sobre las elecciones de los hombres y se impone en el desenlace final. Al mismo tiempo que los designios, la trama de las tragedias remite a las trasgresiones voluntarias o involuntarias, que de cualquier manera demandan una debida expiación y, mientras no se castiguen las faltas, el peso de la culpa pasa de padres a hijos, y los yerros se perpetúan hasta culminar en la tragedia de *Antígona*, con quien se cierra el ciclo tebano.

### **El carácter trágico de Antígona**

Como hemos visto, el personaje de Antígona se caracteriza sobre todo por su inquebrantable espíritu, unido al amor filial y fraternal que la describen desde los primeros textos que hacen mención de ella. En la obra de Sófocles, los rasgos de personalidad que la distinguen son su fuerza de carácter, la firmeza de sus convicciones, la claridad de su argumentación y la congruencia de sus acciones. En sus relaciones interpersonales resalta la autonomía de pensamiento, unido a la sensibilidad que la une a sus seres queridos, pero sobre todo la lealtad a su familia.

Jebb (1999) destaca dos de sus rasgos principales: por un lado, su entusiasmo por el bien, de la mano con lo que ella considera el cumplimiento de su deber familiar; y al mismo tiempo, su inmensa ternura, pureza y gran cariño a cada uno de sus allegados, “*un amor que no debilita la muerte, sino que lo consagra*”, como mostró al ofrendar su vida por el honor de su hermano Polinices.

Hay que recordar que la palabra *φιλία* en referencia al lazo de unión familiar no sólo se usaba para significar el cariño que une a las personas, sino que llevaba implícito el compromiso de apoyo incondicional recíproco que además era ineludible (Konstan, 1997, p. 9). Antígona, al asumir su deber de hermana, lo hace llevada por su piedad a los dioses; por el dolor que le causa ese destino fatal compartido con sus hermanos; y por el amor que muestra a cada uno de los miembros de su familia. Ella es su mayor soporte emocional y espiritual. Su entrega se manifiesta en todo momento, sus virtudes dan fuerza a su acción y sus afectos animan su conducta.

Antígona ostenta cualidades heroicas, como la valentía, la determinación autónoma, capaz de actuar por encima de las normas, como correspondía a los héroes antiguos y la entrega de su vida en aras de sus convicciones. Su proceder siempre es congruente con su deber de hija y hermana, que para ella está por encima de la obediencia a una ley que considera contrapuesta a las leyes divinas.

Eurípides la retrata como un ser sensible, capaz de sacrificarse por lo que su familia requiere. Cuando su madre le pide que se arriesgue en medio de la batalla y trate de evitar el pleito entre sus hermanos, ella obedece a pesar de sus temores (*Fen.* 1273- 1280):

ANTÍGONA. — ¡Ay de mí! ¿Qué vas a decir, madre?

YOCASTA. — Nada grato; pero ven conmigo.

ANTÍGONA. — ¿Adónde, dejando las habitaciones de doncella?

YOCASTA. — Al medio del ejército.

ANTÍGONA. — Siento vergüenza ante la tropa.

YOCASTA. — Tus deberes no consienten avergonzamientos.

ANTÍGONA. — ¿Qué voy a hacer luego?

YOCASTA. — Apaciguarás la disputa de tus hermanos.

Como hija de Edipo, también Eurípides la presenta abnegada y generosa. Renuncia a su vida como esposa y madre por cumplir sus deberes filiales, ya que su padre ciego y anciano no puede valerse por sí mismo. “*Partiré al destierro junto con mi desdichado padre*”, dice. Y cuando Edipo agradece su abnegación ella responde: “*¿Es que, si me casara, podrías exiliarte tú solo, padre?*” (Fen. 1679-1685).

Antígona, como muchos personajes heroicos, tiene que tomar una difícil decisión, entre el dilema de honrar su obligación con su hermano y con los dioses, por un lado, -lo que implica enfrentarse a su propia muerte- o por el otro lado, obedecer la prohibición de Creonte y mantenerse a salvo. Como el ser especial que es, decide sacrificarse en aras de lo que considera un bien mayor, que a su juicio merece la insubordinación a las leyes de los hombres.

Cuando Hegel (1975, p. 221) se refiere al conflicto trágico de *Antígona*, describe la pugna entre el amor de Antígona por su familia y su deber de hermana, que se contrapone a la ley civil de la *polis*, defendida por Creonte. Antígona apela a la ley de los dioses para cumplir con su deber sagrado de sepultar a su hermano, pero a los que ella venera son los dioses del Hades. Kaufmann (1965, p. 148 ) al respecto comenta que Hegel se dio cuenta que el eje central de las mejores tragedias no es el héroe sino la colisión trágica en la que confluyen dos posiciones opuestas, sin que ninguna de ellas sea totalmente buena o totalmente mala.

La Antígona de Sófocles está más claramente enfocada a cumplir su propósito, es más radical y más firme que la imagen que presenta Eurípides, y en sus sentimientos sobresale la indignación y el coraje por el edicto del rey que contradice las leyes religiosas que honran a los muertos y establecen los deberes de las mujeres hacia sus familiares en los ritos funerarios. Como hermana defiende estas obligaciones sagradas inquebrantables, a las que considera como leyes eternas de orden divino, por encima de las leyes cívicas, y así se lo hace saber a Creonte:

No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Éstas no son de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de dónde surgieron. No iba yo a obtener castigo por ellas de parte de los dioses por miedo a la intención de hombre alguno (*Ant.* 450-455).

El coro se refiere a ella como autónoma y emancipada. Su apasionamiento por cumplir su deber de hermana y resarcir la honra de la familia es la fuerza que activa sus acciones, que podrían parecer originadas en la impulsividad, pero en realidad su raciocinio es claro y su convencimiento viene del fondo de su ser. Su sentido del deber la sostiene al actuar como lo hace, consciente de la consecuencia fatal que tendrá que afrontar. En ningún momento titubea, siempre da muestras de su confianza de estar en lo correcto y de que su resolución de actuar como verdadera hermana no admite ninguna otra opción. Defiende su decisión, no implora perdón, no siente ninguna culpa ni vergüenza, está dispuesta a morir si no logra un entierro digno para su hermano, hacia quien su lealtad está por encima de cualquier otra consideración. Más tarde, cuando su muerte se acerca, expresa su tristeza sin perder por ello su fuerza de espíritu: siente dolor de morir así, cuando la compasión humana se le ha negado y hasta los dioses parecen haberse escondido de ella.

Por otro lado, esta fortaleza no implica negar el hecho de su vulnerabilidad, que se revela al verse abandonada por los suyos. No la entristece la inclemencia del rey, sino la falta de piedad de sus conciudadanos, la soledad en que la han dejado los vivos, y que no tendrá entre los muertos, porque no se siente parte de la comunidad.

“... abandonada por los amigos, infeliz, me dirijo viva hacia los sepulcros de los muertos. ¿Qué derecho de los dioses he transgredido? ¿Por qué tengo yo, desventurada, que dirigir mi mirada ya hacia los dioses? ¿A quién de los aliados me es posible apelar? Porque con mi piedad he adquirido fama de impía (Ant. 918-925).

Su valor también se muestra en la honestidad al reconocer sus acciones sin acobardarse, a pesar de que Creonte le ofrece una vía para escapar de la muerte si dice no haber conocido el edicto antes de su incumplimiento, Antígona responde con entereza que hizo lo que hizo con plena conciencia, sin arrepentimiento alguno y con la seguridad de haber cumplido con su deber de hermana. Su valentía conlleva la aceptación de su pena de muerte, lo cual lejos de entristecerla, la enorgullece (Ant. 449) y es admirada por su fortaleza, como bien lo muestra el coro: *“Se muestra la voluntad fiera de la muchacha que tiene su origen en su fiero padre. No sabe ceder ante las desgracias”* (Ant. 473).



Jean Joseph Benjamin Constant: *Antigone au chevet de Polynice* .

### **Antígona y la familia**

La vida de Antígona está entregada al cuidado y protección de su vulnerada familia. Desde la obra de *Edipo en Colono* aparece como compañera y guía de su padre ciego, en una vida miserable, de sufrimiento y penurias que merece el reconocimiento, cariño y agradecimiento de Edipo.

... desde que dejó de necesitar el cuidado propio de la niñez y fortaleció su cuerpo, anda siempre errante, la infeliz, conmigo, sirviendo de guía a un anciano, vagando unas veces por el agreste bosque sin alimento y descalza, y otras padeciendo bajo frecuentes lluvias o bajo los ardientes calores del sol, ¡infortunada! (E. C. 348-350).

Otro rasgo de Antígona es su papel conciliador en la familia, cuando Edipo se rehúsa a recibir a Polinices que pide encontrarse con él, Antígona representa la razón moderadora ante el ánimo vengativo de su padre, con el argumento indiscutible del lazo de sangre y de la obligación que demanda el vínculo familiar, le ruega:

Tú le has engendrado, de suerte que ni por haber cometido contra ti las más impías de las acciones, oh padre, es justo que le devuelvas mal por mal. Déjale. También otros tienen hijos malvados y violento carácter, pero amonestados por las palabras de los amigos, apaciguan su natural. Dirige tu mirada no a los actuales, sino a los padecimientos de otro tiempo, a los que por tu padre y por tu madre sufriste, y, si los observas, te darás cuenta — estoy segura— de que el resultado de una cólera irracional viene a ser una desgracia (E.C. 1190-1200).

Antígona tiene la certeza de que la reconciliación entre sus hermanos es la única esperanza de triunfar sobre el destino y salvarse de las maldiciones que los persiguen. Por esta razón intenta convencer a sus hermanos de manera enérgica y cariñosa al mismo tiempo. En el episodio de *Edipo en Colono* trata de llevar a Polinices a la razón y a la prudencia con la fuerza de la dulzura y se trasluce el vínculo afectivo que entre ambos existe:

ANTÍGONA: Polinices, te suplico que te dejes persuadir por mí en una cosa

POLINICES: ¿En qué, queridísima Antígona, dime?

ANTÍGONA: Haz volver al ejército a Argos lo más pronto posible y no te destruyas a ti mismo y a nuestra ciudad... ¿No ves que así harás que se cumplan las predicciones de él, que os anuncian la muerte a los dos por vuestras mutuas manos? (E. C. 1414-1430)

Antígona no acepta que la separen de los suyos y considera su desobediencia civil como un delito piadoso. No trata de convencer a nadie de aceptar su decisión, simplemente está dispuesta a honrar a su hermano, aunque sabe que esto la llevará a la muerte también.

Ese lazo cálido también con su hermana es más patente en *Edipo en Colono* que en *Antígona*, cuando aún no había ocurrido la desgracia de sus hermanos. Entonces acompaña a su anciano padre al arribar a Colono, muy cerca de Atenas. Tampoco es esta una situación de dicha, pero al vislumbrar la figura de su hermana, su expresión de alegría y cariño es espontánea: “...este rostro querido no es otro que el de Ismene”. Su afecto es recíproco, Ismene responde: “¡Oh padre y hermana, las dos palabras más dulces para mí! ¡Tras encontraros con dificultad, ahora apenas os puedo ver por causa de la tristeza! (E. C. 320-325)”.

En *Fenicias* también, antes de la muerte de sus hermanos, Antígona se desvive por su hermano y difícilmente contiene sus emociones:

Le veo desde luego; no claramente, pero veo de algún modo la silueta de una figura y un talle que parecen los suyos. ¡Ojalá que, como en la carrera de una volandera nube, pudiera con mis pies a través del aire llegar hasta mi hermano, y echarle mis brazos alrededor del cuello queridísimo, después de tanto tiempo, al infeliz desterrado! (*Fen.* 160-165).

Ya en *Antígona*, cuando solamente sobreviven las dos hermanas, se observa con nitidez su cambio de ánimo y el peso de sus penas. En relación con su hermana, resaltan las diferencias que las separan frente a la autoridad y a la familia. En su primer diálogo se contraponen sus argumentos; cada una opta por una alternativa distinta, Ismene ni siquiera considera la posibilidad de actuar en contra de la disposición de la autoridad política y se adapta a su lugar en la organización social. Ismene es la que personifica las virtudes admiradas en las mujeres griegas (Elliott, 1982, p. 206) y acata las normas que regulan su conducta en la *polis*. Así lo expresa en su discusión con Antígona:

... somos mujeres, no hechas para luchar contra los hombres... nos mandan los que tienen más poder... tenemos que obedecer en esto y en cosas aún más dolorosas que éstas... obedeceré porque me siento coaccionada a ello. Pues el obrar por encima de nuestras posibilidades no tiene ningún sentido (*Ant.* 60-65).

Antígona, por el contrario, asume un rol considerado socialmente como masculino, ha decidido desatender el edicto que prohíbe el entierro de Polinices y desaprueba la postura de Ismene; pero a pesar de ello no pelea, se mantiene firme, fría y respetuosa. En verdad es más cercana afectivamente a los muertos que a los vivos. Ismene al final es la única persona que sobrevive en su familia, y sin embargo, Antígona no se siente obligada con ella como con los difuntos (*Ant.* 70-75).

Más adelante, cuando su sentencia de muerte es inevitable, Ismene, llorando intenta solidarizarse con su hermana y morir también; pero Antígona, de manera rotunda, evita que se sacrifique innecesariamente, Ismene implora:

¡Hermana, no me prives del derecho a morir contigo y de honrar debidamente al muerto! (*Ant.* 545)

Y Antígona:

No quieras morir conmigo, ni hagas cosa tuya aquello en lo que no has participado. Será suficiente con que yo muera (...) Tranquilízate: tú vives, mientras que mi alma hace rato que ha muerto por prestar ayuda a los muertos. (*Ant.* 550-560)

Jebb (1999, Int.13) interpreta la frialdad de Antígona con Ismene en este momento como una actitud protectora y una forma de salvar su vida, y sostiene que su firmeza está unida a la pena y no a la burla ni a la amargura, aunque pudiera parecerlo cuando le dice: "*Con dolor me río de ti, si es que lo hago*" (*Ant.* 551). Sin embargo, poco después la tranquiliza y la anima a salvarse y librarse de la muerte (*Ant.* 552). Steiner (1990, p. 28) define la acción de Antígona con pocas palabras: "*es la que posee más alma de hermana*"

Los sentimientos de Antígona hacia su familia no han cambiado, pero su ánimo sí. Predomina en ella el pesar, la indignación y la idea de cumplir con su propósito, dispuesta a morir y restaurar la honra de su hermano y al final de toda la estirpe. Su motivación es siempre el amor a su familia, por encima de su bien personal. Su resolución se basa en una fe que no duda. Está convencida de que yacerá junto a los suyos en otra vida y eso la hace dichosa, ya que en vida se siente desdichada. No cabe en su mente un plan de vida personal si está en juego el honor de un miembro de su familia. No sólo ha dedicado su vida al cuidado de su padre en el pasado, al final renuncia a la vida buscando alivio en su convicción de que más allá de la tumba, la más pura forma de afecto humano podría reunirla con los seres queridos que ha perdido (Jebb, 1999)<sup>27</sup>. Al dirigirse a su morada final la alienta el encuentro con sus difuntos en el otro mundo:

De ellos yo desciendo la última y de la peor manera con mucho, sin que se haya cumplido mi destino en vida... Y alimento grandes esperanzas de llegar

---

<sup>27</sup> "... turning for comfort to the faith that, beyond the grave, the purest form of human affection would reunite her to those whom she had lost". Cfr. Sophocles: The Plays and Fragments, with critical notes, commentary, and translation in English prose. Part III: The Antigone. Sir Richard C. Jebb. Cambridge. Cambridge University Press. 1900. Disponible para consulta en: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0023%3Atext%3Dintro%3Apart%3Dintroduction%3Asection%3D13>

querida para mi padre y querida también para ti, madre, y para ti, hermano...  
(*Ant.* 895-900).

Si Ismene teme por su hermana y trata de disuadirla, Antígona no muestra ningún miedo, su lealtad es muy firme y se propone cumplir cabalmente con su hermano Polinices. A pesar de que la obra de *Antígona* fue escrita antes que *Edipo en Colono*, los sucesos que se presentan son posteriores, y en esta última obra Sófocles pone en boca de Polinices su última voluntad, que daría mayor peso a la misión de Antígona. Antes de la batalla le pide que cuando muera no deje insepulto su cuerpo: “... *si regresáis a casa, no permitáis, al menos, mi deshonra, antes bien depositadme en una tumba y tributadme honras fúnebres*” (*E. C.* 1405).

Al enterrar a su hermano, Antígona no solo cumple con una obligación tradicional religiosa, sino que alude al vínculo íntimo del lazo de sangre y las obligaciones que conlleva, sea en vida o después de la muerte.

Así, a mí no me supone pesar alcanzar este destino. Por el contrario, si hubiera consentido que el cadáver del que ha nacido de mi madre estuviera insepulto, entonces sí sentiría pesar. Ahora, en cambio, no me aflijo (*Ant.* 465).

Antígona fundamenta la validez de su acción en la característica única del vínculo fraterno, al que ensalza por sobre otros vínculos familiares, como los filiales y conyugales, debido a que, cuando ambos padres han muerto es imposible tener más hermanos:

Pues nunca, ni aunque hubiera sido madre de hijos, ni aunque mi esposo muerto se estuviera corrompiendo, hubiera tomado sobre mí esta tarea en contra de la voluntad de los ciudadanos. ¿En virtud de qué principio hablo así? Si un esposo se muere, otro podría tener, y un hijo de otro hombre si hubiera perdido uno, pero cuando el padre y la madre están ocultos en el Hades no podría jamás nacer un hermano (*Ant.* 905-913).

Lo que resulta muy interesante para el análisis de los vínculos fraternos en la Grecia antigua, es una similitud muy peculiar entre los escritos de Heródoto y Sófocles acerca de la importancia que se les da a los hermanos. En el libro tercero de la *Historia*, Heródoto narra un episodio en el que Darío ofrece a una mujer la oportunidad de elegir entre sus familiares

a cuál salvar de la muerte y ella elige a su hermano y no a su marido ni a sus hijos. La razón que da sigue el mismo razonamiento del de Antígona en la defensa de su hermano:

Si quieren los cielos ¡oh señor! no ha de faltarme otro marido, del cual conciba otros hijos, si pierdo los que me dieron los dioses. Otro hermano sé bien que no me queda esperanza alguna de volver a lograrlo, habiendo muerto ya nuestros padres. (*Historia*. Libro III, 49)

Esta argumentación podría interpretarse como una referencia egocéntrica, que atiende a los afectos personales, sin importar el bien de los hijos o de la familia; pero más bien creo que responde al interés por conservar la comunidad (*fratría*), pues, especialmente cuando los padres (o en el caso de la comunidad, la autoridad protectora) han dejado un vacío, solamente los lazos fraternales (entre pares, aunque no se trate de hermanos de sangre) tienen la fuerza de dar apoyo a la familia, que correría el peligro de desintegrarse sin el apoyo social. La *fratría* se convierte en un elemento vital de sobrevivencia, de protección mutua y de tranquilidad, sólo lo menciono aquí, ya que el vínculo fraterno y su relevancia en el desarrollo humano será el tema del quinto capítulo de esta tesis.

En lo que se refiere al desafío de Antígona a la autoridad, lo hace en un doble sentido, pues en el ámbito público desafía la autoridad de la *polis*; y en el privado, desobedece la autoridad del jefe del οἶκος al que pertenece, y ambas jefaturas las sostiene la misma persona, su tío Creonte. Es en el espacio político en donde tiene lugar la acusación y la defensa de Antígona con un discurso subversivo que justifica su acción, y en este ámbito público adquiere su calidad de heroína, al defender su derecho a cumplir con su deber en el ámbito privado, que es velar por la integridad de su familia, como lo hace notar Markell (2003, pp. 12-15).

Con el fin de entender la relevancia del papel de Antígona en la esfera pública y en la privada, voy a utilizar el análisis que hace Hannah Arendt (1974) sobre esta distinción de conceptos, ya que en el texto citado, la autora incorpora el tema de “la *polis* y la familia” (p. 46), analiza las dificultades para entender, desde la perspectiva actual, la división antigua entre “*actividades relacionadas con un mundo común y las relativas a la conservación de la vida*” (p. 47).

La esfera pública, que es la política, abarca el mundo compartido por todos los hombres al mismo tiempo, es lo visible, lo que todos pueden presenciar, y no se limita a un determinado momento, sino que perdura a través de varias generaciones. La esfera privada comprende todo lo relativo a la conservación de la vida, es el ámbito de la familia, donde las personas satisfacen sus necesidades y exigencias.

Si ser político significaba alcanzar la más elevada posibilidad de la existencia humana, carecer de un lugar privado propio (...) significaba dejar de ser humano (Arendt, 1974, p.91).

En la Grecia antigua, la esfera pública y la privada estaban muy diferenciadas, y a la vez íntimamente vinculadas. En el espacio público tenía lugar la expresión de las ideas y la acción de manera libre, lo que significa que estaba libre de los problemas de sobrevivencia vitales; y el ingreso a la vida pública requería por tanto que en la esfera privada del οἶκος, se tuvieran satisfechas las necesidades más apremiantes. La *polis* necesitaba que el οἶκος criara auténticos ciudadanos y que en conjunto proveyeran un marco social dentro del cual los atenienses pudieran conducir sus vidas (Roy, 1999, p. 12).

La esfera privada estaba organizada bajo el dominio del jefe de familia, de acuerdo a su criterio, pudiendo emplear la fuerza si fuera necesario para exigir obediencia, porque el οἶκος era el ámbito de los desiguales, a diferencia del espacio público que, en la democracia griega era de igualdad, entendida como la convivencia entre semejantes (οἱ ὅμοιοι). A pesar de esta paridad, el ámbito político propiciaba el espíritu agonal, el ánimo de destacar y distinguirse de los demás a través de las acciones dignas de elogio. No obstante, la alta significación de la esfera pública sería imposible si no tuviera como base una esfera privada bien consolidada, con una estructura firme y estrictas normas de convivencia, que como ya lo mencioné anteriormente, no sólo regían la conducta de hombres y mujeres al interior de la casa, sino que establecían las restricciones en el exterior. Hay que tener en cuenta que la *polis* ateniense contaba con la familia para generar verdaderos ciudadanos (lo cual significaba, hijos de padre y madre atenienses). Esta exigencia de ciudadanía fue más

estricta en la era de Pericles, pues anteriormente bastaba con ser hijo de padre ateniense para ser considerado como ciudadano (Roy, 1999, p. 4).

Las mujeres se mantenían apartadas del espacio público y su vida cotidiana se conformaba en acuerdo a las disposiciones del jefe de familia; pero el conformismo no era parte de la esfera pública, sólo de la privada. Debido a estas consideraciones sobre las diferentes funciones de la vida pública y privada en la Grecia antigua, resulta tan polémica la actuación de Antígona en relación a la autoridad, pues al sublevarse contra Creonte, se rebela en contra de las pautas de conducta tradicionalmente aceptadas, y no sólo desafía a la autoridad máxima de la *polis*, sino también a la cabeza de familia. Creonte es tío de Antígona, hermano de su madre, y es el padre de su prometido Hemón, su futuro suegro. Como jefe del *oikos*, Creonte tiene la facultad de imponer sus decisiones y obligar a los miembros de su familia a cumplirlas; pero como rey tirano de Tebas, debe exigir que la ley se acate. Y los dos aspectos de su poder se ven claros en el diálogo con su hijo:

CREONTE: ¡Que invoque por ello a Zeus protector de la familia! Pues si voy a tolerar que los que por su nacimiento son mis parientes alteren el orden, ¡cuánto más lo haré con los que no son de mi familia! Quien con los asuntos de la casa es persona intachable también se mostrará justo en la ciudad. Y quien, habiendo transgredido las leyes, las rechaza o piensa dar órdenes a los que tienen el poder, no es posible que alcance mi aprobación (*Ant.* 660-665).

En cuanto a los lazos de parentesco, para Creonte, Polinices dejó de tener la categoría de *κακός* al haber atacado a Tebas; y llama a Antígona como un *κακός* (pariente malvado) (*Ant.* 652). El vínculo parental con su hijo Hemón es lo que le da fuerza a su autoridad: “*Así, hijo mío, debes razonar en tu interior: posponer todo a las resoluciones paternas*” (*Ant.* 640). Como padre, exige obediencia a su hijo, pues su desobediencia en lo privado pone en entredicho su autoridad en el ámbito público.

Hay que recordar que este análisis parte de dos tiempos distintos, por un lado, el drama se sitúa en la Tebas del período arcaico, y no se trata de un orden democrático de gobierno, sino de una tiranía rígida, con la autoridad patriarcal del *Βασιλεύς*. El otro tiempo es el del siglo V a. C., cuando el establecimiento de la democracia de Pericles dio lugar al

pensamiento crítico reflexivo y al cuestionamiento de las creencias religiosas y sociales que anteriormente eran indiscutibles.

Las alternativas cívicas son las dos que toman las hermanas, por un lado la sumisión y obediencia a la autoridad por parte de Ismene, con la que el coro -que representa a los ciudadanos-, se pronuncia a favor; y por el otro lado, la rotunda decisión de Antígona de cumplir las leyes divinas antes que las cívicas, que recibe el apoyo del adivino Tiresias, y al final, la compasión por parte del coro (Elliott, 1982, pp. 205-207). Antígona sabe que su acción despertará la conciencia de la gente, que por temor no se atreve a resistirse a obedecer una orden injusta: *“Se podría decir que esto complace a todos los presentes, si el temor no les tuviera paralizada la lengua ...No considero nada vergonzoso honrar a los hermanos”*. (Ant. 500-511).

Sófocles no emite una sentencia sobre la culpabilidad o inocencia de los actores, únicamente presenta la escisión en ese momento histórico que demanda una renovación de los supuestos valorativos elementales de la vida en comunidad. Tal es el caso de la arraigada costumbre de no dar entierro a un traidor a la *polis*, que se pone en entredicho mediante la argumentación que alude a la dignidad humana y a la piedad que se debe a los muertos, así como a la lealtad que se debe a los hermanos, a pesar de las circunstancias políticas que los hayan llevado a la muerte. Antígona no acepta la distinción entre uno de ellos que defiende Tebas y el otro que pelea por el poder que le corresponde. Como lo dice Vernant (1988), Antígona anuncia que tiene una obligación religiosa hacia sus dos hermanos sin importar cómo hayan sido sus vidas:

Para Antígona, cuyos seres queridos (*philoí*) ya habían descendido al Hades, la lealtad a la familia, *philia*, implica lealtad al culto a los muertos, sólo así puede perpetuar la existencia religiosa de la estirpe (Vernant y Vidal, 1988, p. 101)<sup>28</sup>.

Como lo dice Sourvinou-Inwood (1989, p. 147), Sófocles presenta el dilema ético de Antígona sin considerarla como una mujer trasgresora, sino dándole valor a su acción y

---

<sup>28</sup> Traducción del inglés mía.

Texto original: For Antigone, all of whose *philoí* have descended to Hades, fidelity to the family *philia* involves fidelity to the cult of the dead, for this alone can now perpetuate the religious existence of the *genos*

poniendo ante el público el dilema trágico irresoluble con las premisas vigentes de la polis ateniense.

### **Antígona, la heroína**

Para Jebb (1999, Int. 13), Sófocles creó una verdadera heroína, no una fanática amante del martirio, sino una verdadera mujer de corazón tierno, fuerza, voluntad y orgullo, a la vez que mantiene una actitud humilde; no considera su acción como algo grandioso ni heroico, sino como un deber familiar sagrado que asume y convierte en su motivo de vivir y una causa por la cual morir.

También pondera este autor los rasgos contrastantes de una naturaleza verdaderamente heroica, que no son puramente virtuosos ni perfectos, sino que Sófocles delineó la figura de esta heroína con tal fineza porque supo entrelazar la fuerza de las convicciones profundas, con la exaltación anímica por la indignación que le generó el poder tiránico y sus edictos, además de enfrentarse al antagonismo de su mundo<sup>29</sup>. Sin embargo –agrega Jebb– justamente esta exacerbación de los sentimientos se convierte en un elemento propulsor de la resolución de Antígona y refuerza su arrojo: es condenada a ser sepultada viva, pero ella decide su muerte ahorcándose en la cueva en que fue encerrada. Al igual que su madre, se suicida, pero no como una acción impulsiva, sino como un acto deliberado que da sentido a su conducta.

---

<sup>29</sup>En palabras de Jebb; “The psychology of Sophocles is so excellent in the case of Antigone because he has felt that in a truly heroic nature there is the permanent strength of deep convictions, but there is also room for what superficial observers might think a moral anticlimax. So long as such a nature has to meet antagonism in word or deed, its permanent strength is heightened by a further support which is necessarily temporary, — the strength of exaltation”. Disponible para consulta en:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0023:text=intro:part=introduction:section=14&highlight=psychology>

Sophocles: The Plays and Fragments, with critical notes, commentary, and translation in English prose. Part III: The Antigone. Sir Richard C. Jebb. Cambridge. Cambridge University Press.

Como bien lo expresa Jebb (1999), la mente capaz de heroísmo discierne los diferentes niveles del deber y puede sacrificarse por un logro más elevado. Antígona no acepta la muerte por su desencanto con la vida, al contrario, conscientemente renuncia a algo querido, al matrimonio y a la maternidad, a formar una familia; pero para ella cumplir sus anhelos personales significaría descuidar un deber superior. Por tanto, tiene que subordinar el amor terrenal en aras de un legado que ha recibido y que toma con entrega y pasión, y así lo expresa:

¡Oh ciudad paterna del país de Tebas! ¡Oh dioses creadores de nuestro linaje!  
Mirad vosotros, príncipes de Tebas, a la única que queda de las hijas de los reyes, cómo sufro y a manos de quiénes por guardar el debido respeto a la piedad (Ant. 940).

Y el coro asiente:

También Danae soportó renunciar a la luz del cielo a cambio de broncea prisión y, oculta en la sepulcral morada, se vio uncida al yugo... Pero lo dispuesto por el destino es una terrible fuerza. Ni la felicidad, ni Ares, ni las fortalezas, ni las negras naves azotadas por el mar podrían rehuirla (Ant. 945-950).

A pesar de que Polinices fuera considerado como traidor de Tebas y ella, al defender su honor actuara contra la *polis*, Sófocles convierte este desafío en un acto heroico valeroso, que se expresa en el augurio de los dioses contra el οἴκοσ de Creonte como consecuencia de su impiedad, quien, en voz de Tiresias, habrá de pagar “*por haber lanzado a los infiernos a uno de los vivos, habiendo albergado indecorosamente a una alma viva en la tumba, y de retener aquí, privado de los honores, insepulto y sacrílego, a un muerto*” (Ant. 1068-1070).

Es decir, si la acción de Antígona es debatible, si ofrece lugar a la defensa, así como a la condena, lo que ha hecho Creonte es quebrantar las leyes naturales. Las inquietudes que atormentan a Antígona en su último trayecto significan que su clara inteligencia no puede dejar de reconocer que los resultados de hacer el bien están en aparente conflicto con la fe que guio su acción (Jebb, 1999).

Así que Antígona es una heroína, una verdadera mujer de corazón tierno e ideas firmes. Su sentido del deber la sostiene al actuar como lo hace, sabiendo que debe morir por ello. Su muerte, además –sin que fuera el fin perseguido por Antígona- rescata a Tebas de la polución que la invadía por las faltas cometidas en el pasado, pues como señala Scodel (2010), para Antígona, por encima de su deber ciudadano está el cumplimiento de las leyes divinas, la piedad.

En suma, la misión que asume Antígona es la dignificación de su estirpe, para ello, la primera tarea que se propone es dedicar su vida al cuidado de su padre y defender la dignidad de su persona hasta el día de su muerte. Su heroísmo no sólo está en su entrega a la muerte, sino en su generosidad en vida. Su conducta está avocada a ver por los suyos con total desprendimiento. Permanece junto a su padre como respaldo ante cualquier afrenta de que pueda ser objeto, recordándole con su presencia la nobleza de su cuna, que no se rebaja a pesar de sus yerros y penas. Ella es su contacto con el mundo exterior, se convierte en los ojos de Edipo, pero siempre respetando su autoridad de padre.

La acción final de Antígona está impulsada por la convicción de que su vida no tendría sentido sin haber logrado su fin, que es velar por el cumplimiento de las leyes divinas que exigen la digna sepultura de los muertos y su deber como hermana, de encargarse de ello. Así lo expresa al responder a Creonte.

Y si muero antes de tiempo, yo lo llamo ganancia. Porque quien, como yo,  
viva entre desgracias sin cuento, ¿cómo no va a obtener provecho al morir?  
Así, a mí no me supone pesar alcanzar este destino” (*Ant.* 460-465).

Antígona no actúa como se esperaría de una mujer virtuosa en el sentido helénico (Elliott, 1982), como sí lo hace su hermana Ismene, pero sus virtudes acompañan sus afectos fraternos y así se convierte en un personaje heroico con potencial de transformación de un mal en un bien, a pesar del dilema que representa su decisión para los espectadores de esta obra.

## CAPÍTULO 4

### Los afectos y las virtudes centrales en la Grecia clásica

La vida humana está invadida por pasiones que a veces parecen fuerzas impersonales, a veces dioses (MacIntyre: *Tras la virtud* p. 167).

Sin duda la construcción de vínculos fraternales requiere del ejercicio de virtudes y del manejo de los afectos; la convivencia se tiene que educar y cada comunidad debería fundarse en los principios de cohesión capaces de enriquecer las relaciones interpersonales, de manera que sean fuente de armonía, felicidad y prosperidad, pues el desarrollo social sólo es posible en un entorno que genere confianza y aliente la creatividad.

Para comprender de manera cabal las características morales y afectivas de los vínculos de Antígona con sus hermanos, en este capítulo me propongo exponer los antecedentes axiológicos de la vida de los atenienses, ya que es importante considerar la normatividad y valoración moral de la conducta y de las pautas que regían las relaciones interpersonales, lo que se esperaba de cada ciudadano, sus ideales a alcanzar, su concepto de excelencia y las virtudes y afectos que eran de esperarse. Inicio con una exposición de lo que se juzgaba como virtud o ἀρετή en la Grecia antigua, a partir de la era arcaica y la sutil evolución de las valoraciones éticas en la época ateniense clásica. Este cambio de la visión de virtudes es complejo y como lo señala MacIntyre (1984, p. 181), también en las concepciones clásicas se encuentran diferencias entre las de los sofistas, las de Platón, Aristóteles y las de Sófocles, principalmente. A pesar de todo, concluye el autor, todas estas visiones dan por sentado que el medio en donde se ejercen las virtudes y los términos en que se definen está en la *polis*.

Me he centrado en las virtudes más valoradas entre los griegos, y las que fueron destacadas en las concepciones de Platón y Aristóteles, como son: la sabiduría, la prudencia, la valentía, la justicia y la amistad en el sentido aristotélico de φιλία. Esta última es de gran relevancia en este trabajo porque además de ser una virtud, constituye un lazo afectivo sobre el que

se fincan las relaciones entre hermanos. Como afirma MacIntyre (1984, p. 181), aunque la idea de amistad haya pasado por continuas transformaciones, en el mundo de Sófocles “*no es discutible que la amistad, la compañía y la ciudadanía son aspectos esenciales de la humanidad. Y en este aspecto, al menos, Sófocles está de acuerdo con el resto del mundo ateniense*”.

Dado que el concepto aristotélico de *φιλία* tiene un alcance mucho más extenso que nuestro término moderno de amistad, he dedicado incisos a virtudes asociadas a ésta: la piedad, la lealtad y la solidaridad, que de alguna manera están implícitas en la *φιλία* explicada por Aristóteles con las cualidades que la acompañan.

### **Las virtudes en la era arcaica**

Los griegos dieron por sentado que el modo de vida en su *polis* era incuestionablemente el mejor para cada hombre. Las normas morales junto con las cívicas eran pilar de la estructura social; partían de los mismos principios porque las reglas que asignaban a los hombres su lugar en la comunidad -que era el sello de su identidad-, prescribían deberes, derechos y sanciones tanto en el ámbito público como en el privado. El orden político se lograba naturalmente cuando se cumplía con los cánones consensuados que regían las costumbres religiosas y las familiares, por tanto no había necesidad de imposición externa, sino que los modelos de conducta eran asumidos de manera natural, a pesar de que las esferas política y doméstica estaban bien diferenciadas en la Grecia antigua. Arendt (1974, p. 49 y ss.) explica que para la forma de pensar de los griegos, obligar a las personas por medio de la violencia, ordenar en vez de persuadir, sólo se concebía en el trato con los bárbaros; con quienes eran ajenos a la *polis* o no formaban parte de una familia.

Las leyes, constituidas como las más altas normas de la vida humana, tampoco distinguían entre pautas civiles y religiosas. Un buen hombre era un buen ciudadano y no podía dejar de reconocer y cumplir las leyes, pues su infracción o el hecho de cometer cualquier delito contra la comunidad, tenía por consecuencia la reprobación social, y esto implicaba el rompimiento de las relaciones que preservaban la estabilidad de la *polis* (Adkins, 1984).

Por ello, actuar en contra de las leyes era autoexcluirse, y sin un lugar determinado en la estructura social resultaba imposible el reconocimiento de los demás, y ni siquiera el propio, pues el sentido de identidad no era individual, sino que provenía de la pertenencia a una colectividad; en primer lugar, al grupo familiar, al *oĩkos* y, como miembro de este entorno privado, a la colectividad de la *polis*. Sin estos dos ámbitos de pertenencia el hundimiento del individuo era irremisible.

La esfera privada, como ámbito “prepolítico” no era un ámbito democrático, a diferencia de la esfera pública: *“La polis se diferenciaba de la familia en que aquella sólo conocía iguales, mientras que la segunda era el centro de la más estricta desigualdad”* (Arendt, 1974, p. 44). Hay que tener en cuenta que la igualdad no estaba considerada como una condición relacionada con la justicia, sino como el vivir y tratar sólo entre pares, lo cual era el trasfondo de la libertad, de la que no gozaban los que no eran iguales<sup>30</sup>. El concepto de lo privado tenía el sentido de limitación, de “verse privado de...”, por lo que el mantenerse en la esfera privada significaba no tener acceso a la participación pública, como las mujeres o los esclavos.

Había dos razones por las que un ciudadano podía ser objeto de condena social, la primera era por no contribuir suficientemente al bien común, aunque no se cometiera ningún delito; y la segunda se desataba debido a la abierta infracción de la ley. Lo más penoso del castigo por una trasgresión social era el rompimiento con la comunidad, el aislamiento y la exclusión.

La profundidad de la afrenta social, producto de la trasgresión individual, y de la implicación del poder cívico y religioso, es muy clara en la situación que rodea a Edipo, quien, en sus momentos de gloria, al inicio de la tragedia de Sófocles, expresa así el castigo que merece el culpable de los males sociales, ignorando que se trataba de él mismo y de su familia:

Prohíbo que en este país, del que yo poseo el poder y el trono, alguien acoja y dirija la palabra a este hombre, quienquiera que sea, y que se haga partícipe con él en súplicas o sacrificios a los dioses y que le permita las abluciones.

---

<sup>30</sup> Cfr. En el capítulo I de esta tesis, el inciso de “estructura social” expongo la jerarquía que se estableció en diferentes épocas, pero siempre la categoría de “ciudadanos” tuvo límites precisos respecto a los “no ciudadanos”.

Mando **que todos le expulsen, sabiendo que es una impureza para nosotros**, según me lo acaba de revelar el oráculo pítico del dios (*E.R.* 240-245. Subrayado mío)

Al final es Edipo mismo quien sufre el castigo del destierro por todas las trasgresiones cometidas sin intención ni conocimiento. Su pena y dolor al conocer el fondo de sus acciones es tan grande que se autocastiga con rigor extremo al quitarse los ojos y exiliarse.

Edipo. — ¿Qué es, pues, para mí digno de ver o de amar, o qué saludo es posible ya oír con agrado, amigos? Sacadme fuera del país cuanto antes, sacad, oh amigos, al que es funesto en gran medida, al maldito sobre todas las cosas, al más odiado de los mortales incluso para los dioses (*E.R.* 1340-1346).

Para los griegos ser expulsado de la *polis* era el peor castigo. La dicha y el bienestar estaban asociados al arreglo de la existencia en comunidad. El comportamiento individual afectaba a toda la *polis*, por tanto la justicia era esencial y la participación política un deber que propiciaba la armonía y la felicidad (Williams, 2006).

El cultivo de las virtudes era la mejor forma de protección contra el delito. En *Edipo en Colono*, Sófocles enseña cómo la aceptación de sus yerros, sumada a la profunda aflicción que le provocaron, y el castigo que sufrió por sus propias manos hicieron merecedor a Edipo de la clemencia divina y la estima de los hombres. La crueldad de sus tormentos psíquicos y la congruencia de su conducta movían a la compasión, incluso a quienes tenían razones para odiarlo (*E. R.* 1290).

### **Las virtudes más valoradas en la Grecia antigua: ἀρετή**

La raíz de la palabra ἀρετή es la misma que la de ἄριστος, que significa “el mejor” y se entiende en este contexto como distinguido y selecto. Este concepto fue usado originalmente como el atributo propio de la nobleza, no del hombre ordinario. En la era homérica las cualidades admiradas provenían de las acciones valientes y de la excelencia en una actividad noble, como la del guerrero, que ocupaba el lugar más alto de la valoración pública (MacIntyre, 1984, p. 165). Este concepto no tenía una connotación ética, sino que

se refería a la perfección que la persona iba alcanzando gracias al desarrollo de su habilidad de desempeñar sus actividades de manera óptima y, por tanto, se convertía en alguien admirable. Los ἀριστοί eran los mejores, gozaban de la plenitud por ser quienes eran, y su distinción estaba asociada a la ἀνδρεία, que aludía en su origen a la valentía masculina, (άνήρ, que significa varón). Ἀγαθός también es un predicado asociado a estas cualidades masculinas, denota valentía y nobleza, contrario a lo que es vil y bajo, κακός (Williams, 2006). En general la ἀρετή masculina de la valentía comprendía cualidades de fortaleza física y mental, y especialmente valor en la batalla, sin una connotación moral, sino que hacía referencia a la excelencia de los hombres cabales, admirados por destacar en el terreno político o en la retórica.

Los dos héroes centrales de la épica homérica encarnan la valentía, la fuerza, el poder, la belleza, la agilidad y la destreza. Estos serían los atributos más admirados en Aquiles; Ulises destaca por su inteligencia y el ingenio en el uso de las palabras y en la retórica (MacIntyre, 1984). Este tipo de astucia en la argumentación y en la solución de dilemas era una habilidad que se admiraba por considerarse un recurso de la inteligencia capaz de suplir la flaqueza de ánimo o falta de valentía. Esta habilidad merece el respeto de la población tebana por Edipo, solucionador de enigmas.

Los héroes enaltecidos en la Grecia antigua provenían de la aristocracia, se suponían descendientes de algún dios. Su orgullo se basaba en lo ilustre de su linaje que se remontaba a varias generaciones atrás y se sentían ennoblecidos por pertenecer al grupo de ἀριστοί, herencia y fama debían preservarse mediante acciones que demostraran su virtud. Existía entre los héroes épicos un vínculo de confianza y reconocimiento mutuo que enlazaba a los miembros de diferentes δῆμοι, y ofrecía refugio y protección en caso de necesidad. Se trata de la práctica de la hospitalidad (ξενία), que fue muy valorada por la gente noble y que constituía una convención profunda y sagrada entre habitantes de dos mundos diferentes, como lo expresa Nussbaum (2001, p. 407). La hospitalidad impone obligaciones inviolables

de cuidado y protección, como la que ofrece Teseo, rey de Colono, acogiendo a Edipo después de que éste salió errante al ser expatriado de Tebas<sup>31</sup>.

El éxito en la proeza representaba la verdadera prueba de fuego de la virtud humana, y no solamente era importante vencer al adversario sino igualmente lo era conservar el dominio. El yo heroico, dice MacIntyre (1984), asumía su cometido de hacer y lograr lo que correspondía a su posición, precisamente por el papel que representaba; su sentido del deber hacia su comunidad era parte de su ser. Los héroes no consideraban sus proezas como algo excepcional, sino con cierta humildad se esforzaban por alcanzar lo que se exigiría a cualquiera que ocupara su lugar en la *polis*, y esa responsabilidad no acababa con la muerte, puesto que al cantar las alabanzas de sus hazañas en la lírica y en la épica, su recuerdo se perpetuaba en la memoria colectiva, al grado de ser considerados como semidioses, modelos de acción a lo largo de varias generaciones, y eso es lo que mantuvo vivo el ideal heroico.

El dar la vida por la *polis* era considerado como un honor. La convicción heroica de cumplir con un deber honorable y el ser aclamado por ello eran dos bienes complementarios. Para los héroes, la gloria y la fama eran tan apreciadas como la victoria en la lucha; los tesoros obtenidos en las guerras no serían causa de gran satisfacción si no fueran acompañados de la admiración pública. El ser digno de honor, debido a la demostración de aptitudes y de grandes méritos eran aspiraciones que confirmaban la ἀρετή y el propio valor, sin honor un hombre no valía nada. La acción heroica adquiría su calidad de excelencia gracias al reconocimiento y la fama entre la población. La humildad no era una virtud primordial para los antiguos griegos, el sentir orgullo moderado por los éxitos personales era bien visto, pero llevarlo más allá de un límite humanamente razonable podría acarrear el disgusto de los dioses y el castigo con grandes desgracias (Kagan, 2007)<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> En *Edipo en Colono*, Sófocles presenta la relación de respeto y reconocimiento entre los dos reyes. Edipo no pierde su nobleza ante Teseo a pesar de haber perdido el trono.

<sup>32</sup> Kagan (2007) inclusive explica el destino de Edipo como consecuencia de los excesos y el descuido que tuvo como rey, vanidoso por su gran inteligencia; ὕβρις que ya se había desplegado en sus antecesores.

Después de Homero el término ἀρετή se aplicó a los hombres destacados, aunque no pertenecieran a la nobleza, y en el siglo V a. C. ya se extendió a otro tipo de atributos más asociados a las virtudes morales o intelectuales, como la amistad, el valor, el autodominio, la sabiduría y la justicia. Todas ellas resultaban esenciales para la convivencia en comunidad y sólo podían ser valoradas desde la perspectiva de la *polis* (Irwin, 1995).

En la *Ética Nicomaquea* (I, 5) Aristóteles (1985) analiza el honor como “finalidad de la vida política”, y en *Retórica* (I, 9.5.) considera la victoria y la fama entre las cosas más bellas que pueden obtenerse porque son muestras de superioridad. Kagan (2007) lo ejemplifica con el mito de Aquiles, a quien se le presenta la opción entre una vida larga sin fama o una vida corta y gloriosa, y él elige morir con gloria y que su valentía fuera memorable; que trascendiera la grandeza de su virtud como ejemplo de acción entregada a mantener el enaltecimiento de la *polis*. Estos principios siguieron siendo vigentes en la época clásica.

La exigencia de auto perfeccionamiento se mantuvo, así como el ideal de luchar por ser el mejor hombre posible para competir triunfalmente y alcanzar fama y gloria (Kagan, 2007). Llama la atención que Pericles exalte el encanto personal entre las virtudes propias de los atenienses, junto con su capacidad de reflexionar antes de actuar, su adaptabilidad y su generosidad, entre otras:

...creo que cualquier ateniense puede lograr una personalidad completa en los más distintos aspectos y dotada de la mayor flexibilidad, y al mismo tiempo el encanto personal ... pues es Atenas la única de las ciudades de hoy que va a la prueba con un poderío superior a la fama que tiene... (Citado en Tucídides. *G.P* Libro 2:40).

Pericles exhorta a la población a unirse y fortalecer sus lazos comunitarios en aras de la prosperidad de la *polis* en su conjunto, como un deber ciudadano que debe prevalecer por encima de las penas que puedan causar las desgracias familiares a raíz de la enfermedad o la muerte en la guerra:

... pues un hombre cuyos asuntos personales marchan bien, no por ello deja de perecer en unión de su ciudad cuando aquélla es destruida, mientras que el infortunado se salva mucho mejor en una ciudad de próspera fortuna (Tucídides: *G.P.* II:59).

El trabajo disciplinado y el esfuerzo del pueblo griego son virtudes que tanto Heródoto como Hesíodo exaltan como rasgos admirables de los griegos, gracias a su ingenio, a su fortaleza y a su capacidad de sobreponerse a la adversidad que les ocasionó la aridez y pobreza de sus tierras.

Heródoto lo dice así: *“La Grecia, señor, es una nación criada siempre sin lujo y con pobreza, pero hecha a la virtud, fruto de la sabiduría, y de la severa disciplina (Historia. VII: 102. Subrayado mío).*

Hesíodo señala que la conducta más apreciada por los dioses y por los hombres es aquella que se caracteriza por el esfuerzo, la tenacidad y la disciplina: *“Los dioses y los hombres se indignan contra el que vive sin hacer nada, semejante en carácter a los zánganos sin aguijón, que consumen el esfuerzo de las abejas comiendo sin trabajar” (Hesíodo. T.D: 300-305).* Por el contrario, advierte que las riquezas son dones divinos cuando se obtienen mediante el trabajo, sin arrebatárselas a otros por deseo de lucro y falta de escrúpulos, en cuyo caso el usurpador merece el castigo de los dioses, la ruina y la desdicha (T.D: 325).

El honor –como el bien máspreciado-, no solamente se rendía a los grandes hombres, sino que se extendía a toda la familia, es por eso que la peor afrenta que podía cometerse era la profanación de un cadáver, pues se consideraba una ofensa cometida a la estirpe en su totalidad, tanto como al mismo difunto. Los funerales eran ritos sagrados y de gran relevancia, ya que mediante ellos se restauraba la armonía en la familia y la comunidad después de perder a alguien que formaba parte de la *polis*. Dice MacIntyre (1984, p. 171) que estas ceremonias funerarias eran episodios clave del sistema moral, y que el duelo por la muerte merecía respeto y reconocimiento.

Este contexto es importante para comprender el profundo significado que tiene en *Antígona* el edicto que prohíbe no sólo sepultar a Polinices, sino ofrecerle cualquier honra fúnebre. Se trata de una afrenta que ofende no sólo la memoria de su hermano, sino a toda su familia; y por restaurar su honor da su vida Antígona.

Las cualidades que definían la ἀρετή y la índole de su condición excepcional entre los hombres, fueron adquiriendo distintos sentidos a lo largo del tiempo, como argumenta

MacIntyre (1984). Desde la heroicidad de la época homérica a la sabiduría, prudencia y justicia de los hombres admirados en el siglo de Pericles. La tragedia confirió soporte a la identidad política ateniense precisamente cuando corría peligro de debilitarse el orgullo guerrero y heroico a partir de las derrotas del Peloponeso. Al ensalzar otras formas de conducta dignas de admiración que no se restringían a la victoria en la guerra, la tragedia tuvo una función importante al mantener en alto el espíritu ateniense gracias al enfoque que traía a la memoria las virtudes heredadas, al mismo tiempo que recurría a un nuevo tipo de héroes que mostraban valentía, autodominio, justicia, y amistad y alteza de ánimo frente a la desgracia. Esta visión renovada de la virtud coadyuvó al fortalecimiento de los lazos cohesivos de la *polis*, a pesar de la adversidad.

Sin embargo, esto no significa que hubiera acuerdo acerca de lo que deberían incluir estas disposiciones y conductas para ser consideradas como virtudes, y tampoco quiere decir que fueran expuestas en los mismos términos por los poetas trágicos, por los filósofos socráticos, por los sofistas; o por Platón y Aristóteles, entre los cuales hay coincidencias, pero también visiones contrapuestas. Lo que es indudable continúa MacIntyre (1984), es que el afán de alcanzar la excelencia y la admiración derivadas de las grandes proezas, siempre fue característica del comportamiento valorado en la Grecia antigua y en particular en la sociedad ateniense. Por ejemplo, si en la era arcaica lo más elogiado era la ἀρετή guerrera de la valentía; en la época clásica, se admiraba enormemente la ἀρετή del hombre justo (δίκαιος), sabio (σοφός) y disciplinado (σώφρων), y de la misma manera se elogiaban todos los comportamientos que inspiraban la relación armónica con los demás.

### **La ética en Platón y en Aristóteles**

La palabra “moral” deriva de la traducción que se hizo al latín (*ethicus*) del término griego ἠθικός, y en su origen se refería a los hábitos de vida; a las capacidades y facultades humanas; a los intereses, atributos y apetencias de los hombres. El estudio de las condiciones psicológicas requeridas para conducir la vida del mejor modo posible,

aprovechando los talentos personales, es a lo que se aboca la psicología moral, de acuerdo con Cooper (1999, p. x).

Tanto para Platón como para Aristóteles, la integración armónica de las virtudes personales se refleja en la concordia de la *polis*. Por ello, la vida buena debe guiarse por una jerarquía de bienes que fundamente el criterio de bondad de un hombre, siempre en relación a la convivencia con los demás, considerando el conflicto al interior de una comunidad como el peor de los males (Kraut, 2010, p. 178).

Como lo explica Cooper (1999, p. x -xi) la ética abarcaba mucho más que una serie de principios y reglas de conducta. Más bien se enfocaba en lo que implicaba un buen carácter: buen juicio, sensatez, reflexión, seguridad en sí mismo y claridad sobre el lugar que se ocupa frente a los demás y dentro de su entorno. Por eso la teoría ética era el estudio filosófico acerca de la mejor forma de ser. La virtud de la prudencia o sabiduría práctica era la mejor ayuda del hombre en el manejo de sus pasiones y en la organización de sus fines para integrarlos en una vida fructífera y realmente feliz.

Platón (*Rep.* II. 357 y ss.) estableció la distinción de tres tipos de bienes: lo que es bueno por sí mismo; lo que se busca debido a los resultados que acarrea; y lo óptimo, que corresponde a la categoría de cosas que son tanto buenas por sí mismas como por sus resultados. En este lugar se encuentra la virtud de la justicia. Como expondré más adelante, esta concepción difiere de la de Aristóteles, quien considera que los más elevados bienes lo son sólo por sí mismos y no porque tengan alguna otra utilidad, y ubica a la felicidad en este plano superior.

En muchos de sus diálogos, Platón analiza las diferentes virtudes, pero en el libro IV de *La República*, asocia tres de las virtudes –sabiduría, valentía y templanza- con diferentes partes del alma: la parte racional, la parte corporal y la parte espiritual. Cada una de ellas es fuente de distinto tipo de deseos o aspiraciones (*Rep.* 441 e). La razón tiene la tarea de ser sabia y conocer la verdad. Aunque no todas las personas experimentan con la misma intensidad esta inclinación a la sabiduría, todo mundo la tiene en alguna medida, pues si no fuera así,

no se podría hablar de mente racional. Aparte de este deseo, el otro trabajo de la razón es el de gobernar con arreglo a la verdad, lo cual a veces exige el sometimiento de los apetitos.

La parte corporal experimenta los deseos de satisfacción de necesidades como la sed, el hambre y el deseo sexual (*Rep.* 437 d - e). También incluye Platón otro tipo de apetitos, como el que provocan las riquezas o los deseos por satisfactores específicos.

Los deseos del espíritu se manifiestan en impulsos, principalmente surgidos del coraje o del valor que motiva la acción vigorosa y atrevida. Esta parte del alma, a la que Platón llama espíritu, es en donde se originan los afectos. Cooper (1999, p. 130) lo identifica con la energía que mueve a los personajes homéricos, a los que alude Platón (*Rep.* IV 441 c): el θυμός, como enérgica acción competitiva que a veces se contrapone con la razón, porque el espíritu siempre ansía el poder, la victoria y la buena reputación, sin hacer caso a la razón. Otra parte del espíritu abriga los sentimientos morales, como la vergüenza, la indignación y la exigencia de justicia. En tercer lugar, el espíritu se inclina por la sensatez y la eficiencia, tanto en la vida privada como en la comunidad (Cooper, 1999, p. 131).

La separación de la parte racional y la parte afectiva del alma resulta muy difícil, ya que muchas veces las respuestas emocionales revelan mucha más congruencia que el mismo razonamiento lógico, como lo hace notar Nussbaum (2001, p. 133), con el ejemplo del comportamiento de Creonte en la tragedia de *Antígona*, cuando sus sentimientos expresan un esquema equilibrado de valores, en tanto que su intelecto ambicioso se mantiene en la negación y la rigidez de pensamiento. Una cosa es la opinión verbal de Creonte sobre su familia; y otra muy diferente, su confrontación con la muerte de su hijo, que despierta una reacción mucho más noble, al intentar reparar su error.

Como símil de este modelo psicológico, Platón propone una organización jerárquica de la sociedad, dirigida por los filósofos, por ser ellos los más capaces de dominar sus apetitos y conducir el gobierno conforme a los dictados de la razón, a diferencia de otros sectores de la población que sufren bajo la dominación de sus apetitos.

A menos que los filósofos reinen en los Estados, o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía, y que se prohíba

rigurosamente que marchen separadamente por cada uno de estos dos caminos las múltiples naturalezas que actualmente hacen así, no habrá, querido Glaucón, fin a los males para los Estados, ni tampoco, creo, para el género humano (*Rep.* V. 433d).

Esta idea la sostiene sobre la base de que el alma individual se maneja de manera idéntica que el gobierno político, por lo que debe exigirse sabiduría tanto al gobierno como al ciudadano, de modo que reine la armonía como auténtica evidencia de justicia (*Rep.* V. 433e).

Con estos supuestos, el modelo de gobierno ideal platónico se conforma mediante la práctica de las virtudes correspondientes al lugar que cada quien ocupe dentro de la organización social en el siguiente orden:

1º. Los gobernantes, que son los menos numerosos de la población, son responsables de las decisiones que afectan a la *polis*, deben cultivar la sabiduría, (σοφία), para comprender la realidad y dirigir el gobierno conforme a un conocimiento bien fundamentado.

2º. Los militares, que enfrentan luchas contra el enemigo, deben ejercitarse en la virtud de la valentía (ἀνδρεία), gracias a la cual podrán ser capaces de asumir riesgos en aras de su cometido, pero también deben conocer cuáles son las cosas que deben temerse. Este conocimiento, que se adquiere por medio de la educación, debe conservarse siempre y nunca olvidar lo que es prudente arriesgar y lo que sería un peligro fatal (*Rep.* IV. 430 d).

3º. Los gobernados deben ser capaces de moderar y refrenar sus deseos personales y formar su espíritu ciudadano con la virtud de la templanza (σωφροσύνη), para ser dueños de sí mismos:

... dentro del mismo hombre, en lo que concierne al alma hay una parte mejor y una peor, que, cuando la que es mejor por naturaleza domina a la peor, se dice que es 'dueño de sí mismo' a modo de elogio; pero cuando, debido a la mala crianza o compañía, lo mejor, que es lo más pequeño, es dominado por lo peor, que abunda, se le reprocha entonces como deshonesto y se llama 'esclavo de sí mismo' (*Rep.* IV. 431 a).

La educación y disciplina en la moderación es lo que hace mejores a los hombres. (*Rep.* IV. 431 d). En su concepción de la virtud reúne dos aspectos: en primer lugar, el cultivo de una

tendencia psicológica natural; y en segundo, su control y modificación, gracias a las aspiraciones que nacen de las convicciones sobre lo que es bueno (Irwin, 1995). En este sentido, también para Aristóteles existe una diferencia entre la virtud natural y la virtud completa, la cual se alcanza como consecuencia de una tendencia natural bien entrenada, combinada con la sabiduría (Kraut, 1989, p. 179).

Pasando a la visión ética de Aristóteles, el inicio de su *Ética nicomaquea* (I. 1094a) deja en claro lo que considera prioridad en la vida: la felicidad (εὐδαιμονία) como el bien supremo. Aclara que casi todo el mundo está de acuerdo en la idea general de la felicidad, pero se confunde la idea de vivir bien y obrar bien con la de ser feliz (I. 1095a 15).

Aristóteles utiliza la palabra “bienes” para referirse a los fines que buscan los hombres, entre los cuales la εὐδαιμονία es el mayor de los bienes. Esta palabra, que puede traducirse como felicidad, tiene un sentido de plenitud, de satisfacción y de paz interior. Ser feliz se entendía como el resultado de una vida íntegra y virtuosa; de vivir bien y obrar bien<sup>33</sup>. Así lo dice en la *Ética Nicomaquea* (I. 1099a 30): La felicidad es “*lo más hermoso es lo más justo; lo mejor, la salud; pero lo más agradable es lograr lo que uno ama.*” A este fin se subordinan muchos otros bienes, como la salud y la riqueza, por ejemplo, cuyo fin es lograr el bienestar, por tanto, no son más que instrumentos para alcanzar un bien mayor. La felicidad en cambio es un fin en sí misma (EN. I. 1097a 30).

Para Aristóteles las virtudes constituyen hábitos selectivos que se encuentran en un justo medio entre el exceso y la deficiencia, y están dictados por la razón (EN. II. 1106b 20). Constituyen las formas excelentes del actuar ético, son modos de ser (ἦθη), forjados a través de la experiencia, como ejercicio racional de repetición de acciones (EN. II. 1105b 20).

Los hombres se acercan a la perfección mediante el cultivo de virtudes éticas al dominar sus deseos, ya que en la naturaleza humana hay algo que contraviene a la razón y se resiste a someterse a ella (EN. I. 1102 b). Solamente gracias a la práctica de la moderación, de la templanza, se pueden dirigir los anhelos hacia los fines más preciados, que exigen la

---

<sup>33</sup> Según aclara Emilio Lledó en su introducción a la *Ética Nicomaquea*, de Ed. Gredos, 1985.

renuncia a la satisfacción de los impulsos. Pero además de las virtudes éticas, Aristóteles reconoce las dianoéticas o intelectuales, como la sabiduría y la prudencia, que son producto del ejercicio más elevado de la razón, perfeccionan el intelecto y en consecuencia enaltecen el comportamiento humano:

La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre... De este hecho resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre. Así la piedra que se mueve por naturaleza hacia abajo, no podría ser acostumbrada a moverse hacia arriba (*EN* II. 1103a 15).

Siendo inseparable para Platón y para Aristóteles el concepto de bondad, de felicidad y de conducta virtuosa dirigida a alcanzar los bienes más elevados en la jerarquía, el objetivo entonces es establecer la vinculación entre estas cualidades deseables en todos los hombres y determinar cómo se conjugan para que algunos pocos, los mejores, adquieran esta categoría de ἀριστος, de excelencia. Necesariamente este proceso requiere la distinción de bienes que perfeccionan al hombre en diferente medida, significa que los hombres tienen que elegir las vías que los conducirán a alcanzar lo mejor y no solamente lo bueno, por eso la vida ética no solamente implica una elección entre el bien y el mal; sino entre bienes que se ordenan en una jerarquía.

Para comprender esta idea de bondad y felicidad, hay que recordar y recalcar que, tanto en la esfera pública como en la privada, la autorrealización de los hombres es impensable en aislamiento, la conducta humana se evalúa en razón del beneficio que confiera a la comunidad del οἶκος –en el ámbito privado-, y de la *polis* –en el público.

## **Las virtudes**

### **La justicia (δικαιοσύνη)**

La justicia para Platón es resultado del cabal cumplimiento del deber que a cada uno le corresponde en la comunidad (*Rep.* IV. 433e). Como virtud no la adjudica Platón de manera

exclusiva a ninguno de los sectores de la población, sino que es una exigencia a todas las partes de la *polis* para mantener la interacción armónica.

En el mundo interno de las personas, la *δικαιοσύνη* fue descrita por Platón como la virtud de asignar a cada parte del alma su justa función particular y no otra. En consecuencia, los apetitos corporales deben moderarse mediante la templanza; la actividad práctica debe guiarse por el juicio racional para desafiar los peligros conforme a la razón y así dar muestra de valentía, sabiendo lo que hay que temer y lo que no. La misma razón, cuando ha sido disciplinada, guiada por los conocimientos, se hace capaz de discernir lo referente a la justicia, la belleza y las demás formas del bien; entonces muestra su virtud específica, que es la sabiduría (*Rep.* IV. 441C).

Las virtudes cardinales sólo pueden desplegarse cuando la totalidad de la persona se rige por la *δικαιοσύνη*, concepto que se ha traducido como justicia, pero que Platón utiliza en el sentido del actuar conforme a las normas. Esta palabra, de acuerdo con Adkins (1984) no aparece en el lenguaje homérico, pero sí lo hacen, tanto su raíz *δίκη*, en referencia al orden del universo que debe ser respetado y *δίκαιος* como adjetivo que describe al hombre que acata ese orden. En la época clásica, esta virtud implicaba responsabilizarse por las propias acciones y hablar valientemente con la verdad, ya sin desprender su definición del orden del universo, pues los filósofos y los dramaturgos abrieron desde el siglo V a. C. el debate sobre lo que comprendía la noción de justicia o acción justa (MacIntyre, 1984, p. 180)

Para Aristóteles, la justicia es la virtud en el más cabal sentido, porque es la práctica de la virtud perfecta que atiende al bien ajeno y no sólo al propio. Quien la posee puede hacer uso de la virtud con los otros y actuar conforme a lo que más conviene a todos (*EN.* V. 1129b 30).

### **Sabiduría (σοφία)**

Aristóteles (*EN.* VI. 1141a) considera la sabiduría como el más perfecto de los modos del conocimiento, la más exacta de las ciencias y la capacidad para avanzar hasta los últimos y supremos fundamentos de la verdad. Se accede a ella cuando la razón ha sido disciplinada por el estudio para discernir lo que es la justicia en sí misma.

La perfección de la razón práctica se da a través de la sabiduría práctica o prudencia, φρόνησις, y la τέχνη, que es el arte. La excelencia de la razón teórica se logra a través de la ciencia (ἐπιστήμη), la inteligencia (νοῦς) y la sabiduría (σοφία). Este es el modo más perfecto de conocimiento y la única manera de acercarse a los fundamentos de la verdad (Aristóteles, *EN*. 1141a). Una vida acorde con el entendimiento es una vida contemplativa, es la del filósofo, quien ama la sabiduría, es más feliz y tiene un nivel más elevado de vida (Kraut, 1989, p. 4).

Además de la filosofía, para Aristóteles existe otra vía para alcanzar la felicidad, consiste en una actividad práctica de acuerdo a virtudes, como la magnanimidad, la valentía, la justicia, la templanza, la sabiduría, y otras. En este segundo sentido todos los bienes que lleven a una actividad acorde con la práctica de las virtudes son deseables, pero esta vía práctica se subordina a la teórica, que se encuentra en el nivel superior (Kraut, 1989, p. 5). La práctica de las virtudes hace la vida feliz, no mediante la garantía del bienestar en todas las circunstancias, sino al acercar al mayor bien a través de bienes menores, esta actividad corresponde al político (πολιτικός).

### **La prudencia o sabiduría práctica (σωφροσύνη)**

Σωφροσύνη fue en su origen una virtud aristocrática, del hombre que pudiendo abusar de su poder no lo hacía; que mostraba capacidad de autocontrol y medida (MacIntyre, 1984, p. 182). Lo que se admiraba no era el freno en la ambición de poder o de riquezas, sino la sabiduría y moderación en la manera de lograr objetivos, de saber hasta dónde llegar y cuándo parar.

El concepto de ὕβρις -que puede traducirse como exceso, arrogancia y violencia- es importante para entender la advertencia sobre la vanagloria y el desenfreno, en oposición a la moderación disciplinada (σωφροσύνη), junto con la sencillez de carácter y la sinceridad, que representaba un principio fundamental para la convivencia en comunidad.

La prudencia o sabiduría práctica es la virtud que permite a las personas distinguir lo que es verdaderamente bueno y conveniente para el hombre en relación con un fin determinado. Es un modo de ser racional verdadero y práctico, que permite encontrar el punto medio en

la conducta y en las emociones (EN. VI. 1140 a-b). En el ámbito de las emociones, la prudencia ayuda a cultivar el gusto por el trabajo, el gozo de adquirir conocimientos o llevar a cabo descubrimientos en la realidad. La razón práctica ayuda a vencer temores, a establecer relaciones cercanas, superando las inclinaciones individualistas para dar lugar al gozo de compartir los bienes con los demás, ceder, ser cauto, etc. La prudencia es una virtud que transforma tanto el modo de actuar como de sentir (EN. VI. 1140 a-b).

Zagal (2013, p. 173-175) comenta que las virtudes éticas logran su fin cuando son articuladas por la prudencia, que ayuda a la decisión deliberada, que tiene siempre presente el objetivo más alto y de manera razonada busca el modo más inteligente de alcanzarlo.

### **Valentía (ἀνδρεία)**

Aristóteles (Ret. I. 1366b) define la valentía como una virtud *“por la que se ponen en práctica bellas acciones en los peligros, tal como lo manda la ley y como (lo hacen) los que están dispuestos a ponerse al servicio de la ley; cobardía es lo contrario”*.

En la *Ética Nicomaquea* ubica la valentía en un término medio entre el miedo y la temeridad, ya que deben temerse las cosas malas, como la infamia, la pobreza, la enfermedad, la falta de amigos, la muerte; pero hay cosas que es vergonzoso temer, como los riesgos de guerra.

Así se podría llamar valiente en el más alto sentido al que no teme una muerte gloriosa ni las contingencias que lleva consigo, como son, por ejemplo, las de la guerra (EN. III. 1115b).

El valiente por tanto temerá las cosas de acuerdo a la razón, pues sabe soportar y temer lo que es debido y como es debido.

La valentía era considerada como una virtud masculina y la fidelidad como una virtud fundamental para las mujeres y para la sobrevivencia de la familia. Estas dos virtudes complementarias se explican porque, como lo señala MacIntyre (1984, p. 165), *“ser valiente es ser alguien en quien se puede tener confianza. Por ello el valor es un ingrediente importante de la amistad.”* Siguiendo a este autor, la fidelidad en la familia era la garantía básica de la unidad y de la continuidad de la estirpe.

## Amistad

Los lazos de la amistad en las sociedades heroicas se modelaban sobre los del clan. A veces, la amistad se juraba formalmente como una forma de compromiso de lealtad. En la épica griega la palabra φίλος designaba un afecto amoroso que reflejaba la intensidad de los sentimientos de los héroes por su οἶκος. La palabra ξενία, en cambio, era usada en referencia a la hospitalidad, a la “amistad ritualizada”, como la denomina Herman (2002, p. 29), quien describe un tipo de amistad que podían entablar hombres de distintas comunidades, ya fueran griegas o no griegas; pero también se daba entre aristócratas de la misma comunidad territorial<sup>34</sup>. La ξενία implicaba un sistema de cooperación que no necesariamente se acompañaba de afectos, puesto que esta relación era entre personas de diferentes ámbitos culturales. Aristóteles incluyó la ξενία (hospitalidad entre extranjeros) como uno de los tipos de φιλία (EN. VIII. 1156 a, 30).

Como lo documenta Konstan (1997), con base en la *Retórica* de Aristóteles, durante mucho tiempo la palabra φιλία abarcó relaciones más extensas que las de amistad, incluyendo el amor a los parientes y la solidaridad entre miembros de la comunidad cívica, el compañerismo, la familiaridad y la cercanía por convivencia. Los lazos de amistad eran vitales para la sobrevivencia de la comunidad, la φιλία era una ἀρετή que sustentaba la unión de los miembros de la comunidad que, como ya quedó dicho, subordinaban de manera natural sus intereses individuales a los colectivos; así se entienden las gloriosas muertes de los héroes por honrar su origen, actos de sacrificio que al mismo tiempo eran concebidos como vías para lograr la felicidad y de ninguna manera como un martirio. Aristóteles asegura, el hombre bueno se queda con la parte más noble:

Este es el caso de los que dan su vida por otro: eligen para sí mismos el mayor bien. O quienes prodigan sus riquezas a sus amigos; así el amigo tendrá riquezas, pero él tendrá gloria; por esto, él se reserva para sí el bien mayor (EN. IX. 8: 1169a).

---

<sup>34</sup> Herman (2002) se fundamenta en autores como Tucídides, Isócrates, Demóstenes, Homero y Heródoto, que hacen referencia a las relaciones en los pueblos griegos ancestrales.

El griego antiguo contaba con varias palabras para referirse al amor: el término ἔρως denotaba el amor pasional; el amor a los hijos solía ser expresado como στοργή, afecto; para el sentimiento de amor fraterno o afinidad con alguien, se utilizaba el verbo ἀγαπάω (“yo amo”); la palabra ἑταῖρος (compañero) se aplicaba a un amplio rango de relaciones, los ἑταῖροι (compañeros) como φίλοι, pertenecían al círculo más íntimo de compañeros. Πιστοί (“los de confianza”, que viene del adjetivo πιστός “leal, confiable”) se usaba para los más cercanos compañeros, con la característica de ser confiables por su lealtad (Ulf, 1990, citado por Konstan, 1997, p. 31). En conjunto, la terminología constituida por ἑταῖροι, φίλοι y πιστοί (compañeros, queridos y fieles) comprende los elementos esenciales asociados con la amistad: la más selecta relación de confianza mutua, lealtad y cariño (Konstan, 1997, p. 31).

El término más generalizado para referirse a los seres queridos era el de φιλία, que suele traducirse como amistad, pero abarca mucho más que el sentido actual de la palabra; al igual que el término φίλος como adjetivo, que significa “querido”, y se traduce como amigo, pero abarca lazos familiares y otro tipo de relaciones. Aristóteles así lo extiende en referencia a muy diversos tipos de relaciones

Se habla, pues, de amistad entre parientes, entre compañeros, entre miembros de una comunidad, siendo esta última la llamada amistad política. La amistad entre parientes tiene varias especies: una entre hermanos, otra entre padres e hijos, pues una se funda sobre la igualdad proporcional, por ejemplo, la paterna; otra, sobre la numérica, como la amistad entre hermanos (EN. VII. 1242a).

Para Aristóteles la φιλία es una virtud o “algo acompañado de virtud”, esencial para la felicidad y es lo que le da sentido a la vida, pues asegura que sin amigos nadie querría vivir, aunque tuviera todos los otros bienes; *“porque ¿de qué sirve esta abundancia de bienes sin la oportunidad de hacer el bien, que es la más ejercitada y la más laudable hacia los amigos?”* (EN. VIII: 1155 a. 5)

Varios autores, (Heath, 1987; Goldhill, 1986, comentados por Konstan, 2006) consideran que este término en la Grecia clásica se aplicaba no solamente al lazo subjetivo de afecto y

calidez emocional, sino que además implicaba una serie de obligaciones recíprocas y exigencias de solidaridad y lealtad.

El mismo Aristóteles lo sostiene así, argumenta que al amar al otro en sí mismo, se despierta el sentimiento de reciprocidad que constituye la estructura social armónica (solidaria) y por tanto justa, y ésta es precisamente la base de la fraternidad, como vínculo humano de amor mutuo, que se funda en la percepción del otro como fin en sí mismo. El término de *φιλία* entonces comprende las cualidades de benevolencia, concordia, reciprocidad y buena voluntad, que confieren a la amistad su atributo de virtud, de acuerdo con Aristóteles, pues no toda amistad puede considerarse virtud (*EN. IX: 1166 b. 30*). El lazo de amistad obliga, y este punto es muy importante para entender el sentido del deber fraterno que lleva a Antígona a dar su vida por lo que es digno.

En *Retórica*, Aristóteles destaca el aspecto de benevolencia recíproca como característica de los amigos o *φίλοι* (*Ret. 2,4, 138*), que designa a quienes aman y se sienten correspondidos. Porque el afecto unilateral por otro ser humano se denomina con la palabra *εὖνοια*, que significa “buenos deseos, o benevolencia hacia alguien”. También distingue la benevolencia de la amistad; sostiene que aunque se asemejan, no son lo mismo porque la benevolencia también se ofrece a personas desconocidas y puede pasar inadvertida, pero la amistad no: “... llamamos benévolos a los que desean el bien de otros, si por parte de éstos no existe el mismo sentimiento, pues hay amistad cuando la simpatía es recíproca” (*EN. VIII. 1156 a*).

Para Aristóteles el hombre bueno se desvive por sus amigos y por su patria, literalmente está dispuesto a dar la vida por ellos si es necesario. Será capaz de abandonar riquezas, honores y todos los bienes, procurando lo más noble y prefiere una acción hermosa y grande en lugar de muchas insignificantes (*EN. IX. 1169 a*). El amigo quiere y hace el bien o lo que le parece bueno por causa del otro, como las madres hacen por sus hijos.

El concepto de amistad puede entenderse como virtud y como afecto, sin duda comporta un lazo de lealtad y confianza que se retroalimenta dentro de una relación que, en su más alto sentido, comparte una idea común del bien y de su persecución. Es entonces cuando

el cariño y la amistad representan el más alto grado de excelencia, como lo señala Aristóteles, “y hasta algunos opinan que hombre bueno y amigo son la misma cosa” (EN. VIII: 1155 a).

Aristóteles destaca la semejanza, el apoyo mutuo y la cercanía como elementos que refuerzan la amistad, pero aclara que no toda cercanía significa que haya amistad, pues entre hermanos, familiares y compañeros se presentan las pasiones de discordia y enemistad, junto con los vicios que pueden acarrear.

En pocas palabras, Zagal (2014, p. 142) sintetiza el significado de la virtud de la amistad como “el hábito de querer amistosamente a quien se debe, como se debe y cuando se debe.”

La amistad cívica es mucho más extensa y está asociada con la benevolencia, la beneficencia y la concordia. La primera se manifiesta por los buenos deseos hacia los demás, aunque sean desconocidos. La beneficencia se distingue porque el benefactor hace el bien y no sólo lo desea. La concordia es la identificación entre los miembros de una comunidad con base en la afinidad de pensamientos (Zagal, 2014).

En la visión aristotélica de la familia, la amistad entre parientes tiene muchas formas, pero cada una de ellas depende de la paternal. El amor entre padres e hijos proviene del hecho del nacimiento, de engendrar y ser engendrado; sin embargo los padres están más estrechamente unidos a sus hijos por haberlos procreado y además por razón del tiempo, ya que los padres quieren (φιλεῖν)<sup>35</sup> a sus hijos desde que nacen, y las madres desde mucho tiempo antes de nacer; mientras que los hijos los quieren después de cierto tiempo, hasta adquirir conciencia. Además, los hijos son un bien común y unen a sus padres, por eso, dice Aristóteles que los matrimonios sin hijos se disuelven más fácilmente (EN. VIII. 1162a). El sentido que le damos en español a este lazo entre padres e hijos no es el de amistad, sino de cariño, confianza y cercanía.

---

<sup>35</sup> Konstan (1997) advierte que Aristóteles no utiliza el vocablo φίλος para los hijos, pero sí el verbo φιλεῖν: amar. El amor – φιλία – de una madre por su hijo es de un tipo diferente y no depende de la reciprocidad ni del agradecimiento.

“...cuando los hijos dan a los padres lo que les deben como a sus progenitores, y los padres lo que deben a sus hijos, la amistad de tales personas será buena y duradera” (EN. VIII 1158).

Aristóteles también dice que este vínculo filial se asemeja al que los hombres tienen con los dioses, y surgen como una inclinación hacia lo bueno y superior, puesto que los padres han realizado los mayores bienes, al ser la causa de la existencia y crianza de sus hijos, y luego, de su educación. *“Tal amistad encierra más placer y utilidad que la amistad entre extraños, en la medida en que su vida tiene más en común”*. Es por esto por lo que en la casa se encuentran, ante todo, los principios y las fuentes de la amistad, de la organización política y de la justicia (EN. VIII. 1162 a).

En cuanto a la amistad entre hermanos, dice Aristóteles, surge en principio por haber nacido de los mismos padres, de ser de “la misma sangre” y tener una crianza en común. Ahí nacen las afinidades que pueden originar amistades entre hermanos parecidas a la de los compañeros, porque son de edad y rasgos físicos y de personalidad semejantes.

“La amistad entre hermanos tiene los mismos caracteres que la amistad entre compañeros, especialmente si son buenos, y en general que la amistad entre semejantes, en la medida en que son más íntimos y se quieren desde su nacimiento, y en la medida en que, nacidos de unos mismos padres, son semejantes en carácter, se han criado juntos y han recibido idéntica educación. Y la prueba del tiempo es, en este caso, de la máxima importancia y aplicación” (EN. VII. 1242 b).

De manera similar, la amistad de primos y demás parientes procede de estar más o menos unidos entre sí según su vínculo con su primer fundador. Así, cada comunidad se conforma por distintas formas de amistad.

### **La piedad**

El uso de la palabra piedad en nuestro idioma tiene varios sentidos, puede significar (RAE, 2014):

- Lástima, misericordia, conmiseración.
- Amor entrañable que se consagra a los padres y a objetos venerandos.

- Una virtud que inspira, por el amor a Dios, tierna devoción a las cosas santas, y, por el amor al prójimo, actos de amor y compasión.

En el griego antiguo, cada uno de estos significados se expresa con diferentes vocablos. La palabra que los griegos normalmente usaban para "misericordia o compasión" era ἔλεος; el término οἴκτος tiene un significado semejante, aunque éste designa la expresión de la compasión por el sufrimiento ajeno (Konstan, 2007).

El análisis más explícito de la compasión, entendida como un afecto en la literatura griega clásica, se encuentra en la *Retórica* de Aristóteles, quien la describe como “*un cierto pesar por la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece*” (*Ret.* II 8.2). No se refería a una respuesta instintiva por el dolor de otra persona, sino que dependía de que el mal acaecido fuera merecido o no; tenía que ver con el sentido de la justicia, pues sólo causaba piedad quien sufría un daño inmerecido, que no provenía de la mala intención de sus acciones y por tanto era digno de compasión quien no era culpable. Por esto, aclara Konstan (2006, pp. 203 y ss.) que este sentimiento tiene también un carácter moral que se desprendía de lo que era valorado como bueno por los griegos. Para despertar el sentimiento de piedad en la Atenas clásica, los oradores se veían obligados a demostrar ante la audiencia que su caso era justo y sólo así podían apelar a la compasión para aminorar el castigo en algún caso en juicio. Este recurso, sin embargo, era rechazado por los estoicos, quienes consideraban que la intervención de sentimientos compasivos afectaba el razonamiento lógico y le daba al juicio un sesgo subjetivo. Para ellos la compasión y la justicia eran incompatibles (Konstan, 2007). Opuesto a esta postura, en el diálogo platónico del *Protágoras*, Sócrates asegura: “*sobre todas las cosas, se parece la justicia a la piedad y la piedad a la justicia*” (*Prot.* 331b).

De cualquier manera, la tragedia sí llama a la piedad para suavizar el juicio de la audiencia respecto a las acciones de los protagonistas. De hecho, como Aristóteles lo analiza, al mismo tiempo que la piedad por el sufrimiento inmerecido de los héroes, los dramas despertaban temor a que algo semejante pudiera pasarle al mismo espectador o a alguien de su familia,

por eso Aristóteles analiza el efecto catártico de la tragedia, que traté en el segundo capítulo.

En cuanto al sentido de piedad como devoción o veneración, que se expresa con el término griego de *Ευσεβία*, es analizado por Platón en el *Eutifrón*, en donde se define como piadoso aquello que agrada a todos los dioses, pero esta virtud no es pía porque plazca a los dioses sino al revés, porque es pía, les place.

Eutifrón. —si se sabe decir y hacer lo que complace a los dioses, orando y haciendo sacrificios, éstos son los actos piadosos y ellos salvan a las familias en privado y a la comunidad en las ciudades; lo contrario de lo que agrada a los dioses es lo impío, que destruye y arruina todo (*Eut: 14b*)

El coro final de *Antígona* exalta la piedad como una actitud sensata y humilde con los dioses como parte esencial de la felicidad, pues la arrogancia es abatida con grandes golpes: “*No hay que cometer impiedades en las relaciones con los dioses*” (*Ant. 1348*).

El sentimiento piadoso de Antígona hacia su hermano va acompañado de amor y dolor por los males que aquejan a toda su familia, y al igual que Sócrates, alude a la piedad al ser acusada por impiedad.

¿Qué derecho de los dioses he transgredido? ¿Por qué tengo yo, desventurada, que dirigir mi mirada ya hacia los dioses? ¿A quién de los aliados me es posible apelar? Porque con mi piedad he adquirido fama de impía. (*Ant. 920*)

En resumen, la piedad como sentimiento se identifica con la compasión y la identificación con el sufrimiento del otro; la piedad como virtud, va acompañada de acciones justas acordes con el concepto del bien, el honor y obediencia a la divinidad y el amor, respeto y justicia hacia los padres y los seres cercanos.

### **Lealtad**

La palabra lealtad etimológicamente proviene del latín *legalis*, que significa lo concerniente a la ley. La Real Academia Española (2014) la define como “cumplimiento de lo que exigen las leyes de la fidelidad y las del honor”, y se asocia con los conceptos de legalidad, verdad, realidad.

En su estudio sobre la lealtad, Royce (1908), la explica como una total devoción en lo práctico y en lo profundo a una persona o a una causa. Un hombre es leal cuando se compromete con una causa y se dedica a ella voluntariamente y a conciencia; y, además expresa su devoción de manera consistente mediante su acción de servicio a su causa. Expone tres tipos de lealtad: el amor a la patria, al grado de morir por ella; la devoción religiosa, capaz de aceptar el martirio; y la actuación valiente del capitán, decidido a mantener la dirección de su barco después de un naufragio, salvándose a sí mismo hasta después de haber hecho todo lo posible para mantener a flote su barco y de haber salvado a todos los demás.

La lealtad es una virtud, más que un sentimiento en sí, aunque la devoción, el amor y la admiración pueden acompañarla. Esta devoción leal obliga a la persona a subordinar sus deseos personales para mantenerse al servicio de una causa. Royce (1908) afirma que la lealtad sin autocontrol es imposible; pues la persona leal se debe a su causa, no sigue de manera automática sus impulsos, sino que busca guía en los fines e ideas que fundamentan la causa en la que cree con firmeza. A ello dedica su vida, dispuesta a vivir o morir por su causa.

Las causas a las que los hombres son leales nunca son impersonales, ni individuales, son sociales y están relacionadas con otros hombres. Así se crea la solidaridad, como fruto de la comunión de quienes son fieles a ciertos principios morales o fines éticos, representados en doctrinas, leyes o instituciones (Royce, 1908).

La lealtad a una persona comprende el amor al vínculo que une; por ejemplo, la lealtad entre los hermanos no es lo mismo que el cariño que puedan sentir unos por otros como individuos aislados, sino por la fuerza que tiene su vínculo, su unión, su origen común y las experiencias de vida compartidas. Como se verá en el caso de Antígona, la lealtad fraterna puede conducir a sacrificios voluntarios o involuntarios con un fin ulterior, no solamente se trata de dar la vida por el hermano, por ejemplo, sino de servir a un fin ulterior, sea la redención de la familia en su honor o en su cohesión. Esto significa que el vínculo de lealtad familiar no se detiene en el uno-a-uno, sino que abarca un ideal, un legado que proviene de

generaciones anteriores y encarga tácitamente ciertos deberes con el fin de salvaguardar a la familia.

Como se puede apreciar, la lealtad así definida tiene las mismas características que dio Aristóteles a la amistad de las personas virtuosas, y además quienes sostienen este vínculo de lealtad fueron llamados “φιλοὶ πιστοί” (amigos confiables) que reúnen los elementos esenciales de la amistad: una relación selecta entre personas no asociadas por parentesco, y unidas por el cariño mutuo, la confianza y la lealtad (Konstan, 1997).

La amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud; pues, en la medida en que son buenos, de la misma manera quieren el bien el uno del otro, y tales hombres son buenos en sí mismos; y los que quieren el bien de sus amigos por causa de lo éstos son los mejores amigos (EN. VIII. 1156b).

La deslealtad entre familiares era origen de enemistad (Williams, 1993), lo cual es tema central de la tragedia de *Antígona*, desde el comienzo de la obra, en que Antígona plantea a Ismene, la disyuntiva de lealtad o deslealtad con su hermano, que se traduce en el valor o la cobardía para asumir las consecuencias que tendría el dar cabal sepultura al cuerpo de Polinices, a pesar de la clara sentencia de muerte dictada por su tío, el rey Creonte:

Que el asunto no lo considera de poca importancia; antes bien, que está prescrito que quien haga algo de esto reciba muerte por lapidación pública en la ciudad. Así están las cosas, y podrás mostrar pronto si eres por naturaleza bien nacida, o si, aunque de noble linaje, eres cobarde (Ant. 35)

Ismene, por su parte, tiene en mente toda la carga de maldiciones y sufrimientos que han recibido de sus antepasados, por ello responde con temor a seguir provocando con su desobediencia al rey mayores tormentos.

Yo por mi parte, pidiendo a los de abajo que tengan indulgencia, obedeceré porque me siento coaccionada a ello. Pues el obrar por encima de nuestras posibilidades no tiene ningún sentido (Ant. 65).

## **Solidaridad**

La solidaridad es definida por la Real Academia Española (2014) como: “Adhesión circunstancial a la causa o a la empresa de otros”, en un sentido más amplio significa

sentirse unido a la comunidad humana. No en referencia a la unión por el cuerpo o por la raza, sino por la identificación entre seres humanos que se sienten entrelazados.

Cercana a nuestra noción de solidaridad, la ἀντιφίλησις, indica la reciprocidad en la amistad, y *“es la fórmula que expresa la solidaridad... Porque al querer al otro en sí mismo, estamos despertando aquel sentimiento de reciprocidad que va constituyendo la estructura de la sociedad, que se hace justa porque se hace armónica, al construirse sobre un suelo humano en el que se quiere al otro como fin en sí mismo (Lledó, en Introducción a EN, p. 115)”*.

Para los griegos antiguos, resultaba mucho más importante luchar por el bien común que por el bien individual. Konstan (1997) sostiene que en los momentos cruciales las personas sabían que contaban con el apoyo y auxilio de un ser querido cercano. Los líderes aseguraban sus triunfos por la lealtad que recibían de sus seguidores mientras no los defraudara.

Robert Connor (1971, citado por Konstan, 1997) señala que las asociaciones políticas del siglo V a. C. estaban constituidas principalmente por camaradas unidos por lazos personales y lealtades, más que por intereses políticos de dominio, y en eso se basaba la actividad política y el éxito. La solidaridad como virtud no excluía sentimientos de simpatía o de compasión y piedad, en la política también era una forma de practicar la amistad y mostrar el afecto.

En el amplio sentido de φιλία en Aristóteles, las cualidades que debe reunir un verdadero amigo son, además de las ya mencionadas en los incisos anteriores, la disposición a la ayuda, el apoyo en la adversidad y la compañía en las alegrías, todo lo cual es parte de la actitud solidaria y de la práctica de esta virtud. Así lo expresa Aristóteles:

Recíprocamente, quizá es conveniente que vayamos solícitamente y sin ser llamados en ayuda de los amigos en la adversidad (porque es propio del amigo hacer el bien, sobre todo a los que están en un apuro y no lo han pedido, lo cual es para ambos más noble y grato); y en las alegrías colaborar de buena gana (pues también hay necesidad de amigos en ellas) (EN. IX. 1171 b).

## La vida afectiva y la práctica de las virtudes

He mencionado las conductas y las disposiciones de ánimo que acompañan a las virtudes y entre las condiciones que afectan el ejercicio de las virtudes están los afectos, que han sido descritos tanto por Platón como por Aristóteles como manifestaciones de una parte del alma. Estas expresiones emocionales revelan el aspecto más sensible de los hombres, y pueden impulsar la conducta virtuosa hacia los ideales más elevados y difíciles de alcanzar; pero también pueden desviar completamente la acción humana si las demandas instintivas no son controladas y conducidas conforme al juicio racional. Es por eso que se habla de la educación para la felicidad, es decir la dominación de los deseos con miras a alcanzar un bien mayor, que como sabemos, se trata de la felicidad, y un hombre feliz es aquél que vive según la excelencia (Zagal, 2013. p. 179).

A diferencia de lo que se suele pensar, Konstan (2006 pp. 4-5 ) sostiene que la palabra griega πάθος, que se traduce como pasión, no tiene la misma raíz etimológica que la palabra latina *patior*, que tiene un significado más parecido al que se da a la palabra pasión en inglés o en español, y designa emociones intensas. El vocablo griego πάθος en cambio, alude a padecimientos, pero puede referirse a sentimientos como la ira, el miedo, el amor, la piedad, la compasión y la envidia, con un sentido algo distinto del que le damos en la actualidad, pues, como lo demuestra Konstan (2006), los sentimientos griegos no necesariamente corresponden a nuestros conceptos modernos, sino que deben entenderse dentro del contexto de una sociedad altamente competitiva, en la que el estatus social y la opinión de los demás eran lo más importante.

Aristóteles lo dice así:

Entiendo por pasiones, apetencia, ira, miedo, coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión y, en general, todo lo que va acompañado de placer o dolor. Por facultades, aquellas capacidades en virtud de las cuales se dice que estamos afectados por estas pasiones, por ejemplo, aquello por lo que somos capaces de airarnos, entristecemos o compadecernos; y por modos de ser, aquello en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones (*EN*, II. 1105b 20).

Como se ve, relaciona afectos, comportamientos y virtudes, pues el hombre bueno no sólo quiere lo bueno, sino que se alegra de lo bueno (EN. IX. 1170a). Sin embargo, aunque las pasiones, facultades y virtudes se complementan entre sí, no son lo mismo, y sí definen los lazos entre las personas.

“Por tanto, ni las virtudes ni los vicios son pasiones, porque no se nos llama buenos o malos por nuestras pasiones, sino por nuestras virtudes y nuestros vicios (...) Además, nos encolerizamos o tememos sin elección deliberada, mientras que las virtudes son una especie de elecciones o no se adquieren sin elección (EN. II. 1106a 30).

Las virtudes morales y los sentimientos amorosos se entrelazan íntimamente, al grado que algunas veces es casi imposible separarlos conceptualmente, como en el caso de la piedad, el amor, la lealtad. Además, las motivaciones que guían la conducta hacia lo benéfico o lo perjudicial, a la actuación recta o la acción destructiva, tienen que ver con el gozo que produzcan a la persona, y en ello el pensamiento racional debe ayudar a discernir entre dos bienes para elegir el mayor de ellos, aunque haya que sacrificar gozos inmediatos. Aristóteles lo explica diciendo que hacemos lo malo a causa del placer y nos apartamos del bien a causa del dolor. *“Por ello, debemos haber sido educados en cierto modo desde jóvenes, como dice Platón, para podernos alegrar y dolernos como es debido, pues en esto radica la buena educación (EN. II. 1104b 10)”*.

Esta relación entre las virtudes y la vida afectiva son el fundamento conceptual del análisis de las relaciones entre hermanos que presento en los siguientes capítulos, en los que muestro que el fortalecimiento de los vínculos fraternos es producto del desarrollo emocional por un lado, y de la educación en la práctica de virtudes, por el otro. Esto significa que la acción conjunta del manejo de los afectos y la rectitud de la conducta son requisito indispensable de la unión armónica de las personas en la familia y en la comunidad. Lo contrario también se demuestra a través de la tragedia de *Antígona*, y es que las relaciones entre hermanos pueden derivar en la barbarie cuando las pasiones no son conducidas hacia fines moralmente buenos, y quedan a merced de los deseos perentorios de poder y dominio.

De igual manera que en términos humanísticos la felicidad converge con la vida virtuosa, en la concepción psicológica de la conducta, el desarrollo sano de las personas se sustenta en la fortaleza interior necesaria para conducir la vida con dos fines: por un lado, el cultivo de relaciones cercanas de amor o cariño; y por el otro, la autorregulación necesaria para lograr metas de superación, creatividad y trascendencia. Estos dos fines requieren de la armonía interna para hacer coincidir las aspiraciones con los medios y caminos para llegar a ellas. Melanie Klein (1975, p. 272), desde la teoría psicoanalítica, afirma que el equilibrio entre la vida interior y la adaptación a la realidad requiere de madurez emocional, fuerza de carácter, capacidad de manejar emociones conflictivas y la integración de las distintas partes de la personalidad.

Si un carácter fuerte no está mitigado por la consideración hacia el prójimo, no es una característica de una personalidad equilibrada. Nuestra experiencia del mundo se enriquece con la comprensión, compasión, simpatía y tolerancia hacia los demás y nos hace sentir más seguros internamente y menos solos (Klein, 1975, p. 273).

Conforme a estos supuestos, para ser feliz se requiere de la madurez de carácter, pero sobre todo, es indispensable el autoconocimiento, el autodomínio, la capacidad de amar y de sentirse amado, y con estas bases, dirigir el rumbo de la vida hacia objetivos que brinden felicidad y prosperidad en la comunidad humana (Klein, 1975, p. 272). En la medida en que el hombre se hace dueño de sí mismo eleva sus miras hacia fines más trascendentales, ya que, como lo establece Maslow (1954, p. 93), también en las necesidades y aspiraciones existen jerarquías, que van desde la búsqueda de satisfactores más inmediatos, como los de sobrevivencia, al anhelo de autorrealización y la plenitud de la vida interior, motivaciones que ocupan el más elevado lugar de la jerarquía.

Asimismo, desde la perspectiva psicológica, Heinz Hartmann (1960) relacionó la salud mental con la integración de los códigos morales que proporcionen solidez a la conducta y a las convicciones. Su trabajo explica el concepto de “irradiación de valores”, como un fenómeno de interinfluencia entre las virtudes morales que irradian beneficios en la salud mental y a la vez, la salud hace más fácil la práctica de virtudes.

Los afectos comprenden una amplia gama de matices y grados, tanto en su intensidad como en su cualidad; pueden responder a estímulos externos o a motivaciones internas y en el desarrollo personal deben acomodarse en una jerarquía en donde el lugar más alto lo ocupa el sentimiento amoroso que une a una comunidad y a la vez proporciona felicidad individual y paz en la convivencia social. Este es el proceso de la educación emocional, que comprende el reconocimiento de los propios afectos, la gestión y conducción de éstos de manera adaptativa; y la dirección de las acciones siguiendo el rumbo que marcan los objetivos y metas de vida personal y compartida. La armonía psíquica requiere la educación de la voluntad para manejar las emociones y pulsiones de tal manera que el sano equilibrio afectivo sea un elemento que potencie la capacidad de lograr metas acordes con el bien público y el privado. Actuar virtuosamente no es actuar contra la inclinación sino actuar desde una inclinación hacia fines valiosos gracias a la práctica de las virtudes.

Erik Erikson (1982) es uno de los autores que más ha analizado el desarrollo psicológico como un proceso que, al recorrer las diferentes etapas de la vida, debe cumplir con las tareas indispensables para la salud física y mental. El cumplimiento de las metas progresivas del desarrollo implica la superación de las crisis correspondientes. Este autor asocia la capacidad amorosa, el dominio paulatino de habilidades sociales y laborales y la práctica de virtudes:

...si consideraciones evolutivas nos llevan a hablar de esperanza, fidelidad y cuidado como fuerzas humanas o cualidades del yo que surgen de estadios estratégicos tales como la infancia, la adolescencia y la adultez, no debería sorprendernos que correspondan a importantes valores de creencia tales como la esperanza, la fe y la caridad (Erikson, 1982, p.70).

En este trabajo utilizaré la palabra “afectos” para referirme a toda la gama de estados de ánimo y reacciones emocionales y utilizaré los siguientes términos, siguiendo a González Núñez (1988), quien parte de las categorías utilizadas en la psicología y psiquiatría general y considera como afectividad a todas las reacciones que tienen su origen en impulsos pulsionales, con diferente matiz cualitativo y cuantitativo, y así pueden distinguirse las siguientes expresiones:

- Emociones.- La palabra emoción proviene del vocablo latino *emovere*; que significa mover o agitar. Las emociones son reacciones afectivas intensas que surgen ante un estímulo, no perduran tanto como los sentimientos porque son superficiales y tiene repercusiones fisiológicas y psíquicas, las emociones básicas son seis: alegría, miedo, tristeza, sorpresa, aversión, ira.
- Sentimientos. - Se trata de estados afectivos profundos, específicamente humanos, que surgen de los vínculos sociales y no desaparecen fácilmente, perduran en el tiempo, algunos de ellos son: el amor, la ternura, el resentimiento, la nostalgia. Se manifiestan en la conducta, aunque a veces de manera involuntaria o inconsciente, pero de cualquier manera tienen fuerte influencia en el estado de ánimo y en la autoestima, pues se encuentran ligados al sentimiento del deber y a virtudes como la gratitud, el respeto, la lealtad, entre otras; mientras que los sentimientos de tristeza, desesperación y los que se derivan de la ira, se derivan de la deficiencia de la virtud, y se asocian con la agresión, la cobardía o la mentira. Cuando los sentimientos se contraponen con los bienes valorados por la persona, el grupo o la comunidad, provocan sentimiento de culpa o de vergüenza.
- Pasiones. - Son los afectos de mayor intensidad, difícilmente controlables, y llegan a apoderarse de la conciencia. Algunas de éstas son: el odio, los celos, la furia, los deseos de venganza. Son más intensos y más duraderos que las emociones, pero a diferencia de los sentimientos que son educables, las pasiones pueden tener tanta fuerza que deben canalizarse hacia fines benéficos, como la competencia en el deporte, la creatividad en el arte o la productividad en el trabajo.
- Sensaciones. - Son las percepciones placenteras o displacenteras que provienen tanto del medio ambiente como del interior de la persona, por ejemplo, frío o calor; pero también el sentido de bienestar, relajación o dolor, entre otras.
- El sentimentalismo es la conducta no mediada por la reflexión y la voluntad, produce insatisfacción y es una reacción desproporcionada con su causa u objeto. Se expresa mediante exageración, afectación y aspavientos.

## Las virtudes de Antígona

Ya describí en el capítulo tercero el carácter de Antígona, su herencia cultural, familiar y psicológica. Ahora reuniré las virtudes que le imprimen fuerza a sus vínculos afectivos y le dan congruencia ética de sus acciones para después, en el capítulo siguiente ver la relevancia de todo ello en la vinculación fraterna.

1. Valentía. Además de la determinación de sacrificar su vida y de enfrentar cualquier obstáculo, aunque se trate de la autoridad con valor y entereza, Antígona da muestras de fortaleza de espíritu al vencer sus temores basada en la fe que la guía y la esperanza que nunca pierde.

Su valentía es manifiesta en las repetidas veces que acepta los hechos sin atemorizarse de las inevitables consecuencias para ella. Ismene no cesa de repetirle el costo de su atrevimiento, Antígona siempre tiene un argumento que refuerza su convicción; por ejemplo, cuando la confronta con la trasgresión a la ley, y su respuesta invariable es la indisoluble unión que tiene con los suyos: *“No le es posible separarme de los míos”*.

Esquilo también presenta a Antígona como una mujer leal y valiente. En *Los Siete contra Tebas* (1028-1030) Antígona se expresa ante los gobernantes con valentía, sabiendo las consecuencias que su decisión tendrá:

Pues yo les digo a los gobernantes de los cadmeos que, si ningún otro quisiera ayudarme a enterrarlo, yo lo enterraré y arrostraré el peligro de dar sepultura a mi hermano, sin avergonzarme de mi resistencia desobediente a los que mandan en la ciudad.

El coro admira su fortaleza:

Se muestra la voluntad fiera de la muchacha que tiene su origen en su fiero padre. No sabe ceder ante las desgracias (473).

La aceptación de su pena de muerte la enorgullece. Y como lo dice Aristóteles, gracias a esta virtud *“se ponen en práctica bellas acciones en los peligros (Ret. I. 1366b. 10)”*. Así expresa Antígona su entrega a la muerte:

¡Oh tumba, oh cámara nupcial, oh habitáculo bajo tierra que me guardará para siempre, adonde me dirijo al encuentro con los míos, a un gran número de los cuales, muertos, ha recibido ya Perséfone! De ellos yo descendo la última y de la peor manera con mucho, sin que se haya cumplido mi destino en la vida.

2. Sabiduría práctica o prudencia. La claridad de pensamiento es una de las cualidades de Antígona, junto con el dominio de las palabras que, bajo la inspiración de su inquebrantable fe, logra discernir lo que es justo de lo que no lo es. Su acción no es impulsiva, sino cabalmente razonada.

Sin embargo, al irme, alimento grandes esperanzas de llegar querida para mi padre y querida también para ti, madre, y para ti, hermano, porque, cuando vosotros estabais muertos, yo con mis manos os lavé y os dispuse todo y os ofrecí las libaciones sobre la tumba. Y ahora, Polinices, por ocultar tu cuerpo, consigo semejante trato. Pero yo te honré debidamente en opinión de los sensatos (*Ant.* 900-905).

3. Justicia. Esta virtud se muestra en Antígona en la integridad de sus pensamientos y de su conducta guiados siempre por su respeto al orden del universo y a las leyes eternas que se encuentran por encima de los dictados de los hombres. Su disposición a actuar como lo hace no tiene una intención de martirio, sino que proviene de un deber aceptado, que se convierte en su motivo de vivir y una causa por la cual morir.

Varias veces es cuestionada por su desobediencia al edicto del rey, lo cual podía ser considerado como una infracción de la justicia; sin embargo, Antígona argumenta que sin lugar a dudas la justicia divina se encuentra por encima de la justicia de la ley civil, y a ella obedece.

No fue Zeus el que los ha mandado publicar, ni la Justicia que vive con los dioses de abajo la que fijó tales leyes para los hombres. No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Éstas no son de hoy ni de ayer, sino de siempre (...) Sabía que iba a morir, ¿cómo no? (*Ant.* 448-455).

4. Amor. Como sentimiento y como virtud, Antígona demuestra su cariño por cada uno de los miembros de su familia. Tiene aspectos de inmensa ternura y sensibilidad, conductas de cuidado femenino a su padre, a quien acompaña como guía y apoyo hasta su muerte; y asume el papel protector de su hermana, al no permitirle compartir su suerte y morir por ello (*Ant.* 552-553).

Es reconocida con gratitud por su amor y entrega, también es amada por sus seres cercanos, por su hermana, por su prometido Hemón, quien se quita la vida al saberla muerta, y también por su padre. Claro está que la afrenta que sufre la familia al impedir el entierro de su hermano despierta de manera más intensa los pensamientos amorosos hacia Polinices, pero las muestras de amor compasivo en vida fueron para su padre, a quien dedicó su vida.

La generosidad es una virtud particular de ella, que se desprende de la forma más perfecta de *φιλία*, y que Aristóteles describe como “magnificencia” (*EN.* III. 1233b). Nunca se plantea su dicha personal de manera aislada de su familia, ni siquiera lleva a cabo su boda, que le daría la felicidad de crear su propia familia. Renuncia a estos fines por cumplir con su misión de servir amorosamente a los demás. Así acepta su muerte.

Y ahora me lleva, tras cogermme en sus manos, sin lecho nupcial, sin canto de bodas, sin haber tomado parte en el matrimonio ni en la crianza de hijos, sino que, de este modo, abandonada por los amigos, infeliz, me dirijo viva hacia los sepulcros de los muertos (*Ant.* 915-920).

Su entrega generosa le acarrea el reconocimiento y las bendiciones de su padre, y el respeto en su entorno, como se ve en los cantos del coro.

... y ya no puedo retener los torrentes de lágrimas cuando veo que aquí llega Antígona para dirigirse al lecho, que debía ser nupcial, donde todos duermen (*Ant.* 805).

5. Lealtad. El cumplimiento de lo que Antígona ha asumido como su deber sagrado es testimonio de su lealtad, hasta morir por restaurar el honor de la familia y cumplir

con las leyes de orden divino, que se encuentran por encima de la legislación política.

Su lealtad se debe no sólo a su núcleo familiar, sino a toda su estirpe, asume un legado que traspasa generaciones: *“el lamento tres veces renovado por mi padre y por todo nuestro destino de ilustres Labdácidas (860)”*. Y en el respeto que debe a su madre, proclama su obligación como hermana:

... si hubiera consentido que el cadáver del que ha nacido de mi madre estuviera insepulto, entonces sí sentiría pesar. Ahora, en cambio, no me aflijo (*Ant.* 465).

¿dónde hubiera podido obtener yo más gloriosa fama que depositando a mi propio hermano en una sepultura? Se podría decir que esto complace a todos los presentes, si el temor no les tuviera paralizada la lengua (*Ant.* 502-505).

Asimismo, ante los ciudadanos de Tebas hace patente su lealtad con valentía, en *Antígona* (808-815) exclama:

Vedme, ¡oh ciudadanos de la tierra patria!, recorrer el postrer camino y dirigir la última mirada a la claridad del sol. Nunca habrá otra vez. Pues Hades, el que a todos acoge, me lleva viva a la orilla del Aqueronte sin participar del himeneo y sin que ningún himno me haya sido cantado delante de la cámara nupcial, sino que con Aqueronte celebraré mis nupcias.

A lo que responde el Corifeo:

Famosa, en verdad, y con alabanza te diriges hacia el antro de los muertos, no por estar afectada de mortal enfermedad, ni por haber obtenido el salario de las espadas, sino que tú, sola entre los mortales, descienes al Hades viva y por tu propia voluntad (818-822).

6. Piedad. Su devoción a sus seres queridos que han muerto, su entrega por el bien y su defensa de sus obligaciones sagradas son las causas por las que da su vida (*Ant.* 450-455).

Esta es la virtud que Antígona reconoce como motivo de su proceder:

Yo le enterraré. Hermoso será morir haciéndolo. Yaceré con él al que amo y me ama, tras cometer un piadoso crimen, ya que es mayor el tiempo que

debo agradecer a los de abajo que a los de aquí. Allí reposaré para siempre. Tú, si te parece bien, desdeña los honores a los dioses (*Ant.* 70).

Y al final sabe que esta piedad es la que será castigada;

¿A quién de los aliados me es posible apelar? Porque con mi piedad he adquirido fama de impía (*Ant.* 925).

Cómo sufro y a manos de quiénes por guardar el debido respeto a la piedad (*Ant.* 944).

En *Edipo en Colono*, Sófocles la presenta con sus rasgos más compasivos y tiernos hacia su padre ciego y anciano y hacia cada uno de sus hermanos, aún vivos. Cuando Polinices acude a su padre, suplicante de su piedad, Antígona es la conciliadora entre los dos (*EC*: 1415 -1445). Al mismo tiempo es la compañera protectora de Edipo en su vejez y hasta el día de su muerte. Es aliada de su hermana, a quien acoge con ternura y compasión por la suerte que comparten. Al morir su padre expresa su dolor piadoso:

Una cierta añoranza hay incluso de los males. Pues lo que de ningún modo sería querido, lo era cuando a él lo tenía entre mis brazos. ¡Oh padre! ¡Oh querido! ¡Oh tú, envuelto en la eterna oscuridad bajo tierra, ni aunque te hayas ido te encontrarás sin mi cariño y el de ésta! (*EC.* 1700 – 1705)

Al morir su padre en esta tragedia, Antígona se queda con Ismene y juntas, después de llorar a su padre, acuden al campo de batalla donde se encuentran sus hermanos para intentar evitar su anunciada muerte (*E.C.* 1770).

En síntesis, la conducta de Antígona refleja el concepto de ἀρετή de la mujer griega desde la era homérica hasta el período clásico, pues reúne atributos heroicos y desarrolla vínculos estrechos y comprometidos, descritos como amistad, pero que, como se ha visto, abarcan una serie de cualidades, como la confianza, el afecto, el compromiso recíproco y la lealtad. En la tragedia se cuestiona la rectitud de sus acciones, se presentan los dilemas de la justicia, pero finalmente se da validez a la decisión de Antígona, se le otorga reconocimiento y respeto a su determinación y valentía, no sólo por entregar su vida; sino también por renunciar a sus nupcias y dar prioridad a sus deberes de hija y hermana, antes que a su

propia dicha, que de cualquier manera resultaba inalcanzable si dejaba de lado aquello que asumió como su legado familiar.

Las virtudes descritas de Antígona, y en especial la valentía, la justicia y el amor en sus vínculos afectivos son fundamentales para mantener la cohesión de la *polis* y para restaurar el honor de la familia. Esta será la base de la construcción de vínculos fraternos que conduzcan la vida de manera feliz hacia el logro de bienes espirituales más nobles.

En síntesis, se puede seguir una línea que guía la actuación y creencias de los griegos en la antigüedad y tiene que ver con la subordinación del individuo a la comunidad. Los puntos que quiero resaltar antes de pasar al análisis de los afectos y virtudes en la relación de Antígona y sus hermanos son:

1º Los testimonios con los que contamos dan una idea muy clara de que a lo largo de la historia antigua de los griegos, la vida en el seno de la comunidad era lo máspreciado, por lo tanto se premiaba toda acción que contribuyera al engrandecimiento de su *polis*. Las virtudes no tenían valor para los griegos de manera individual, aislada; solamente se aclamaban las acciones o hazañas que correspondían a las expectativas colectivas, que reforzaban la unión de la comunidad y aseguraban su repercusión en la memoria y en la mentalidad de las poblaciones.

2º Las virtudes que siempre se valoraron fueron: ἀνδρεία, σοφία, σωφροσύνη, φιλία y δικαιοσύνη. Como quedó expuesto en el capítulo, para Platón las virtudes primordiales eran la sabiduría, la templanza y la valentía, pero la justicia era el soporte de las tres anteriores (*República* IV). Aristóteles amplía la visión de las virtudes como cualidades del intelecto y del comportamiento ético (*EN* II. 1103a), que requieren del esfuerzo, del hábito y de la educación. Este es un aspecto importante para el análisis de las conductas entre hermanos que presento en el siguiente capítulo.

3º Tenían prioridad las causas cívicas sobre las familiares; aunque, siendo el orden de la organización del οἶκος un requisito para el buen funcionamiento de la *polis*, debía cuidarse y mantenerse dentro de las pautas establecidas. La importancia de la familia fue puesta en evidencia por los dramaturgos, en especial en *Antígona*.

4º El género dramático fue un medio por el que sus autores pusieron a consideración del público los dilemas que presentaban los conceptos tradicionales de ἀρετή y de bondad; así como los fines humanos y el tema de la libertad, responsabilidad y culpa individual, como elementos activos en contraste con el pasivo acatamiento de los designios divinos y la normatividad política.

5º La relación entre hermanos nos presenta un ejemplo muy claro de cómo puede ser destructiva la hermandad cuando los sentimientos predominantes no son conducidos con ayuda de las virtudes para superar los celos y envidias primitivas. En cambio, los hermanos pueden convertirse en los mayores aliados al vencer las inclinaciones individualistas para compartir, colaborar y gozar los logros de unos y otros por la mutua identificación.

## CAPÍTULO 5

### Los vínculos fraternos de Antígona

¡Felices aquellos cuya vida no ha probado las desgracias! Porque, para quienes su casa ha sido estremecida por los dioses, ningún infortunio deja de venir sobre toda la raza, del mismo modo que las olas marinas, cuando se lanzan sobre el abismo submarino impulsadas por los desfavorables vientos tracios, arrastran fango desde el fondo del negro mar, y resuenan los acantilados azotados por el viento con el ruido que producen al ser golpeados (*Antígona* 585- 590).

Una vez presentado el contexto histórico y cultural de la tragedia de *Antígona*, y al contar con las referencias literarias del linaje familiar, en este capítulo me propongo mostrar el potencial del vínculo amoroso fraterno cuando los hermanos son capaces de superar las fases primitivas de recelo y envidia y logran una identificación que los une en sus diferencias y los motiva a alcanzar metas de vida y a saldar cuentas con el pasado. Desde esta perspectiva, el vínculo de Antígona con sus hermanos se forja con la fuerza de un legado transgeneracional de tal peso que resulta imposible para su generación lograr metas a futuro sin la restauración del honor de su estirpe, y éste es el cometido de Antígona.

En el capítulo cuarto me referí al papel esencial que tiene la práctica de virtudes en el ennoblecimiento de la vida afectiva. En el presente apartado me propongo analizar las modalidades de las relaciones entre hermanos con el objeto de descubrir los elementos que tienden a enaltecer la convivencia humana, considerando que la amistad, el compañerismo, la fraternidad, entendida en su sentido social, se desarrollan a partir de la relación fraternal en el ámbito familiar.

El análisis del vínculo fraterno comprenderá dos perspectivas: la intergeneracional que parte del eje vertical, de padres a hijos; y la intrageneracional, que comprende la interacción horizontal, entre hermanos o primos. Esto es así debido a que el papel de los hermanos y su mutua influencia, responde a factores que no inician con la formación de la familia y el nacimiento de los hijos, sino que en la configuración de las relaciones interpersonales

familiares intervienen las experiencias, deseos, expectativas de los padres y lo que ellos mismos heredaron de sus padres y abuelos. Es decir, a través de generaciones se transmiten legados, culpas o consignas -que en la tragedia se traducen en bendiciones o maldiciones-, y esta transmisión ejerce un gran poder en las relaciones que se establecen entre los miembros de generaciones subsiguientes.

En el caso de Antígona, el intrincado conflicto proviene de transgresiones a las leyes naturales cometidas en generaciones atrás, como la pederastia y filicidio de Layo, el parricidio de Edipo y el incesto con su madre Yocasta, fruto del cual nacieron sus cuatro hijos: Eteocles, Polinices, Antígona e Ismene.

Como primera impresión, el panorama que presenta la tragedia es insalvable; sin embargo, Sófocles presenta la nobleza de espíritu en Antígona que, al cumplir con su papel de hermana en una acción valiente, logra restituir el honor de su familia y ser apoyo de cada uno de sus miembros. En la fábula de *Antígona*, Sófocles mostró la desesperanza y la esperanza dentro de lo trágico de la vida.

El primer paso en la fundamentación del tema de este capítulo, será la distinción de los términos que se refieren a la relación entre hermanos, los aspectos etimológicos, los conceptos psicológicos y el marco teórico que respalda el sustento de la fratría como una formación originada en el eje vertical que proviene de la línea paterna y en el horizontal que sostienen entre sí los hermanos. Con base en este marco, analizaré las características de la hermandad y de los vínculos que establecen entre sí Antígona y sus hermanos, considerando sus antecedentes dinásticos a lo largo de cinco generaciones. Finalmente trataré de mostrar cómo se enriquece la calidad de los vínculos fraternos gracias a la práctica de virtudes asociadas a los afectos y al autodominio.

### **Definición de términos**

Los términos de hermandad y fraternidad, aunque sinónimos, denotan un aspecto particular de la relación. En su etimología, la palabra “hermano” deriva del latín

"*germanus*", que significa germen. *Geno* o *gigno*, significa carnal, en el sentido de pariente consanguíneo; y también tiene el sentido de verdadero, auténtico, genuino (Corominas, 1987).

La palabra "fraterno" proviene del griego *πάτηρ* y del latín *frater*, hermano. La expresión "*frater germanus*", denota al hermano carnal, de sangre, de la misma madre y padre (Aranzadi, 2008).

En otras lenguas romances, como el francés y el italiano se sobrepuso la raíz de *frater* para hermano y *soror* para hermana (francés: *frère, sœur*; italiano: *fratello, sorella*). En inglés, *brother* proviene de *frater* y *sister* del latín *soror*, como en francés.

La palabra "fraternal" en español suele emplearse como sinónimo de un lazo afectivo, de unión y confianza, aunque no necesariamente indique una relación sanguínea; en tanto, la noción de fraternidad se aplica de manera extensa a un lazo horizontal entre pares, entre compañeros o miembros de un grupo. Su significado se extiende a relaciones entre comunidades, naciones y llega a abarcar a toda la humanidad, a pesar de que en realidad los vínculos fraternos recorren un sinuoso camino para acceder a esa confianza y solidaridad que no todos los hermanos sienten entre sí y que representa la fuente de mayor seguridad en la vida de un ser humano.

El sustantivo "hermandad" alude a las relaciones de parentesco, de consanguinidad; pero de modo abstracto se utiliza en referencia a agrupaciones de personas en alianza con un determinado fin, ya sea político, religioso, educativo u otro. En este sentido da a entender una unión más profunda entre los miembros de un grupo, fundados en lealtad, compromiso y sentido de pertenencia a la agrupación que se siente como "familia", y con la que también se comparten ideales y creencias.

Cuando se usa el adjetivo "hermanable", es para indicar un lazo de cariño o cercanía entre hermanos o personas que interactúan amistosamente. En este sentido es sinónimo de la palabra "fraternal".

Con el fin de analizar con precisión los rasgos que definen los diferentes tipos de vínculos entre hermanos, me referiré a algunos términos psicológicos empleados por teóricos contemporáneos, que distinguen cualidades específicas de la hermandad.

### **Conceptos psicológicos sobre el núcleo fraterno**

Las relaciones interfamiliares han sido estudiadas desde varios enfoques psicológicos, entre éstos, la teoría estructural de Minuchin (1977), que se enfoca en los tipos de comportamiento y de interacción, así como otras características de la funcionalidad familiar, tales como el respeto de las jerarquías y de los límites, las alianzas, etc. Con base en estas categorías se puede distinguir la disfuncionalidad y prevenir la desintegración de la familia. Esta escuela ha sido base teórica de escuelas psicológicas posteriores, en la línea de trabajo con grupos.

Por otro lado, la teoría psicoanalítica partió del análisis de la relación madre-hijo, descubrió la importancia que este vínculo tiene desde el momento de nacer y su repercusión a lo largo de toda la vida, y posteriormente se han desarrollado estudios sobre el vínculo intersubjetivo, en el que se incluye la relación paterno-filial y la relación fraterna. Freud (1922) se refirió al núcleo de hermanos como “complejo fraterno” y lo entendió como un conjunto de afectos, conductas y actitudes que generan entre sí los hermanos. Observó la génesis de los celos y la rivalidad, así como la identificación y seguridad que produce la cercanía con los hermanos cuando están unidos bajo la protección y autoridad del padre y el cuidado de la madre, situación que traslada a la explicación del comportamiento comunitario en instituciones como la iglesia y el ejército (Freud, 1921).

Derivadas de la psicología de grupos y del psicoanálisis, han surgido otras corrientes que se enfocan en las modalidades de relación interpersonal, más que en las características individuales de personalidad. Estas son las teorías del vínculo y las de la psicoterapia relacional. En mi estudio, he elegido apoyarme en las herramientas teórico-metodológicas de la perspectiva vincular precisamente porque trataré de mostrar la transformación interna que requieren los procesos de socialización y la conformación armónica de las

comunidades humanas, gracias a la calidad de vínculos que somos capaces de crear y mantener con nuestros semejantes.

Un grupo de psicólogos de la Asociación Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupo, desde la perspectiva vincular, elaboró un trabajo conjunto sobre el sentido y efectos del vínculo fraterno -cuestión muy poco estudiada hasta hoy-, publicado con el título “Entre hermanos”(Berlfein et al., 2003). Es de los pocos trabajos dedicados a la relación entre hermanos, pero además considero sus conceptos de gran ayuda en mi análisis. Por tal razón, emplearé las nociones de “relaciones entre hermanos”, “vínculo fraterno”, “complejo fraterno”, a fin de precisar el análisis de la situación que rodea el drama de Antígona y sus hermanos desde la perspectiva actual de la psicología social.

Otra rama que se ha desarrollado a partir de la psicoterapia de grupos y psicoanálisis es la de la transmisión psíquica intersubjetiva y transgeneracional, que reúne a autores como Maria Torok, René Kaës, Haydée Faimberg y Serge Tisseron, entre otros. Me serviré de esta teoría para explicar cómo se transmiten los conflictos psíquicos de una generación a otra en la dinastía de los Labdácidas.

Antecedentes de estas teorías psicológicas son los postulados de la Antropología social en relación a las estructuras de parentesco, como las aportaciones de James Frazer (*La rama dorada*, 1944); Lewis Morgan (*Sistemas de consanguinidad y afinidad de la familia humana*, 1997); Lévi-Strauss (*Las estructuras elementales de parentesco*, 1969).

### **Significado del término “relación” en la psicología psicoanalítica**

La palabra relación, del latín *relatio –ōnis* es definida por la Real Academia Española (2014), como conexión, correspondencia, trato, comunicación de alguien con otra persona.

En la psicología psicoanalítica el término de “relación” debe tomarse en su sentido pleno, se trata del enlace que establece el sujeto con su mundo, interacción que produce efectos bilaterales, tanto en el trato interpersonal como en los procesos psíquicos internos que producen ideas y conceptos alrededor de las experiencias externas. Es decir, dos sujetos

crean un espacio compartido que moldea y afecta a cada una de las partes (Laplache y Pontalis, 1967, p. 360). Por ejemplo, la relación fraterna depende de los dos o más hermanos que son parte de la familia y cada uno produce un efecto en el otro o los otros, la influencia es interactiva y deben analizarse el conjunto de situaciones que intervienen en la conformación de las relaciones fraternas, tanto los elementos que provienen de la historia pasada, de los padres y abuelos, como de los que se generan en el seno de la fratría.

### **El concepto de vínculo e intersubjetividad**

La palabra vínculo, del latín *vinculum* es definida en el Diccionario de la Real Academia Española (2014) como unión o atadura de una persona con otra.

En la teoría psicoanalítica, Bowlby (1999) le dio un giro al análisis del desarrollo psicológico al enfocar su estudio, no en la psique individual, aislada, sino en el vínculo, entendido como un tipo de lazo afectivo que dos sujetos establecen y que los une en el espacio y perdura en el tiempo. El vínculo es permanente. A partir de este enfoque, surgieron varias corrientes que captaron la relevancia de la intersubjetividad, es decir dejaron de percibir la relación sujeto-objeto, como se había considerado en las teorías del desarrollo psíquico centradas en las funciones del sujeto y procesos de aprendizaje, de adaptación, de conducta, entre otras. La perspectiva vincular se fija en el espacio compartido por dos personas y en la forma en que ambas se acomodan de la mejor manera para convivir.

El primer vínculo que servirá como modelo de los subsiguientes en la vida es naturalmente el vínculo materno, enseguida se establecen los vínculos con el padre y con los hermanos. Esto significa que nadie es quien es debido a su desarrollo individual, desvinculado de los demás; antes bien, desde el primer contacto con la madre se establece un vínculo matriz del cual se derivan los subsiguientes vínculos familiares y luego, los vínculos amorosos y de amistad. Este término no fue utilizado en la psicología freudiana tradicional, sino hasta que los psicoterapeutas grupales encontraron insuficiente el marco conceptual freudiano de los instintos y pulsiones y descubrieron la importancia del “otro” en la formación del carácter, de la personalidad y de las necesidades humanas.

Desde la perspectiva de la intersubjetividad, René Kaës (2009) ha explicado el vínculo como una realidad psíquica inconsciente específica, construida por el encuentro de dos o más sujetos, en donde el acento está puesto en aquello que une física o psíquicamente a las personas que sostienen un vínculo. Esto significa que la unión adquiere un significado más profundo para los sujetos vinculados, ya que constituye un espacio psíquico construido con el otro, a través de alianzas inconscientes que enlazan a los individuos en un entendido común. Estas alianzas se establecen con el fin principal de garantizar un ámbito compartido gracias al cual se logran objetivos de acción que no podrían ser alcanzados en forma aislada.

Las alianzas son a la vez procesos y medios para lograr determinados fines, pero también buscan constituir un frente común a través de un conjunto de mecanismos de defensa para vencer influencias dañinas provenientes del medio ambiente o de peligros al interior de la familia. Las alianzas pueden ser estructurantes o alienantes, según sea su efecto en el desarrollo de las personas y de su entorno. Las alianzas estructurantes son, en la visión de Kaës (2009), las que unen a las personas en apoyo mutuo y dan impulso al crecimiento de cada uno, a la productividad y creatividad. Por ejemplo, entre hermanos pueden hacerse pactos tácitos o expresos, de permanecer unidos a pesar de los pleitos o diferencias que surjan entre ellos en el día a día. Las alianzas alienantes son las perversas o psicopáticas, que más que alianzas deberían llamarse coaliciones, como las ha definido Minuchin (1977), debido a que aluden a pactos de agresión, venganza o exclusión contra un tercero.

Se llaman horizontales las alianzas que enlazan a las generaciones que pertenecen a un mismo tiempo histórico, como hermanos o primos. Estas alianzas se establecen con base a propósitos que pueden ser conscientes para los aliados, pero también pueden corresponder a conflictos no resueltos por sus progenitores u otros ascendientes. Ejemplo de este tipo de propósitos en las alianzas es el de mantener oculto algún secreto del pasado y proseguir en la negación de un hecho como si así pudiera borrarse o perdonarse. Sin embargo, mientras más oculto e intrincado sea el conflicto no resuelto en épocas pretéritas, es más factible que las nuevas generaciones abracen misiones inconclusas de manera inconsciente (Jaroslavsky y Morosini, 2012).

### **Significado del “complejo fraterno” en psicología psicoanalítica social**

El concepto de “complejo” debe entenderse como un *“conjunto organizado de representaciones y de recuerdos dotados de intenso valor afectivo, parcial o totalmente inconscientes... Se forma a partir de las relaciones interpersonales de la historia infantil y se manifiesta en las emociones, actitudes y conductas”* (Laplanche y Pontalis, 1993, p. 55).

Freud utilizó este término en relación a una serie de situaciones que caracterizan la dinámica familiar y la formación psíquica de los hijos en relación a sus padres y en relación a sus hermanos. Así, a través de sus identificaciones y de la resolución de los conflictos de celos y rivalidad, los individuos van delineando su identidad. Hay que subrayar que el concepto de sí mismo, el autorreconocimiento, sólo se forma a partir del otro, de las similitudes que se encuentran y de las diferencias, si no se percibieran éstas, el autoconcepto sería una idea poco definida entre el yo y el no-yo; entre el mundo interno y el externo. Esta es la importancia del complejo fraterno para Freud, así como lo es el complejo familiar (Freud, 1922).

Kaës (2008) también utiliza el concepto de complejo fraterno como uno de los organizadores psíquicos inconscientes del vínculo de familia, de pareja, de grupo, pero lo distingue en cuanto nivel de análisis. Aclara que el complejo fraterno no es lo mismo que los vínculos fraternos y no corresponde necesariamente a ellos. Utiliza el término de intersubjetividad para explicar vínculos inconscientes que preceden a la formación factual del grupo familiar primario, provenientes de generaciones anteriores.

En su estudio sobre procesos emocionales en la vida de los hermanos, Kancyper (2014) se refiere al complejo fraterno como un conjunto organizado de deseos hostiles y amorosos que el niño experimenta respecto a sus hermanos y que forma parte de la estructuración psíquica. Este concepto no se reduce a la situación externa del acomodo en el núcleo familiar y a la influencia mutua entre los hermanos, ya que comprende experiencias que provienen del origen genealógico común; pero también incluye todos los elementos que unen a los hermanos como pares.

## **La relevancia de tener hermanos**

La experiencia de tener hermanos trae consigo las emociones más opuestas, la primera sensación generalmente es ambivalente por lo contradictorio de los sentimientos que se experimentan hacia el recién llegado. El nuevo hermano causa inquietud en la familia, curiosidad en los hermanos, deseos de conocerlo, pero al mismo tiempo, pronto empieza a notarse que acapara la atención y tiempo junto a la madre, por lo que aparecen dudas sobre lo benéfico de su llegada, el hermano mayor puede sentirlo como un intruso, usurpador, que irrumpe en el hogar. Poco a poco se aprende a lidiar con el nuevo hermanito y así se va construyendo el vínculo que sostendrán entre hermanos y que va moldeándose de acuerdo a las circunstancias particulares de la fratría, ya con una dinámica propia, de manera diferenciada de la relación que se tuvo en un principio, por el hecho de ser hijos de los mismos padres, que fue lo que les confirió la hermandad. La elaboración de los sentimientos que van de expresiones hostiles y se acercan poco a poco al cariño confiado y a las conductas de amor y lealtad que caracterizan los vínculos más fuertes entre hermanos la explicaré con apoyo de fundamentos teóricos de la psicología sistémica y psicoanalítica de grupos que presento como marco conceptual.

Arranz, Olavarrieta y otros (2001) han dedicado gran parte de su investigación a la relación entre hermanos como clave para el desarrollo psicológico y han encontrado que las múltiples experiencias significativas que comparten a lo largo de su crecimiento les enseñan en todas las edades que si se logran superar los celos y envidias primitivos, los lazos con los hermanos serán una fuente abundante de seguridad y confianza. Además, han encontrado que la experiencia de tener hermanos y adaptarse a los cambios que cada nuevo integrante de la familia demanda, es la mejor enseñanza para la convivencia en comunidad, abre las puertas a la reciprocidad, al altruismo y al esfuerzo por contribuir a un mundo mejor, de ahí que la fratría ejerza una función estructurante en los individuos, en los pueblos y en las culturas.

Con los hermanos se comparte un origen común, una herencia ancestral, el estilo de crianza, algunos rasgos de carácter y físicos; experiencias y eventos de la vida agradables y difíciles; confidencias, secretos y muchas cosas más. De esta interacción se aprende a resolver conflictos, a pelear y a contenerse en la agresión, a perdonar y a olvidar agravios. Pero todos estos aprendizajes son logros de madurez en el vínculo, no surgen de manera natural por ser lazos consanguíneos, debe haber una educación afectiva para superar la hostilidad y el egocentrismo, y a través de la identificación y el sentido de pertenencia, pasar de la discordia a la concordia que va construyendo lazos perdurables de amistad, solidaridad y lealtad.

La personalidad individual se delinea a través de la socialización que inicia en el núcleo familiar, como entorno que confiere identidad y pertenencia, y en donde cada uno encuentra las condiciones que le permitirán la adaptación en el mundo externo. Son precisamente las relaciones con los hermanos las que servirán como cimiento de la interacción con los compañeros y amigos a lo largo de la vida e incluso en la elección amorosa. Ciertamente los vínculos filio-parentales son esenciales desde el inicio de la vida, pero las relaciones más duraderas en el tiempo son con los hermanos, pues por ley natural, los padres morirán antes, los cónyuges llegarán después y aún más tarde nacerán los hijos. El apoyo y la compañía de uno o más hermanos en cada etapa de la vida es fuente de seguridad, precisamente por el conocimiento tan profundo que pueden alcanzar, por los secretos y confidencias que guardan, por las experiencias, alegrías, temores y dolores compartidos, por las similitudes y las diferencias de cada uno y por el cariño capaz de vencer los más fuertes conflictos y dificultades.

Los hermanos tienen un significado muy importante en la constitución del psiquismo y en la evolución de procesos mentales como el pensamiento, el habla, el juicio; así como para el desarrollo de capacidades, como la postergación o demora de satisfacción, la tolerancia a la frustración y el control de impulsos y afectos. A la vez, los sentimientos amorosos entre los hermanos se retroalimentan gracias al cultivo de virtudes como la prudencia, la paciencia, el respeto y la generosidad, entre otras. Matus y Czernikowski (en Berlfein et al., 2003), han destacado el importantísimo aporte del complejo fraterno para superar el

narcisismo primario y salir del aislamiento egocentrista que facilitará por extensión la convivencia con los demás.

Estos análisis de las funciones de los hermanos en los procesos de desarrollo personal y social no fueron analizados por los pensadores griegos, aunque Aristóteles analiza detalladamente el concepto de *φιλία*, como el lazo que une tanto a los amigos como a los miembros de una familia, y naturalmente, a los hermanos entre sí. Claro que en la sociedad griega el individualismo era una aberración y el sentido de la vida se encontraba en la convivencia dentro de la *polis*.

### **Los dos ejes de la fraternía**

Antes de centrar el análisis en las modalidades que adquieren los vínculos de Antígona y sus hermanos en concreto, me detendré a esclarecer factores significativos en la conformación de la hermandad – como quedó definida antes- que tienen que ver con el origen, así como con las consecuencias y su función en la comunidad.

En cuanto a su origen y constitución, es necesario considerar los dos ejes que sostienen la hermandad, el eje vertical, o de filiación, que proviene de las generaciones precedentes, por la línea paterna y materna; y el eje horizontal que se constituye por las afiliaciones entre los hermanos en una nueva generación. Es decir, los hermanos son tales por el hecho de compartir los mismos padres, pero además de que los une este origen común por la sangre, la alianza fraterna se forma por el vínculo horizontal entre los miembros de la fraternía (Sternbach, en Berlfein et al., 2003). La afiliación entre hermanos es la decisión voluntaria de constituir un vínculo y mantenerlo por siempre, es un pacto social que compromete al apoyo y a la lealtad y se rige por códigos fraternos: *“El ir adoptándose como hermanos implica un fraternizarse por deseo, elegirse como hermanos, aludiendo a una operatoria instituyente que «hace» hermanos más allá de la hermandad instituida por el proceso de filiación”* (Matus, 2014, p. 132). Esto significa que, además de la trasmisión genealógica de pautas y normas, de tradiciones y mandatos, se genera una dinámica horizontal

permanentemente con lineamientos fraternales de actuación, acordes con la evolución de la familia, y para mantener la estabilidad a pesar de las crisis.

Los hermanos forman un grupo con gran dinamismo a través del tiempo, que se construye y regula de acuerdo a códigos y normas de convivencia que provienen de una legalidad parental específica y se ajusta constantemente, a partir de las necesidades de adaptación grupal, con los sacrificios conscientes o inconscientes que exige la cohesión familiar y la permanencia del enlace entre los padres como eje fundamental de la unión.

La legalidad parental debe entenderse aquí como el conjunto de normas que constituyen una nueva familia desde antes del nacimiento de los hijos, puesto que ya en la mente de los padres existe, al menos de manera nebulosa, una imagen idealizada de lo que será su vida en familia. Al nacer los hijos, la ley del padre es la que, desde la perspectiva psicoanalítica, pone límites en el comportamiento, pero de manera muy importante, en la relación de los hijos con la madre. (Mahler, Pine, y Bergman, 1975). El padre es quien da la pauta para que cada uno tome su lugar en la organización familiar y establece la jerarquía entre los hermanos, en el mejor de los casos, de acuerdo al orden de nacimiento, pues este es uno de los factores de funcionalidad. El orden que impone el padre impulsa la autonomía y la productividad de los hijos, asimismo, les facilita la salida cuando deciden casarse y formar a su vez una nueva familia, pues a la madre le es más difícil desprenderse de sus hijos o separarse de ellos si no es con el apoyo y compañía del padre (León, 2013). De esta manera se logra la cohesión o integración familiar sin amalgamamiento, y sí con la capacidad de acercarse y separarse cuando los proyectos personales lo requieren.

El vínculo horizontal que sostienen los hermanos les permite internalizar la idea de semejanza y diversidad; el concepto de “semejante - prójimo”, al mismo tiempo que del “otro - diferente”, y de esta manera se conforma la identidad, mediante el proceso de diferenciación e individuación que es el camino de la autonomía necesaria para desempeñarse en todas las áreas de la vida. Gracias a la capacidad de reconocer a los demás como semejantes, dignos de respeto y consideración, también se adquiere la conciencia de unicidad, la percepción de uno mismo como un ser único, con un compromiso de vida que exige la toma de decisiones a cada momento, puesto que se sabe que cada decisión tendrá

consecuencias no sólo en lo personal sino en la comunidad. Así puede ampliarse la comprensión de la acción de Antígona, asumiendo la identidad que le da la pertenencia a su dinastía, reconociendo el lugar que ocupa y asumiendo libremente una misión de lealtad, intra e intergeneracional.

### **Trasmisión psíquica transgeneracional**

En las modalidades de los vínculos de los hermanos entre sí intervienen elementos que se desprenden de la organización familiar en su conjunto, pero además de huellas mnémicas que a su vez han imprimido en los padres sus experiencias pasadas. Es por eso que teóricos de las configuraciones vinculares, como Kaës, Faimberg, Enriquez y Baranes (1996); Berlfein, Czernikowski, Matus y Sternach, entre otros (en Berlfein et al., 2003) han insistido en la importancia de despejar los aspectos transgeneracionales que intervienen en la estructuración de la organización fraterna, considerando que cada uno de los hermanos está inscrito en la sucesión de los movimientos de vida y de muerte entre generaciones, y de alguna manera reciben cometidos específicos que explicaré con detalle más adelante, por ser relevantes para la comprensión del comportamiento fraternal de Antígona.

La complejidad de las herencias y legados intergeneracionales también ha sido analizada desde la perspectiva sistémica de Ivan Boszormenyi-Nagy (1983), sus análisis y conceptos son de gran ayuda para alcanzar una comprensión más profunda de la influencia que ejercen las tradiciones, experiencias o secretos a lo largo del linaje de una familia, como los Labdácidas. Esta teoría reconoce la activación de tareas y conflictos no resueltos en generaciones anteriores, así como de penas que no fueron elaboradas como duelo y se transmiten de padres a hijos con la expectativa de que su descendencia salga adelante y no permanezca atorada en una situación difícil que sufrieron sus padres.

Haydée Faimberg (1996) explica la trasmisión generacional como un proceso al que llama “telescopaje” de las generaciones, a través del cual los contenidos psíquicos y las vivencias disruptivas recorren varias generaciones, y esto se debe a que los eventos que no fueron comprendidos y elaborados en su momento, o que se ocultaron por ser vergonzosos,

producen en los descendientes “identificaciones solidarias alienantes”, que tienen elementos comunes con las “lealtades invisibles”, que describe Boszormenyi-Nagy (1983), y que representan intentos psíquicos inconscientes de resolver conflictos de historias pasadas que no pertenecen al tiempo y circunstancias que se viven en el presente. Esta perspectiva sostiene que muchos comportamientos sólo logran comprenderse a la luz de la trayectoria de los ancestros, especialmente si se mantuvieron en secreto por representar ignominias deshonrosas. Ejemplos de transmisión de conflictos que permean generaciones porque contaminan a la familia entera, son los abortos, incestos o adulterios, transgresiones que se presentan en la dinastía Labdácida y originan la tragedia de Edipo y Antígona.

Los dictados de convivencia e interacción familiar son muy variables, cada familia edifica su normatividad sin ser consciente de gran parte de ella; además de las normas paternas que rigen la estructura familiar, los lazos afectivos que establecen los hermanos y los atributos de su interacción se configuran con rasgos de la calidad de otros vínculos en la familia, como los que se forman entre el padre y la madre; los que cada uno de ellos tiene con los hijos y con las hijas; y los que los padres mantuvieron con sus padres y con sus hermanos.

El comportamiento de los hermanos, a pesar de que se regula de acuerdo a las condiciones que rodean a la familia, a la cultura en que se vive, las creencias, costumbres, orden del nacimiento y otros factores semejantes, sólo se logra entender a profundidad dentro de su génesis histórica, en la que, como se ha repetido, intervienen al menos tres generaciones, especialmente si se trata de momentos críticos o situaciones de grandes pérdidas o sufrimientos. Se podría decir que el dolor une a los hermanos a veces más que las alegrías porque es más difícil de sobrellevar y requiere de más ayuda y compañía. El sufrimiento se comparte con los más íntimos, no así los triunfos y logros. Además, en los grupos tiende a ser más frecuente la identificación genuina con los padecimientos que con los triunfos, ya que éstos pueden provocar sentimientos ambivalentes de envidia o de auto recriminación por no haber logrado los éxitos del otro.

Algunos investigadores de la teoría estructural de la familia, como Salvador Minuchin (1977) y sus colaboradores, han corroborado que en momentos de crisis los hermanos son capaces de increíbles proezas con tal de mantener la cohesión familiar. Es ante amenazas familiares

cuando los hermanos llegan a utilizar cualquier recurso a su alcance para evitar la desintegración; por increíble que parezca, los hermanos son capaces de sacrificar sus ambiciones y hasta su vida si ven que así puede desviarse el foco del conflicto y salvar a la familia. Estos comportamientos se presentan con frecuencia en la clínica familiar, por ejemplo, cuando algún hermano presenta trastornos de salud con el propósito inconsciente de desviar el conflicto entre sus padres. De igual manera, hay actuaciones decididas y conscientes de sacrificio que tienen claramente el fin de proteger a la familia, como es el caso de Antígona.

En la configuración vincular hay factores de influencia muy evidentes, como son, el ambiente de confianza y calidez, la comunicación y el apoyo, pero además, hay influencias menos visibles, tales como la huella que dejan situaciones muy dolorosas, como la muerte de hermanos; la locura o psicosis de algún antepasado y otros crímenes que no enmiendan sus actores y quedan impunes, como es el caso de los cometidos por Layo, el padre de Edipo y que la justicia divina no deja pasar.

Cuando las experiencias traumáticas se mantienen en secreto o se tratan de ocultar como si no hubieran ocurrido, es más difícil evitar que su peso recaiga sobre la siguiente generación. Este es un fenómeno que se conoce como “compulsión a la repetición”, y no sólo se refiere a la tendencia de una persona a caer una y otra vez en los mismos errores, sino también a la reproducción de situaciones que fueron vividas por el padre o abuelo del mismo sexo. Esto puede observarse en mujeres que tienen conductas de riesgo muy semejantes a las que tuvo su madre a la misma edad que la suya, ya sean adicciones, embarazos adolescentes, y hasta accidentes. Una de las interpretaciones de este fenómeno es que los secretos que tratan de mantenerse en la familia son imposibles de mantener ocultos y se comunican de diferentes maneras, ya sea mediante la expresión emocional sin palabras; o puede transmitirse inclusive con lo que se calla y no se dice acerca de las historias familiares que cuentan los padres y abuelos.

Los legados que pasan de padres a hijos pueden consistir en la salvaguarda de secretos familiares, pero también pueden designar a un emisario que pague o haga pagar por los errores que no fueron purgados cabalmente en su momento. Se trata de cargas que pesan

sobre la descendencia, hasta que no se logre su liberación, lo cual requiere de sacrificios aceptados o impuestos a alguno de los miembros de la familia como “chivo expiatorio” que dé fin a una cadena transgeneracional de sufrimientos (Boszormenyi-Nagy, Ivan; Spark, 1983, Cap. 3). Estas delegaciones pueden ser recibidas por uno o más miembros de la generación, sin necesidad de que se les indique directamente, de modo que, si los padres quieren evitar que sus descendientes sufran las mismas penas que ellos, deben reconocer las causas, elaborar el dolor y, en compañía de la familia, llevar a cabo las acciones necesarias para reparar el daño, pues negarlo nunca lo resolverá.

Así como se presenta la repetición sucesiva de adversidades de naturaleza semejante en familias de todas las épocas, muchas historias legendarias y mitos representan pesos de cargas ancestrales. A partir de la tradición mitológica y de la epopeya, la tragedia griega dio expresión a la angustia que provoca una cadena de desgracias originadas en el pasado. En específico, el mito tebano puede interpretarse como una metáfora de la inevitabilidad del castigo de actos reprobables que no pueden esconderse a la conciencia, que la sociedad reprueba y la divinidad castiga implacablemente. Este mito refiere que las acciones criminales de Layo indignaron a Hera, diosa protectora del matrimonio, la cual envió continuos castigos a Tebas en tanto no se hiciera justicia y se purgaran debidamente las afrentas cometidas. Las maldiciones siguieron cayendo sobre Edipo y sus hijos hasta que fueron disipadas con las muertes de Antígona y sus hermanos. Puede interpretarse la decisión de Antígona como un acto voluntario de acatar su legado y resarcir el nombre de la familia y proclamar con hechos su respeto y amor a su familia.

La transmisión de la culpa a través de generaciones ya formó parte del pensamiento religioso de culturas antiguas y también es parte de la tradición judeocristiana, la cual sostiene que la iniquidad de los padres repercute en las siguientes generaciones:

¡Castiga la maldad de los padres en los hijos y en los hijos de los hijos, hasta la tercera y cuarta generación! (Exodo: 34, 7)<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> De la traducción Reina Valera Actualizada (RVA-2015)

El Señor es lento para la ira y grande en misericordia. Él perdona la iniquidad y la rebelión, pero de ninguna manera dará por inocente al culpable. Castiga la maldad de los padres sobre los hijos, sobre la tercera y sobre la cuarta generación (Números: 14, 18).

En la antigua cultura helénica imperaba la idea de que las trasgresiones humanas deberían ser castigadas en proporción al daño provocado, de no ser así, la culpa era heredada por los descendientes, no como una cuestión personal, sino que atañía a la estirpe y el castigo se extendía a la familia, en específico a los hijos (Bauzá, 2011; Ruipérez, 2006).

Así lo canta el coro en *Antígona* (595):

Veo que desde antiguo las desgracias de la casa de los Labdácidas se precipitan sobre las desgracias de los que han muerto, y ninguna generación libera a la raza, sino que alguna deidad las aniquila y no les deja tregua.

El drama de Antígona y sus hermanos puede ser analizado como consecuencia de la serie de faltas graves a las leyes naturales a través de varias generaciones que no podían quedar impunes. Yocasta en *Fenicias* (Eurípides, 1998) remonta el infortunio a los orígenes de la dinastía:

¡Oh tú que, entre los astros, por el cielo trazas tu senda, y montado en tu carro de planchas de oro, tras los raudos caballos volteas tu llama, Helios!  
**¡Cuán infortunado rayo dejaste caer sobre Tebas el día aquel en que Cadmo llegó a este país al haber abandonado la marina tierra de Fenicia!** Él fue quien, antaño, tras haber desposado a una hija de Cipris, a Harmonía, engendró a Polidoro, del que dicen nació Lábdaco, y de éste, Layo (*Fen.* 1-10)

Las diferentes modalidades de vínculos entre Antígona y sus hermanos pueden ser analizadas con el modelo de desarrollo propuesto por Kancyper (2014), considerando que se trata de categorías que describen los lazos fraternos en la dinámica familiar de cualquier organización familiar de la civilización occidental basada en la monogamia, conformada por madre, padre e hijos, y por tanto, pueden emplearse para explicar los roles de hermanos en mi caso de estudio.

El eje horizontal sostenido por los hermanos no es estático, no está predeterminado, fluye conforme a la sucesión de acontecimientos a lo largo del tiempo. Los antecedentes causales por la línea de filiación no son definitivos, sino que los hermanos juegan diferentes roles en

la relación con los demás y cada uno contribuye de distinta manera a la organización grupal, de acuerdo a ciertas condiciones que han sido descritas por Kancyper (2014). Este autor sostiene que cada uno de los hermanos, al incluirse en el complejo fraterno, se inscribe también en el tipo de funciones que requiere la estabilidad familiar, y las ha dividido en cuatro categorías: sustitutiva, defensiva, elaborativa y estructurante.

- a) La función sustitutiva la desempeñan los hermanos como una alternativa para remplazar o compensar las tareas parentales fallidas. Esta es la función de Antígona al ser evidente la vulnerabilidad de su padre y la defunción de su madre. Entonces ella es quien asume el rol tutelar de la familia que Edipo no puede desempeñar y por eso toma a su cargo la protección de sus hermanos.
- b) La función defensiva se origina en la necesidad de encubrir situaciones conflictivas intergeneracionales no resueltas, y tiene la finalidad de preservar la integración familiar ante los peligros amenazantes de su estabilidad. Una de las formas en que se ejerce esta función es mediante la inmovilización por el temor de mover posibles conflictos, y este miedo paraliza la iniciativa y mantiene la inercia. Esta conducta puede observarse en la actitud de Ismene, quien por temor a provocar mayores penalidades de las que ya está destinada a sufrir su familia, prefiere acatar resignadamente su sino y no tentar a la fortuna.
- c) La función elaborativa ayuda a superar los celos y ambivalencia en relación a los hermanos. Requiere de un trabajo psíquico para superar las fantasías de unicato<sup>37</sup> y compartir el espacio propio con el otro. El logro de la elaboración del conflicto que representa la aceptación del hermano es signo de que se ha dado un importante paso en la madurez rumbo a la socialización, en la que el principio de realidad inicia a sobreponerse al principio del placer. Este es el camino por el cual se aprende a ceder, a compartir, a tolerar y a esperar.

Ismene tiene el papel menos protagonista de sus hermanos y sin embargo mantiene un vínculo realista y sensato con ellos. Sabe ceder, tolerar y acatar obedientemente las

---

<sup>37</sup> Kancyper utiliza este término en el sentido de “ser único”, como se ha usado para un gobierno tiránico.

disposiciones de la autoridad, al mismo tiempo que muestra una aceptación afectuosa de las elecciones de Antígona a pesar de su desacuerdo; igualmente muestra respeto a sus hermanos difuntos.

En el lado opuesto, cuando no se logra superar el narcisismo infantil incapaz de compartir, como ocurrió entre los dos hermanos Eteocles y Polinices, que aún advertidos sobre el final que tendría su rivalidad, Eteocles se rehusó a ceder el reinado y compartir el trono, como lo habían acordado. Esta acción ejemplifica precisamente la ilusión de soberanía tiránica, incapaz de vencer los celos y la envidia.

- d) La función estructurante tiene un carácter fundamental en la organización anímica de las personas, así como de su inserción en el entorno. La estructuración psíquica significa que el sujeto ha accedido a un orden de pensamientos que incluyen el concepto de sí mismo dentro de un espacio compartido con los otros, es decir, un sentido de identidad como persona y como miembro de la comunidad. En esta organización interna, cada una de las relaciones interpersonales tiene su lugar particular y representa afectos, obligaciones y compromisos con los demás. Es la génesis de los procesos de identificación entre hermanos y entre pares, sienta las bases también de la elección amorosa (Kancyper, 1995).

Esta función se alcanza a percibir en la posición que toma Antígona en relación con cada uno de los miembros de su familia. Es consciente de los acontecimientos que han marcado el devenir de su familia, conoce las leyes civiles y divinas a las que debe plegarse, asume el papel que debe desempeñar con cada uno: compañía y apoyo de su padre; protectora de su hermana; defensora del respeto que se debe a sus dos hermanos por igual; y salvaguarda del honor de la familia. Sin embargo, el peso de la carga que sostiene le impide considerar ningún proyecto de formar una nueva familia, que sería la culminación de la función estructurante.

## CAPÍTULO 6

### Conformación del vínculo de Antígona y sus hermanos

La indulgencia, es verdad, deberá bajar de Dios al hombre y del padre al hijo; pero si falta, al hijo corresponde emplear la indulgencia respetuosa con el más grande y perdonarle su intolerante debilidad (Thomas Mann, *José y sus hermanos III*, p. 360).

Con base en el enfoque de la trasmisión psíquica a través de generaciones que he presentado, a continuación expondré y analizaré los hechos que marcaron las sagas que anteceden a la tragedia de Edipo y de Antígona. He considerado diferentes versiones de los mitos, a pesar de los elementos discordantes entre uno y otro relato, pues de esta manera me parece que se puede tener una idea más completa de la concepción griega respecto a la temática del ciclo tebano, que se centra en las trasgresiones contra las leyes humanas que provocaron la ira de Hera y Apolos, siendo por ello castigada la estirpe Labdácida y la población tebana entera. Finalmente los dioses les dieron su clemencia gracias a la vida de reparación que llevó Edipo el resto de sus días y al sacrificio final de Antígona que liberó a Tebas del μίαισμα.

#### **Primera época: Expulsión de los hijos. Dispersión de la fratría**

El mito del ciclo tebano inicia con la fundación de Tebas por Cadmo, hijo del rey Agenor de Tiro, en Fenicia. Después de que Zeus raptó a su hermana mayor, la bella Europa, Agenor envió a sus hijos a recuperarla, con la advertencia de que no podrían volver si no era con ella. Al no encontrarla, cada uno de los hermanos se estableció en diferentes territorios, donde fundaron sus reinos. Cadmo llegó a Beocia, en donde fundó Cadmea que después se llamó Tebas. Ahí se casó con Harmonía, que era hija de dos dioses: Afrodita y Ares (Apolodoro, 3,4,2) y engendraron varios hijos, aunque el trono no fue heredado por ninguno de ellos, sino por su nieto Penteo.

En esta primera generación hay que notar la fuerza del mandato paterno en dos sentidos: el primero es la encomienda de cuidar el honor de las hermanas; y el segundo es la apertura a la exogamia, la resolución de que cada uno de los hijos se convirtiera a su vez en cabeza de una nueva familia y se reprodujera la estirpe. La afrenta de Zeus no es perdonada por el padre, Agenor, porque ese raptó constituye un deshonor para la familia, y por eso prohíbe que sus hijos vuelvan si no desagravian la injuria. Por otro lado, el secuestro de Europa marca el inicio de la expansión dinástica de los griegos.



**Zeus y Europa. 450 a. C. Crátera procedente de Tarcinia**

### **Segunda época: depravación y filicidio**

Los hijos de Cadmo y Harmonía fueron: Ino, Sémele, Ágave, Autónoe y Polidoro. El reino lo heredó Penteo, hijo de Ágave, pero no fue aceptado de buen grado por su primo Dionisio, hijo de Sémele y Zeus. Dionisio, envidioso de Penteo e indignado por no ser reconocido en

su carácter de divinidad (por ser hijo de Zeus), se entrega a la venganza en contra de su familia. Con este fin, atrae a las mujeres a los festines de bacanales hasta hacerlas perder la razón, y usarlas para derrotar al rey Penteo.

Dionisio: “Cadmo ha entregado su dominio y su poder real a Penteo, hijo de su hija. Éste combate contra dioses al oponérseme, de sus libaciones me excluye y no me menciona jamás en sus rezos. Por esa razón voy a demostrarle que soy, desde mi nacimiento, un dios, a él y a los tebanos todos” (Eurípides, *Bacantes*, 45).

Las mujeres acuden a los bacanales atraídas por las artes engañosas de Dionisio, quien arma toda una trama hasta lograr que Ágave, la madre de Penteo, sea quien lo mate y descuartice, junto con sus hermanas, de la forma más feroz, devorando sus restos después. Eurípides dedica su tragedia de las *Bacantes* a exponer la lucha entre los apetitos sensuales que encarna Dionisio, a quien se dedican los festines de las bacantes; y la medida de la razón, representada por Penteo (nombre que significa “pena”, según lo define Aristóteles: *Ret.* 2.23). Dionisio logra encolerizar a Penteo al inducir el comportamiento licencioso de Ágave y sus hermanas, las bacanales, que además de embriagarse con jarras completas de vino, corren a satisfacer su lujuria con sus amantes, acción tolerada de cierta manera con la justificación de que su proceder respondía al deseo de un dios y los ritos eran exigidos por esta divinidad. Penteo, por oponerse a la lujuria de estos festines de culto dionisiaco es víctima de la venganza de Dionisio.

¡Llenas de vino están en medio de sus reuniones místicas las jarras; y cada una por su lado se desliza en la soledad para servir a sus amantes en el lecho, con el pretexto de que son, sí, ménades dedicadas su culto! (*Bac.* 220),

La brutalidad del filicidio de Ágave coincide en los relatos de Apolodoro (3,5,2) y en la tragedia de Eurípides. La vívida descripción del estado de locura en que se encuentra Ágave y el frenesí con el que desgarró a su hijo con sus manos, aparentemente bajo el engaño de que se trata de una bestia salvaje, no sólo tiene el fin de dar una lección sobre las faltas cometidas contra la divinidad; sino que alerta sobre el peligro que representa la liberación

de los instintos en las mujeres, como algo aterrador, pues la pasión femenina suelta puede ser atroz, fácil presa de los demonios<sup>38</sup>.

Había un griterío total; a la vez él, que gemía de dolor con todo lo que le quedaba de vida, y ellas con sus gritos de triunfo. Arrancaba una un brazo, otra un pie con su calzado de caza mientras en el descuartizamiento quedaban al desnudo sus costillas. Y todas, con las manos teñidas de sangre, se pasaban una a otra como una pelota la carne de Penteo (*Bac*: 1130-1135).



**Descuartizamiento de Penteo: historia de filicidio y canibalismo**

A pesar de que Ágave clama de pena por haber confundido a su hijo con un animal salvaje, Eurípides hace hincapié en la oportunidad que tuvo de haber reparado a tiempo, pues no se apiadó de él, a pesar de haberlo tenido lo suficientemente cerca como para reconocerlo y escuchar sus súplicas. Así lo describe *Las Bacantes*:

---

<sup>38</sup> Esta idea de la violencia que domina a las mujeres aparece con frecuencia en la mitología y en las tragedias griegas, especialmente en las de Eurípides, como la pasión incontenible de Fedra por Hipólito: “*La locura se apoderó de mí, la ceguera enviada por un dios me derribó*”. (Hipólito: 245). Hipólito reacciona con repulsión: “*Odio a la mujer inteligente: ¡que nunca haya en mi casa una mujer más inteligente de lo que es preciso! Pues en ellas Cipris prefiere infundir la maldad*” (640). O el filicidio de Medea, que es muestra de los límites de irracionalidad de una mujer bajo las pasiones desatadas que se apoderan de la razón de una mujer. Asustada, la nodriza la describe: “*Ella odia a sus hijos y no se alegra al verlos, y temo que vaya a tramar algo inesperado, pues su alma es violenta y no soportará el ultraje*” (*Medea*: 35).

Penteo que se sentaba en lo alto, cae desde la altura, derribado por tierra entre incontables gemidos... Su madre fue la primera en iniciar, como sacerdotisa, el sacrificio, y se echa encima de él. Penteo se arrancó la diadema del cabello para que le conociera y no lo matara la infeliz Ágave. Al mismo tiempo decía, acariciando su mejilla: «¡Soy yo, madre mía, yo, tu hijo! ¡Penteo, al que diste a luz en la morada de Equión! ¡Ten piedad de mí, madre, y no vayas a matar, por culpa de mis errores, a tu propio hijo!» (*Las Bacantes*: 1110-1120).

Muerto Penteo, le sucedió al trono su tío Polidoro, quien no reinó por mucho tiempo, pues muy pronto murió y su hijo Lábdaco heredó el trono. Frazer (1921) comenta que Apolodoro da a entender que tanto Polidoro como Lábdaco fueron asesinados también por las bacanales por oponerse a la celebración de los ritos orgiásticos del culto a Dionisio (Apolodoro 3.5.5; Pausanias 2.6.2).

Estos mitos retratan la inclemencia de los dioses cuando son retados por los mortales. A pesar de que los tres reyes seguidos fueran masacrados por las bacantes por resistirse a reconocer la divinidad de Dionisio y el libertinaje que propiciaba, el dios no se apiada y pareciera que en el hijo de Lábdaco, Layo, encuentra un modelo para incubar el desenfreno en la siguiente generación de la dinastía.

La interpretación psicológica de estas historias míticas puede indicar la dificultad que encuentra el entendimiento humano para contener el poder de los instintos y deseos más perentorios. Así, la lujuria y el libertinaje son dos de los vicios que Dionisio aviva en las bacantes para encender sus pasiones y lograr su venganza, que puede considerarse fratricida, ya que se dirige en contra de su primo hermano. Por otro lado, la defensa de la medida y de la templanza que sostienen tres reyes consecutivos de la estirpe de Penteo, marcan el bando de la virtud y la difícil lucha en contra de los vicios.

Un elemento importante a tener en cuenta en este análisis es que el género dramático en Grecia se originó en los festivales dionisiacos, como expuse en el segundo capítulo de este trabajo. Así se entiende que tanto Sófocles como Eurípides, sobre todo, hubieran querido poner ante el público las controversias éticas que los mandatos divinos despiertan cuando

entre los dioses hay rivalidad. Después de esta generación, será la diosa Hera la que castigue a la dinastía, como expondré más adelante.

### **Tercera época. Las transgresiones de Layo: homosexualidad, pedofilia, filicidio.**

Layo era aún niño cuando su padre murió y mientras cumplía la edad suficiente para acceder al trono fue desterrado de Tebas y acogido en Pisa por el rey Pélope, en cuya corte vivió, teniendo a su cargo la custodia de Crisipo, hijo del rey. Sin embargo, Layo ofendió gravemente a Pélope y traicionó su confianza, se enamoró de su hijo, lo raptó, lo violó y a causa de ello, algunos textos cuentan que Crisipo se suicidó (Apolodoro: 3.5.5). Por esta razón Pélope maldijo a la estirpe de los Labdácidas a exterminarse a sí misma.

Aquí es clara la ofensa de Layo, quien cobarde vuelve a Tebas ocultando su crimen. Bernabé, (1999, p. 44) documenta un escolio al verso 1760 de *Fenicias*, atribuido al mitógrafo Pisandro, en el que señala que fue la diosa Hera, tutelar del matrimonio, quien envió la Esfinge a los tebanos desde Etiopía, indignada porque la impudicia de Layo con Crisipo había quedado impune. Una vez más la conciencia moral de la *polis* se escucha en el oráculo. Esquilo, en *Los Siete contra Tebas* (743-749) deja claro el ineludible peso del destino marcado por yerros del pasado:

Antístrofa 2.

Sí. Quiero decir que la transgresión antaño nacida, castigada rápidamente, **permanece no obstante hasta la tercera generación, cuando Layo violentó la orden de Apolo**, aunque éste le dijo tres veces en el pítico oráculo del ombligo del mundo que salvara nuestra ciudad muriendo sin descendencia.

La afrenta sexual cometida por Layo en contra de Crisipo fue relatada por Apolodoro (*Biblioteca* 3.5.5); Tucídides (Guerra del Peloponeso, 1.9); Pausanias (1.20.7); Esquilo (*Los Siete contra Tebas*, 743-749); Eurípides (*Fenicias*, Introducción); Sófocles, (*Edipo Rey*, 114) y repercute en tres generaciones a través de las maldiciones provocadas por la gravedad de la conducta pederasta de Layo. El hecho de que la deshonra provocada por Layo a raíz de

su comportamiento fuera relatada por tantos autores de la Grecia antigua y se hiciera alusión a la enormidad de los castigos que su injuria mereció, es muestra de la advertencia contra la pérdida del dominio propio y dejarse llevar por la ὕβρις, la arrogancia y los excesos, que fueron denostados por las sociedades de la Grecia antigua como vicios opuestos a la σωφροσύνη, la disciplina y la moderación.

Al regresar a Tebas y asumir el trono que le correspondía, Layo se casó con Yocasta, pero al no poder engendrar, acudió al oráculo, el cual le advirtió que no intentara tener hijos, pues de acuerdo a un designio divino, su hijo lo mataría y así daría fin a su estirpe.

El oráculo dado a Layo le anunció esto (Sófocles, 2000):

Layo, hijo de Lábdaco, suplicas una próspera descendencia de hijos. Te daré el hijo que desees. Pero está decretado que dejes la vida a manos de tu hijo. Así lo consintió Zeus Crónida, accediendo a las funestas maldiciones de Pélope cuyo hijo querido raptaste. Él imprecó contra ti todas estas cosas (*E.R.* Prólogo).

El destino no se pudo burlar, Yocasta y Layo tuvieron un hijo, y a pesar del filicidio fallido de Layo, Edipo sobrevivió para cumplir la profecía. La tragedia de *Edipo Rey* presenta los sucesos que siguieron al nacimiento del hijo de los reyes de Tebas, cuando Layo, temeroso, decidió exponerlo, le perforó los tobillos, le ató los pies con una correa y lo envió a morir a la montaña. Sin embargo, fue encontrado por Peribea y Pólipo, reyes de Corinto, quienes lo adoptaron y lo nombraron Edipo, que significa “pies hinchados”<sup>39</sup>.

Edipo nace como víctima o como chivo expiatorio de los males ocasionados por su padre, a quien matará debido a la mentira que creció creyendo. El mayor delito de Layo fue el del rapto y violación de un joven. El castigo de los dioses fue por eso y no por intentar matar a su hijo. Esto nos revela la repulsa que se asoma en los mitos hacia la liberación de los sentidos, la pérdida de control y finalmente la cobardía del que actúa a escondidas y que

---

<sup>39</sup> La nota de Martínez Díez en las *Fenicias*, hace mención a la interpretación de Lévi-Strauss, señala que este nombre, en línea con los de sus antecesores, Layo (el «Torcido») y Lábdaco (el «Patizambo»), aludiría a la dependencia íntima de Edipo con la tierra, sobre la que torpemente camina. La traducción de la obra es de Alfonso Martínez Díez, y la asesoría de Carlos García Gual.

para evadir la justicia es capaz de cualquier crimen, hasta el filicidio, de su bebé recién nacido. No puede haber mayor cobardía.

#### **Cuarta época: Parricidio e incesto**

Edipo creció con sus padres adoptivos y los amó, y por eso, cuando el oráculo de Delfos le vaticinó que mataría a su padre y desposaría a su madre huyó de ellos horrorizado para no cumplir con el terrible designio; sin embargo, el trágico juego del destino que Sófocles presenta, trata sobre las posibilidades del hombre para burlarlo, así que irónicamente, al escapar Edipo para evitar su suerte, se topó en el camino con su padre de sangre y, después de una reyerta, terminó matando a Layo sin saber quién era en verdad.

Como la infamia de Layo seguía siendo pasada por alto, la diosa Hera se encargó de darle su escarmiento a los tebanos y para eso envió a la Esfinge para mantenerlos aterrorizados, mientras imperaba la impunidad (Graves, 1985). Este monstruo devoraba a todo aquél que no supiera resolver sus enigmas, y así pasó mucho tiempo, hasta que Edipo la derrotó al resolver el enigma y al mismo tiempo quedó liberada la población. En reconocimiento a su proeza, Creonte le ofreció tanto el cetro, como la mano de la reina viuda. Así fue como Edipo desposó a Yocasta, ignorando ambos su verdadera identidad, y tuvieron cuatro hijos<sup>40</sup>.

Edipo es entonces condenado aún antes de haber nacido, por el parricidio y el incesto que al tratar de evitar, cometió. Así lo refleja Esquilo en el canto del coro de *Los Siete contra Tebas* (750-755) Estrofa 3:

Vencido por su propia irreflexión, llegó a engendrar su propia muerte, al parricida Edipo, que sembró el puro campo materno donde él se crió, con lo que osó hacer brotar una raíz llena de sangre. ¡Locura destructora de almas unió a los esposos!

---

<sup>40</sup> El altercado que terminó en asesinato no sólo ha sido narrado por Sófocles, sino que proviene de arcaicas narraciones míticas, desde tiempos homéricos, como la *Edipodia* y la *Tebaida*, que presenté en los fragmentos de épica griega (Bernabé, 1999) en el capítulo tercero de este trabajo.

Sí, ya está llegando a su cumplimiento la abrumadora liquidación de las maldiciones antaño imprecadas.

Durante el reinado de Edipo la peste azotaba Tebas, cuando el oráculo de Delfos reveló que esta catástrofe no cesaría hasta que fuera castigado el asesino de Layo. Edipo, sin saber que él era el autor del crimen, maldijo al homicida, y en su búsqueda descubrió su doble ignominia. Al saberlo, Yocasta se suicidó y él se perforó los ojos con un prendedor de su vestido. Al castigarse de esa forma y lamentarse por ser víctima de culpas heredadas, maldijo a su descendencia.

En *Fenicias* (1608-1615) exclama Edipo:

Y después de haber matado a mi padre, malhadado de mí, vine al lecho de mi pobre madre y engendré hijos que eran mis hermanos, y los hice morir, **heredando las maldiciones de Layo y pasándolas a mis hijos**. Porque no soy yo tan loco que hubiera tramado eso contra mis ojos y contra la vida de mis hijos sin la decisión de alguno de los dioses (subrayado mío).



1Edipo y la Esfinge. Museo Gregoriano Etrusco, sala XIX

En *Edipo en Colono*, Sófocles presenta a un Edipo que ha pagado suficientemente por sus involuntarias acciones. Él mismo se ha perdonado por sus yerros y se sabe merecedor de la clemencia divina. Al responder a las acusaciones de Creonte, su explicación da muestra de su comprensión de los acontecimientos y de la causa de lo sucedido, aseverando que él fue un instrumento de los dioses, quizá por estar resentidos desde tiempos remotos contra su linaje (E.C. 965).

Pero una sola cosa sé: que tú te complaces en escarnecernos a mí y a ella (Yocasta) con esto. Por lo que a mí se refiere, yo la desposé sin que mediara mi voluntad y contra mi voluntad estoy hablando ahora de estas cosas. Pero ni debo ser tenido por culpable por estas bodas ni por el asesinato de mi padre que tú me echas sin cesar en cara con amargos reproches (E.C. 985-990).

Estos tormentos al fin merecieron la absolución de Edipo, el oráculo decretó que el sitio que acogiera sus huesos gozaría de su protección salvadora. De ahí que se mantuviera secreto el verdadero lugar donde murió Edipo a fin de preservar el resguardo de los atenienses.

Al ver cercana su muerte, Edipo sabe que ha cumplido su sentencia y que ha obtenido el favor de los dioses, anuncia que Febo le prometió que después de mucho tiempo llegaría a un lugar donde descansaría y que quien lo acogiera sería recompensado, así como serían castigados quienes lo arrojaron al abandono. Agrega que el dios le dio como garantía que su muerte sería seguida de varias señales: un sismo, un trueno o el rayo de Zeus (*E.C.* 90-95).

Además de estar en paz con su pasado y confiado en su muerte, Edipo expresa su felicidad de verse acompañado por sus dos hijas, con estas palabras:

Tengo lo que más quiero. Ni aun si muriera sería ahora enteramente desgraciado, por el hecho de estar vosotras dos a mi lado. Apoyaos, hijas mías, una en cada costado abrazando a vuestro padre, y poned fin a la soledad anterior de este desgraciado vagabundo (*E.C.* 1110).

No obstante, Edipo se mantiene implacable hasta el final de su vida en cuanto a la condena de sus dos hijos varones. Cuando Polinices acude suplicante ante su padre en Colono, pidiendo su perdón y su gracia en la batalla que emprenderá contra su hermano para ganarle el trono de Tebas, Edipo no se apiada de él; por el contrario, renueva las maldiciones que había lanzado contra sus hijos por haberlo deshonrado. Condena a Polinices a morir a mano de quien comparte su linaje y a matar a aquél por quien fue desterrado. La deshonra del padre es lo que no se perdona:

EDIPO: Por ello estas maldiciones tendrán más poder que tu actitud de suplicante y tus tronos, si la Justicia celebrada desde antiguo sigue sentada junto a las leyes de Zeus que rigen desde siempre. (*E.C.* 1385)

Sófocles da mucha importancia al significado de la muerte de Edipo, pues es un aviso a los ciudadanos sobre el perdón de los dioses siempre que se cumpla con las leyes divinas y se conduzca la vida con piedad. El momento de la muerte se narra como algo sagrado, Edipo

dispuso que nadie, excepto Teseo, rey de Colono<sup>41</sup> presenciara el momento de su muerte. Despide a sus hijas con palabras amorosas y se dispone a morir: “*no podéis haber recibido de nadie un amor mayor que de este anciano sin el cual vais a pasar desde ahora el resto de vuestra vida* (E. C. 1615).”

Así, las promesas de Febo a Edipo se cumplen, y el mensajero relata el momento de su muerte:

De repente una voz de alguien le llama a gritos de tal modo que a todos se nos erizan súbitamente los cabellos por el terror. Un dios le llama repetidas veces de distintas maneras: «¡Eh, a ti, a ti, Edipo! ¿A qué esperamos para marchar? Ya hace rato que hay retraso por tu parte.» Y cuando él se da cuenta que la divinidad le llama, manda que se le acerque Teseo, rey del país, y una vez que lo hizo, le dijo: “¡Oh amigo querido! Da con tu mano a mis hijas la antigua garantía y vosotras, hijas, a él, y promete que nunca las abandonarás... (E.C. 1625-1635)

La muerte de Edipo tiene un significado heroico de salvación que se extiende a la *polis*, no sólo a la familia, libera a Tebas de las calamidades que sufrió por tanto tiempo, y además ofrece protección al lugar en el que descansen sus restos, que es Colono, a las afueras de Atenas. Esto implica que se han redimido las transgresiones del pasado y que al fin la población entera podrá gozar de la paz.

Al quedarse solo con Teseo, el mensajero relata el momento en el que desaparece Edipo, y el rey como cegado por una visión luminosa, se tapa los ojos como ante algo “*terrible e insoportable de ver*”. Después se arrodilla en adoración a la tierra y al Olimpo con una plegaria (1655).

No se sabe de qué murió, pero dice sorprendido el mensajero que más bien parecería que algún enviado de los dioses se lo llevó o la tierra le abrió paso al lugar de los muertos, sin dolor ni sufrimiento, “*cual ningún otro de los mortales*” (1680).

---

<sup>41</sup> Teseo (Alamillo, en notas de E. C Sófocles, 2000) encarna las virtudes que se reconocen en el pueblo ateniense: humanidad, lealtad y hospitalidad, entre otras. Es un rey mítico, hijo de Egeo.

### Quinta época: Fratricidio, fin de la dinastía, restauración del honor.

El drama de la última generación de los Labdácidas se centra en el cumplimiento de las maldiciones provenientes no solamente de parte de Edipo, sino de las que profirió Pélope contra la descendencia de Layo. Se trata de un mal heredado en la familia, φαρμακός, que contamina a todo Tebas. Sólo la purificación ritual, κάθαρσις, podría liberar a la población total del μίαισμα (Dodds, 1973)<sup>42</sup>. Así lo declara Tiresias a Creonte en *Fenicias* (865-870):

Hace ya tiempo que esta tierra está contaminada, Creonte, desde que engendró hijos Layo a despecho de los dioses y dio el ser al desdichado Edipo, esposo de su madre. Las sanguinolentas desgarraduras de sus ojos son un testimonio de la sabiduría de los dioses y un ejemplo para Grecia.

El sufrimiento y muerte de Edipo no había terminado de redimir la ἀμαρτία, pues aun sin haber actuado conscientemente de lo que hacía, sus actos pesan en demasía sobre su descendencia, como lo declara el coro en *Fenicias* (815):

Ciertamente, lo que no nació bueno nunca será bueno, ni tampoco los hijos concebidos en contra de la ley, manchados por la sangre parricida, de una madre que frecuentó el lecho de su propio hijo.

Esta es una generación que conoce perfectamente la carga transgeneracional que arrastra. No recibe este peso con reproches ni se culpa a quienes cometieron los actos reprobables que han causado tantos males en la dinastía. Saben simplemente que su destino ha sido dictado por la irreverencia en la que han incurrido una y otra vez sus antepasados, provocando la ira de los dioses. Edipo se considera víctima de las impiedades tanto como sus hijos. En *Antígona* (594-600), el coro lo lamenta así:

Veo que desde antiguo las desgracias de la casa de los Labdácidas se precipitan sobre las desgracias de los que han muerto, y ninguna generación libera a la raza, sino que alguna deidad las aniquila y no les deja tregua. Ahora se había difundido una luz en el palacio de Edipo sobre las últimas ramificaciones. Pero de nuevo el polvo sangriento de los dioses infernales lo siega, la necesidad de las palabras y la Venganza de una resolución.

---

<sup>42</sup> Cfr. Capítulo dos de este trabajo, en el que analizo las repercusiones de los yerros (ἀμαρτία), en sentido sincrónico y diacrónico; o sea, efectos que traspasan generaciones; y efectos que se extienden a la comunidad.

La maldición de Edipo a sus hijos se cumplió al morir los dos hermanos uno a manos del otro por pelear la herencia paterna del reino de Tebas. Existen versiones contradictorias sobre a cuál de los dos le correspondía la primogenitura. En *Edipo en Colono*, Polinices asegura ser el mayor, pero en *Fenicias* (60), Yocasta sostiene que Eteocles era mayor. El caso es que, para evitar que la profecía se cumpliera, Yocasta convenció a sus hijos de turnarse el poder anualmente; pero una vez que Eteocles subió al trono, no lo quiso ceder a Polinices. Cuando éste se armó con un ejército de argivos para reclamar el cetro paterno, Yocasta envió a Antígona para interponerse entre los dos, pero fue inútil, la maldición se cumplió (*Fen.* 85).

El rey, su tío Creonte ordenó unos funerales solemnes para Eteocles, pero prohibió el entierro de Polinices, y a partir de este hecho se desarrolla la tragedia de Antígona por defender el derecho a la sepultura de su hermano, por lo que da su vida y al mismo tiempo cierra el ciclo tebano y extermina las maldiciones sobre Tebas, pues ya había advertido el adivino, Tiresias, no podía permitirse que ninguno de los hijos de Edipo fuera ciudadano ni reinara Tebas “*porque un demon los posee y van a destruir la ciudad*” (*Fen.* 885).

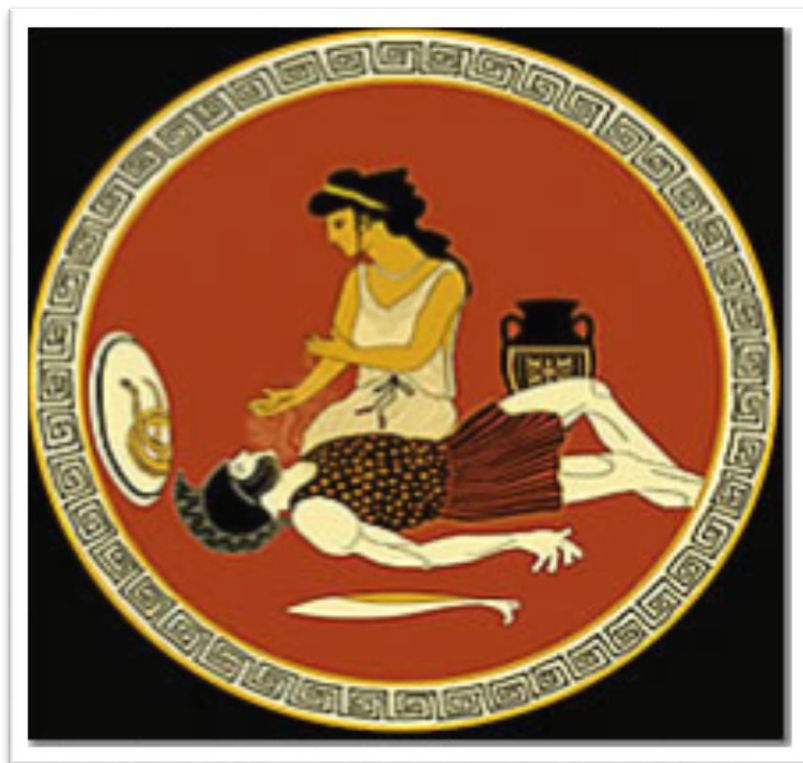
En cuanto a las relaciones fraternas, quiero resaltar aquí los elementos familiares heredados, que pueden terminar en el desastre anunciado por eventos pretéritos o pueden conducir a la ruptura con una cadena de catástrofes, a costa de acciones radicales de las nuevas generaciones. Transgresiones tan serias como pederastia, filicidio, parricidio, incesto, tenían y tienen aún hoy en día, consecuencias severas en el desarrollo individual, en la convivencia social y en la salud mental y espiritual de los miembros de la familia en una misma generación o en generaciones sucesivas. La gravedad de este tipo de crímenes no puede purgarse con un arrepentimiento simplemente, sino que exige acciones radicales de reparación para obtener el perdón. Por eso tantas muertes se suceden una tras otra al conocer la verdad de Edipo, misma que fue acallada vilmente por Layo, con intentos ruines de engañar a los dioses y a los hombres, indiferente ante el sufrimiento que ocasionaba a su familia hasta llegar al filicidio (aunque no triunfara en su intento).

El peso de la culpa genealógica sólo puede ser perdonada por el sacrificio autoimpuesto, primero el de Edipo, al cegarse y optar por el destierro, lo que le otorga la indulgencia de

los dioses y el respeto de los hombres. Al final, el sacrificio de Antígona, quien consciente de su papel en la tragedia familiar, acepta la muerte, el fin de la dinastía de Lábdaco, pero la restauración del honor para su familia. Su acción logra el desagravio completo y el reconocimiento de los ciudadanos por haber liberado a la *polis* de las maldiciones generadas por sus ancestros. En *Antígona* (855) el coro advierte:

Llegando a las últimas consecuencias de tu arrojo, has chocado con fuerza contra el elevado altar de la Justicia, oh hija. Estás vengando alguna prueba paterna.

Así, la importancia de la acción de Antígona tomará sentido al interior de la familia y como un mito que revela el significado de los vínculos fraternos que analizaré con detalle más adelante.



Antígona con Polinices. Biblioteca de la Universidad de Cornell

## **Eje horizontal de la fraternía**

### **La formación de los vínculos fraternos**

Al exponer las cualidades de los vínculos que enlazaron a Antígona y a sus hermanos, me propongo demostrar el trabajo interior que requiere la convivencia humana, considerando la relación fraterna como primera forma de socialización. La capacidad de traspasar la ambivalencia hacia los hermanos y sobreponerse al narcisismo que se finca en el deseo infantil de ser el único o el centro de atracción, sólo puede desarrollarse gracias a la práctica de virtudes y de las conductas consecuentes. En el caso que estudio, mostraré cómo se eleva la calidad de la existencia humana en la medida en que las relaciones interpersonales son más armónicas, bajo la premisa de que la única forma de alcanzar la felicidad es en compañía y no en soledad. Por eso, la búsqueda del bien se acopla con sentimientos amorosos y conductas de lealtad, fidelidad y solidaridad, y estas son virtudes que se gestan en la familia y principalmente se practican con los hermanos. Por el contrario, los sentimientos de envidia, temor y desconfianza caracterizan las formas más primitivas de interacción social que llevan a la violencia, al exterminio fratricida y de ahí a la desintegración de la sociedad humana.

La forma en que la actuación moral y afectiva de Antígona logra la expiación y reparación se verá ahora en su sentido del deber filial y fraterno. Con base en los antecedentes expuestos, demostraré en este apartado cómo Antígona logra ir más allá del legado transgeneracional a través de afectos, conductas y virtudes asociados al amor y al honor. Asimismo, la exposición revelará la intensa ambivalencia en los afectos entre hermanos, la envidia, celos, rivalidad que llevan al mutuo exterminio o al aislamiento y abandono.

La intervención del padre o de la madre es la influencia más decisiva en el tipo de vínculo fraterno, ya sea aniquilante o protector y, sin embargo, nos encontramos con casos extremos de comportamiento entre hijos de los mismos padres: Polinices y Eteocles se exterminan mutuamente; Antígona entrega su vida al cuidado y protección de su padre y hermanos. Las dos circunstancias opuestas de hermandad se explican, por un lado, con base en los legados transgeneracionales, que he presentado antes; pero por otro lado, hay que

ver cómo pesa el honor del padre en la relación con sus hijos. Lo que Edipo no pudo perdonar es el desprecio que sintió de sus hijos varones, y que el hecho de ocupar su lugar de autoridad fuera lo primordial para ellos. Edipo lo siente como una usurpación debido a la complicidad que mostraron a la hora de su destierro, dejándolo en el olvido. Esta fue razón suficiente para condenarlos a matarse mutuamente sin que ninguno de ellos conservara el cetro del padre. El mandato paterno supera los intentos de Yocasta por evitar el cumplimiento del destino.

Lo contrario ocurre en el caso de las hijas, quienes no solamente lo respetaron, sino que le dieron muestras de cariño y benevolencia, obteniendo por ello la bendición del padre y pudiendo fincar un lazo perdurable entre ellas y con sus hermanos varones.

### **Evolución del vínculo fraterno**

La armonía en las relaciones interpersonales no se da por generación espontánea, sino que requiere procesos de madurez, voluntad y esfuerzo para vencer la inmediatez de la inclinación a la satisfacción individual, sin tener en cuenta las necesidades de los demás, como sucede con cualquier infante humano. Solamente a través de la educación se aprende a convivir y a gozar lo que se comparte con los demás. El proceso de acomodo y adaptación en el desarrollo humano no es fácil, pero ayuda el hecho de tener hermanos, con quienes se tiene la primera experiencia de interacción entre iguales. Gracias a la educación sentimental la convivencia fraterna puede superar el recelo y la incertidumbre que provoca un nuevo hermano en la familia, para acceder al disfrute compartido, a la certeza de contar con un apoyo de por vida y gozar de la confianza y tranquilidad suficientes como para emprender grandes proyectos en la vida. Utilizaré los conceptos teóricos de Czernikowski (en Berlfein et al., 2003), para analizar la evolución de la relación entre hermanos, que puede verse como el paso a través de diferentes etapas evolutivas del vínculo, desde la rivalidad hasta la unión afectiva. A través de diferentes “tiempos” se aprenden a manejar de manera racional las tensiones y conflictos hasta formar una alianza de lealtad y

solidaridad fraterna. En este sentido enfocaré ahora el análisis de los vínculos fraternos de Antígona y sus hermanos.

## **1. Tiempo de rivalidad**

Esta es una primera etapa, en la que los hermanos compiten por lo mismo, sea la atención, el cariño o la admiración de los padres. Generalmente el hijo mayor siente la llegada de un hermano como un inconveniente, aunque se alegre de tener en la familia alguien como él, con el que se identifica porque está en su misma posición por ser hijos de los mismos padres. La ambivalencia estriba en que, así como el niño puede ansiar la llegada del bebé, en momentos desea que desaparezca.

El hijo mayor suele ser designado por los padres como epígono de la generación precedente, y él mismo puede asumir este legado en identificación con el padre, cubriendo algunas funciones no desempeñadas por el padre, sea por ausencia o por incapacidad<sup>43</sup>; mientras que el hermano menor logra aventurarse a descubrir y conquistar nuevos territorios. Aunque no hay precisión sobre quién es el mayor de los dos hermanos, hijos de Edipo, el rol del mayor lo desempeña Eteocles, que asume el trono heredado del padre sin intención de cederlo cuando le correspondiera a su hermano. Es decir, Eteocles asume el lugar del padre muerto y Polinices se va a conquistar nuevos territorios. Si regresa es por dar gusto a su madre y también sabiendo que cumplirá el deseo paterno. Lo que tiene muy claro Polinices es su indignación por el cetro usurpado por su hermano, lo cual considera extremadamente injusto. En la guerra que emprende por esta causa está dispuesto a morir, al igual que Eteocles.

Polinices explica el origen de su reyerta con su hermano:

Me salí por mi propia decisión fuera de esta tierra, dejándole a éste ser rey en la patria por el plazo de un año, con la condición de que yo tomaría a mi vez el poder por turno y así no incurriría en enemistad y rivalidad con él ... Pero él, después de haber aprobado esto y de prestar juramento a los dioses,

---

<sup>43</sup> Cfr. Funciones de la fraternidad, descritas anteriormente.

no hizo nada de lo que había prometido, sino que retiene él el poder real y mi parte de la herencia (*Fen.* 475-485).

Los dos hermanos no albergan el mismo grado de hostilidad, Polinices presenta mayor estructuración psíquica y conciencia moral que su hermano, es capaz de sentimientos de compasión y dolor por las heridas que provocó a su familia, logra arrepentirse y pedir perdón, así como perdonar; a diferencia de Eteocles, que permanece en un estado primitivo de omnipotencia, con una mentalidad de tirano y un odio aniquilador.

Sófocles, en *Edipo en Colono*, (1422-1425) presenta la rivalidad entre los dos hermanos:

POLINICES. — Es vergonzoso huir y también que yo, el mayor, sea así objeto de burla por parte de mi hermano<sup>44</sup>.

POLINICES. — ¡Y a ti! Por segunda vez reclamo el cetro y mi parte de tierra.

ETEOCLES. — No admito reclamaciones. Yo, desde luego, gobernaré mi casa.

POLINICES. — ¿Quedándote con más de tu parte...?

Polinices regresa a morir en su patria, busca recuperar su lugar en la familia y en la *polis*, y no quedar como un paria. Antes de morir, suplica a su madre y a su hermana que lo entierren en Tebas y recupere el honor de ser reintegrado al seno de su estirpe -deseo que será cumplido por Antígona. Sófocles no retrata claramente la personalidad de los dos hermanos, pero Eurípides, en *Fenicias*, se detiene a describir con detalle, en voz del Mensajero, los eventos que reflejan características de sus personajes:

... Polinices todavía respiraba, y, al ver a su hermana y a su vieja madre, dijo: «Me muero, madre, siento pena de ti, y de mi hermana, y de mi hermano muerto. Que llegó a ser mi enemigo; pero, con todo, era mi hermano. Entiérrame, madre, y tú, hermana mía, en la tierra patria. Y, si la ciudad me guarda rencor, disuadidla, para que al menos obtenga ese trozo de la tierra de mis antepasados, ya que perdí mi hogar (*Fen.* 1445-1450).

---

<sup>44</sup> En *Edipo en Colono* (1422) Polinices dice ser el mayor, mientras que en *Fenicias* (70-75) Yocasta presenta otro orden de nacimiento: Eteocles, Polinices, Antígona e Ismene.

## 2. Tiempo de conjunción

Este tiempo de enlace y coincidencia, representa un paso adelante, porque a través del raciocinio se acepta dejar atrás el constante antagonismo para encontrar puntos en común que conduzcan a una mejor avenencia. Se puede decir que en este tiempo más que nada, los hermanos buscan un beneficio compartido. Tiene muchas ganancias el llevarse bien, pues al bajar la agresión y la guardia, se tienen más contentos a los padres y se puede disfrutar más del juego. Lo más saludable es que a través del juego se canalicen los anhelos de competir y ser el mejor.

Esta etapa permite una apertura a nuevas alianzas entre pares, y así da inicio la integración en grupos, que a su vez reasegura el autoconocimiento, gracias a la identificación con los otros semejantes. Pero este es apenas el inicio del proceso de socialización. Es el tiempo en el que los hermanos se dan cuenta de la ventaja de permanecer unidos frente a peligros o amenazas externas, pero deben mantener el equilibrio sano entre la separación para vincularse al exterior; y la unión endogámica que ofrece seguridad, pero restringe el desenvolvimiento de la persona en su entorno. Si no hay apertura al mundo externo, a la comunidad, la conjunción puede convertirse en una especie de amalgama, unida más por la timidez y el temor al “peligro” externo, que por un sentimiento de gozo por estar juntos. La permanencia en este estado obstaculiza la individuación y la diferenciación de cada uno como persona única y autónoma. En su forma extrema conduce a coaliciones de complicidad endogámica defensiva ante cualquier influencia externa, ya sea de los mismos padres o de cualquier grupo externo que se viva como amenazante. Un ejemplo de esta situación es el odio entre familias que, al interior se mantienen unidas en función de tener a otra familia externa como el enemigo a vencer, y estos resentimientos traspasan generaciones y cuestan muchas vidas, como en los Capuleto y los Montesco de *Romeo y Julieta*.

En esta etapa de conjunción, la función defensiva de los hermanos es destacada, ya que con la intención de evitar los enfrentamientos hostiles, se llega a acuerdos de paz, sin que necesariamente haya una superación profunda de las dificultades interpersonales. Entre

Eteocles y Polinices pareciera que hay indicios de conciliación para evitar la destrucción, pero se trata de algo muy efímero, porque ninguno de los dos está dispuesto a ceder en lo fundamental. Así se percibe esta breve disposición a unirse en *Fenicias*:

POLINICES.- Incluso ahora **estoy dispuesto**, si recibo lo que es mío, a reenviar el ejército fuera de esta tierra, y **a vivir en la casa familiar cumpliendo mi turno, y a cedérselo de nuevo a él** por el mismo plazo; y **a no arrasar la patria** ni aplicar a las torres los asaltos de las firmes escalas, lo que, de no obtener justicia, trataré de conseguir (480-490).

ETEOCLES.- Hubiera debido, madre, tratar él de conseguir la reconciliación sin acompañamiento de armas, ya que la palabra razonable lo conquista todo, al igual que puede someterlo el hierro de los enemigos. Conque si quiere vivir en este país de algún otro modo, ¡sea! Pero lo otro no lo voy a permitir de buen grado... (515-520)

En esta etapa, la función defensiva, que tiene como objetivo mantener la unión y protegerse así de peligros o amenazas que puedan desintegrar a la familia, el rol de Ismene es muy claro cuando antepone sus argumentos a los de Antígona sobre el desastre que significaría desobedecer a Creonte. Ismene es realista, se muestra conforme con la situación que les tocó vivir, amorosa de su familia, pero temerosa de arriesgarse a una empresa que las pone en peligro de muerte. No sólo le teme a morir, sino a perder a su hermana. Se siente tan unida a ella, que preferiría sacrificarse por su causa que vivir sin ella. En *Antígona* (65), trata de hacerla entrar en razón considerando que son mujeres, no hechas para oponerse a los hombres porque ellos ostentan la autoridad: *“tenemos que obedecer en esto y en cosas aún más dolorosas que éstas... el obrar por encima de nuestras posibilidades no tiene ningún sentido”*.

El personaje de Antígona no tiene en ningún momento este papel defensivo porque ella siente que su misión no es mantener la tranquilidad, sino restaurar el honor de la familia y cumplir con sus deberes de hijas y hermanas, antes de plantearse una visión de su propio porvenir. Esto le impide pasar al tiempo de disyunción, a pesar de su intensidad afectiva. Así ha aceptado el rol que su destino le ha asignado y las cadenas que provienen del pasado, de las que no puede desprenderse más que con la muerte, y así lo expresa en *Antígona* (860-870):

¡Ah, infortunios que vienen del lecho materno y unión incestuosa de mi desventurada madre con mi padre, de la cual, desgraciada de mí, un día nació yo! Junto a ellos voy a habitar, maldita, sin casar. ¡Ah, hermano, qué desgraciadas bodas encontraste, ya que, muerto, me matas a mí, aún con vida!

### **3. Tiempo de disyunción (*disyungere*) o de separación.**

El significado de disyunción en esta etapa es el de “desatar” o “desligar”, y se refiere a la necesaria separación de los hermanos para dar lugar a otras conjunciones exógenas, sea a las relaciones con compañeros, a la alianza conyugal o cualquier otro tipo de vocación de vida, como la religiosa, militar, etc. Para que se dé este paso de separación de manera armónica y sin ruptura de vínculos, debe existir en la familia de origen un elevado grado de confianza y amor, ya que si predomina la agresión y la inseguridad, la separación se dará como huida de un ambiente familiar inhóspito, que expulsa a sus miembros.

La separación sana, sin distanciamiento ni abandono requiere de un período previo de conjunción, pues de otra manera, el paso de la rivalidad a la separación no permite esa alianza fraterna indispensable para este tercer tiempo que da oportunidad a cada uno de llevar a cabo sus proyectos de vida personales, mismos que en una separación sana serán compartidos y disfrutados en unión con los hermanos.

Este es un tiempo de gran riqueza y hace falta fuerza de carácter para lograrlo, pues las separaciones siempre provocan sentimientos dolorosos que se superan por el entusiasmo que causan los nuevos proyectos. Cuando las personas son débiles prefieren evitar el sufrimiento de dejar atrás un estilo de vida conocido y se mantienen en el estadio de conjunción.

En la disputa fraterna, la disyunción puede ocurrir por el odio que expulsa a uno o varios de los hermanos, otra forma de fratricidio porque lo que se pretende es el exterminio y la desaparición perenne del hermano que se percibe como enemigo, sea por envidia o por

rivalidad, situación que provoca el destierro de Polinices. Así lo echa Eteocles (*Fenicias*:625-630)<sup>45</sup>:

¡Sal del territorio! Verazmente te puso padre el nombre de Polinices por inspiración divina, que es una invocación de discordias.

Y lamenta así Polinices su suerte:

A la tierra que me crió y a los dioses pongo por testigos de que, despojado de mis honras, sufriendo pesares, me expulsan de mi tierra, como si hubiera nacido esclavo, y no hijo del mismo padre, de Edipo. Y si algo te ocurre a ti, ciudad, no me culpes a mí, sino a éste. Porque no vine por gusto, y a mi pesar me echan de mi tierra.

Al final, el Mensajero en *Fenicias* (1378-1385) narra así el fratricidio.

Y en cuanto emitió su llamarada una antorcha, al oírse el son de la trompeta tirrena, señal para el combate sangriento, se lanzaron con terrible impulso uno contra otro. Como dos jabalíes que afilan su salvaje mandíbula se trabaron, con los mentones humedecidos por la espuma....

El odio al hermano es devastador y el deseo de exterminio va más allá de la vida, pensando en su muerte en la pelea, Eteocles le pide a Creonte que prohíba el entierro del cadáver de Polinices, y como sabemos, cumple con el juramento (*Fen.* 775-778):

A la ciudad y a ti esto os encomiendo, Creonte, si se impone nuestra causa, que el cadáver de Polinices jamás sea sepultado en este suelo tebano, y que quien trate de enterrarlo perezca, aunque sea alguno de nuestros allegados.

La exclusión en ocasiones puede resultar en beneficio del hermano expulsado, como en el caso bíblico de José (*Génesis*, 37. 11 y ss.), y pudo haber sido así para Polinices si al salir de Tebas y ceder el trono a Eteocles se hubiera mantenido alejado de la discordia y continuado con su vida en Argos, en donde se casó y tuvo logros militares. Pero la madre no acepta la separación de su hijo:

¡Ay, hijo, vacía la casa paterna dejaste, al marcharte desterrado por la injuria de tu hermano! (*Fen.* 317)

---

<sup>45</sup> Se entiende la exclamación por la etimología del nombre de Polinices, que significa mucha discordia: *poly*: “mucho”, *neikos*: “discordia”.

Yocasta le reprocha a Polinices su lejanía, lo quiere con ella, en concordia con su hermano y desea la paz entre ellos, pero su amor no logra contrarrestar la ambición de apoderarse del trono y arrebatárselo a su hermano. El mensaje de Yocasta es contradictorio, por un lado sabe que su hijo ha logrado fundar una familia y se alegra, pero por otro, le enoja que hiciera su vida alejado de su familia:

Ya sé por oídas que tú, hijo mío, te has unido ya en matrimonio para tener el placer de fundar una familia... en una tierra extraña y para conseguir una alianza con extraños, ¡cruel ofensa a tu madre y a la antigua estirpe de Layo!  
¡Un matrimonio que atrae la destrucción! (*Fen.* 340)

Antígona, por otro lado, no puede permitirse pensar en sus bodas sin haber cumplido con su legado paterno, y sin embargo, sabe separarse cuando es preciso, a pesar de lo doloroso que pueda resultar, y así lo hace con su querida hermana Ismene, a fin de permitirle hacer su vida sin tener que sacrificarla por mantenerse unidas. En *Antígona* (550-555) intenta facilitarle la separación para fincar su porvenir:

ISMENE. ¡Ah, cómo temo por ti, desdichada!

ANTÍGONA. — No padezcas por mí y endereza tu propio destino.

ISMENE. — ¡Ay de mí, desgraciada! ¿Y no alcanzaré tu destino?

ANTÍGONA. — Tú has elegido vivir y yo morir

En esta etapa la función elaborativa del complejo fraterno ayuda a asimilar las afinidades y las diferencias sin soltar el vínculo. Es por eso que las grandes decisiones requieren del trabajo reflexivo interior para actuar de manera asertiva y oportuna para solucionar problemas y prevenir desastres. Con estas bases, Antígona se comunica con entereza, clara y directamente con sus hermanos. A Polinices, a diferencia de su madre, le pide que regrese con su ejército a Argos y no cause la destrucción que se ha profetizado (*E. C.* 1413-1415). Trata de lograr una separación que podría evitar la aniquilación.

#### **4. Logro de la solidaridad**

El acceder a esta etapa de evolución en los vínculos fraternos es signo de que se ha adquirido la capacidad de convivir en armonía con los demás, es la característica de sociabilidad que inclina al hombre a sentirse unido a sus semejantes y a cooperar con ellos (Czernikowski, 2003).

Este es un tiempo en el que el vínculo fraterno de confianza se ha fortalecido tanto como para dar la seguridad de que la unión fraterna se mantendrá a pesar de las diferencias de pensar o de sentir, sin importar tampoco la lejanía geográfica. La solidaridad implica que se ha alcanzado una diferenciación clara entre uno y otro hermano. Como lo expresa Czernikowski (2003, p. 276):

No se trata del amor al prójimo porque somos todos iguales. No somos todos iguales. Más aun, somos todos diferentes. Pero es en esa diferencia, en la aceptación de la singularidad donde se constituye la solidaridad.

Por ello, el amor no puede fundarse en la idea de igualdad que podría indicar una prolongación narcisista, sino que precisamente la diferencia es prueba de solidaridad, y esta es una virtud que se practica más allá de la familia, con los miembros de la comunidad humana, en una fraternidad extendida. En palabras de Arendt (1974, p.21):

La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, de tal manera que nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá.

Un hermano solidario va más allá de la conjunción que se da en el segundo tiempo, la diferencia es que en este cuarto tiempo hay dinamismo en las relaciones, la motivación de apoyarse y mantenerse unidos no proviene del temor sino de la confianza de que se vencerán los obstáculos y se podrá hacer frente a la adversidad.

La solidaridad se aprende con los hermanos, pero es una virtud que no se limita al ámbito familiar, sino que se extiende al entorno social, reconoce al mundo como un espacio abierto a la fraternidad entre todos los seres humanos, en cuanto semejantes, pero también en las diferencias.

En la familia, la lealtad, la solidaridad y el amor que une a los hermanos son fruto de un proceso de crecimiento físico y espiritual que logra vencer las emociones narcisistas, centradas en el individualismo, para dar lugar a los afectos que acompañan conductas de cuidado y protección, mismos que requieren a su vez de cualidades humanas como la empatía, el altruismo, la cercanía afectiva y la asertividad, entre otras.

Los vínculos fraternos son capaces de generar los más elevados actos en beneficio de los hermanos y de la humanidad, siempre y cuando se cumpla con las leyes no escritas de la fraternidad y se mantenga un lazo afectivo tanto en la línea horizontal, entre hermanos, como en la vertical, con los padres y con su ascendencia.

La lealtad fraterna es una virtud asociada con la solidaridad, y es producto de un firme compromiso de mantenerse fiel a los principios fundadores de la familia, provenientes de la educación parental, y de los ideales que han guiado el curso de la vida. Debido a la lealtad, los hermanos son capaces de subordinar el interés individual a favor de cualquier acción que contribuya al bien general. Una característica principal del vínculo que Antígona sostiene con sus hermanos es la lealtad, que es muy patente en la cercanía que mantiene con su padre durante toda su vida y en su entrega por cumplir con sus deberes de hermana y con su familia en toda su extensión.

En términos de la teoría familiar sistémica (Boszormenyi-Nagy, Ivan; Spark, 1983), además de la lealtad entendida como una actitud confiable y de apoyo entre sus miembros, en el contexto intergeneracional hace referencia a los legados, mandatos o transmisión de responsabilidades que no corresponden a la nueva generación y se convierten en cargas que obstaculizan el desarrollo vital de quienes reciben el legado y no tienen forma de cumplirlo.

Los compromisos de lealtad verticales se transmiten de una generación a otra posterior; en tanto que los horizontales se tienden en la pareja, con hermanos o pares en general. El establecimiento de nuevas relaciones, en especial a través del matrimonio y el nacimiento de los hijos, plantea la necesidad de forjar nuevos compromisos de lealtad.

La lealtad familiar se basa en el parentesco biológico y hereditario, los parentescos políticos tienen menos compromisos de lealtad que los de consanguinidad y se da en muy variados sentidos; los hijos tienen una deuda de lealtad hacia sus padres y las generaciones anteriores; los hermanos se deben lealtad uno a otro. Los padres tienen el deber de apoyar a sus padres o parientes ancianos o incapacitados. Además, como señala Boszormenyi-Nagy (1983), todos los miembros tienen una deuda de lealtad que consiste en mantener la integridad del sistema familiar. Y toda la familia tiene un compromiso de solidaridad con la sociedad en su conjunto que debe mostrarse en la conducta recta con los conocidos y los desconocidos también. Esta conducta es la que favorece el sentimiento fraternal en su sentido amplio y tiene su fundamento en la función estructurante del vínculo fraterno, que como sostiene Kancyper (2014), proporciona las bases para la identificación entre hermanos y después entre amigos, esposos o compañeros.

Entre las dos hermanas, Antígona e Ismene, hay un lazo de solidaridad que prevalece en el fondo, a pesar de sus diferencias. Las posturas de ambas frente al edicto de prohibición del entierro de Polinices es completamente opuesta. Ismene considera que la sentencia debe obedecerse y argumenta a favor de su convicción; Antígona defiende la lealtad familiar por encima de edictos que se oponen a leyes naturales. Sin embargo, a la hora del juicio que las condenará a muerte sin duda alguna, Ismene se muestra dispuesta a asumir la culpa de una acción en la que no participó, y se presenta junto a su hermana ante Creonte para recibir el castigo como hermana solidaria.

Este es un sacrificio que Antígona no permite y por protegerla del castigo, sus palabras son muy tajantes (*Ant.* 530- 550):

CORIFEEO. — He aquí a Ismene, ante la puerta, derramando fraternas lágrimas.  
Una nube sobre sus cejas afea su enrojecido rostro, empapando sus hermosas mejillas.

ISMENE. — He cometido la acción, si ésta consiente; tomo parte en la acusación y la afronto.

ANTÍGONA. — Pero no te lo permitiré la justicia, ya que ni tú quisiste ni yo me asocié contigo.

ISMENE. — En estas desgracias tuyas, no me avergüenzo de hacer yo misma contigo la travesía de esta prueba.

ISMENE. ¡Hermana, no me prives del derecho a morir contigo y de honrar debidamente al muerto!

ANTÍGONA. — No quieras morir conmigo, ni hagas cosa tuya aquello en lo que no has participado. Será suficiente con que yo muera.

La lealtad de Antígona se manifiesta en sus pensamientos y en sus acciones decididas, sin temores ni titubeos y su amor lo expresa con obras también: *“Yo no amo a uno de los míos, si sólo de palabra ama (Ant. 544)”*.

La valentía es otra virtud que acompaña la lealtad y la solidaridad, pues es la fuerza que respalda las determinaciones más riesgosas y asume las consecuencias de ellas. Antígona una y otra vez da muestras de su valor para afrontar los hechos: A su hermana Ismene la libera de un sacrificio que ella no ha elegido, la anima a salvarse y le asegura que no ve con malos ojos que lo haga:

Tú has elegido vivir y yo morir (555).

Tranquilízate: tú vives, mientras que mi alma hace rato que ha muerto por prestar ayuda a los muertos (560).

### **Los afectos que acompañan al vínculo fraterno**

Los sentimientos que unen a los hermanos recorren los puntos más extremos; del odio al amor; del recelo a la confianza; de la envidia a la solidaridad; de la traición a la lealtad. He tratado de ir siguiendo el proceso de fortalecimiento del vínculo fraterno en Antígona y sus hermanos con todos los factores que intervienen en el hecho de ser hermanos, en la hermandad, y en la labor que requiere la construcción de vínculos amorosos fraternos. Algunos de estos factores están dados sin la intervención de la voluntad, son básicamente los antecedentes familiares y la conformación de la familia nuclear. Otros aspectos sí dependen de la disposición de cada uno de los hermanos para establecer lazos cordiales, lo

cual es fruto de la capacidad individual para vencer los impulsos de autosatisfacción egocéntrica y descubrir así el gozo de compartir lo propio y lo ajeno. Ya que se trata de la contención de deseos y de afectos, tiene que haber una motivación para hacerlo, y ésta proviene de la sensatez de la razón, que ofrece un bien mayor a cambio de renunciar a bienes pasajeros que provocan un placer momentáneo pero efímero. Por eso hablamos de jerarquía de bienes, ordenados de acuerdo a la capacidad que tengan de proporcionar felicidad a las personas y armonía en la convivencia humana, lo cual se alcanza mediante el ejercicio de virtudes, que representan la fuerza para no dejarse vencer por bienes superficiales o peor aún, por las tentaciones del mal.

Como decía en el capítulo cuarto, las virtudes morales y los sentimientos amorosos se entrelazan íntimamente y adquieren su sentido pleno en esta interrelación. Es decir, el amor no se manifiesta en el sentimiento al interior de uno mismo, aunque sea tan intenso como el misticismo; sólo se despliega a través de actitudes y conductas guiadas por virtudes, como la ayuda, la comprensión, el perdón, la paciencia y el respeto, entre muchas otras.

La práctica de virtudes es la única vía para la construcción de vínculos estrechos y alianzas fraternas; y a la vez, los sentimientos amorosos refuerzan las virtudes que unen a los hermanos, de manera conjunta incrementan la felicidad y el anhelo de ser mejores personas para servirse unos a otros. La felicidad entendida en el sentido aristotélico (*EN*. 1. 1099 a 30), como fruto de una vida íntegra y virtuosa, que se reduce a vivir bien y obrar bien.

He mostrado hasta aquí las vertientes de la fraternidad, desde las ataduras del odio hasta las alianzas de amor y lealtad. Ahora mostraré en este caso de estudio, cómo se enlazan las conductas y los afectos en la persecución de bienes mediante la práctica virtuosa.

Las virtudes que intervienen de manera importante en la construcción de vínculos fraternos son en primer lugar las que tienen que ver con el amor, como son la amistad (*φιλία*), la confianza, la lealtad, la solidaridad, la compasión y la generosidad. Otras virtudes indispensables para mantener los vínculos son las asociadas con el autodominio necesario para lograr los propósitos de autorrealización en una vida compartida, y son básicamente

las virtudes cardinales, la prudencia, la justicia, la templanza y la fortaleza. Repito, todas estas virtudes, éticas y dianoéticas<sup>46</sup>, son indispensables para construir y conservar los vínculos y tomar las mejores decisiones en la dirección de la vida en comunidad.

A continuación mostraré la relación entre los afectos y las virtudes o vicios que caracterizan los diferentes vínculos entre Antígona u sus hermanos:

### **Eteocles y Polinices:**

Los afectos entre los dos hermanos varones son de celos y envidia, ambos rivalizan por ocupar el lugar de su padre y el propósito de cada uno es aniquilar al otro. Eteocles es quien expresa más ferocidad en sus intenciones de matar a su hermano. Sostiene la tiranía como el mayor de los bienes por la cual se vale todo tipo de injusticias y crímenes. Así defiende su posición ante su madre que le suplica ceder para evitar que se cumplan los designios paternos (*Fen.* 505-520):

... bajaría al fondo de la tierra, si fuera capaz de realizar tales acciones, con tal de retener a la mayor de las divinidades: la Tiranía. Así, pues, ese bien, madre, no estoy dispuesto a cederlo a otro en lugar de conservarlo para mí.

Ante esto, ¡venga el fuego, vengan las espadas, uncid los caballos, llenad la llanura de carros de guerra! Que no dejaré a éste mi poder real. Pues si hay que violar la justicia, por la tiranía es espléndido violarla.

YOCASTA. — ¿Es que no vais a evitar las Erinias de vuestro padre?

ETEOCLES. — ¡Que se hunda toda la casa! (*Fen.* 624-625)

Mientras que Polinices aparece como un traicionero ante el rey de Tebas, su tío Creonte y como enemigo de Eteocles. Polinices no muestra el mismo grado de agresividad que su hermano, tiene rasgos de carácter más suaves que su hermano y su sentimiento es de despecho por la injusticia que sufrió al ser desterrado e impedido de acceder al trono como

---

<sup>46</sup> Cfr. Capítulo 4. Recordar que la dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre (*EN:* 1103a 15)

le correspondía. En el exilio, sin embargo, logró formar su propia familia y ocupar un lugar encumbrado en Argos, desde donde vuelve a luchar por lo que le corresponde. Aunque tiene un vínculo más cercano con su familia, sus sentimientos de cariño son endebletes porque no es capaz de contener su ambición de poder y el resentimiento con su hermano. Da muestra de su anhelo de cercanía con los suyos a través de ciertas expresiones de pesadumbre por la separación que sufren, así lo dice a su madre (*Fen. 375*):

¡Cuán terrible es el odio, madre, entre las personas de una misma familia! ¡Y qué difíciles de superar son tales rencillas!

Además de resentimiento, siente temor y desconfianza hacia Eteocles. Estos afectos lo mantienen en una actitud de lucha permanente, que le impide la reconciliación que dice anhelar (*Fen. 360*):

... estaba tan asustado y vine con tal temor, de que acaso alguna emboscada de mi hermano me diera muerte, que he cruzado por la ciudad volviendo mis miradas en derredor.

Polinices necesita el amparo de su madre porque el odio y el temor lo debilitan:

Una sola cosa me protege: la tregua y la confianza en ti, la que me hizo penetrar en la muralla patria (*Fen. 365*).

Eteocles por su parte defiende su poder con toda su fuerza. A los ruegos de su madre de ceder en su ambición y dar lugar a la equidad, responde con rudeza y sin ninguna intención de hacer las paces le pide a su madre que no malgaste su tiempo y se dé cuenta de que no hay forma de ponerse de acuerdo (*Fen. 590*):

Nada consigues tu buena voluntad. Pues no podemos ponernos de acuerdo de otro modo sino en los términos dichos: que yo poseyendo el cetro sea el soberano de esta tierra. Desiste de tus largos consejos y déjame. Y tú, sal fuera de estos muros, o morirás.

Como se ve, en la rivalidad no hay vínculo, a pesar de la intervención de terceros, todo el espectro de la visión lo ocupa el ansia de poder, detrás del cual las personas se vuelven irrelevantes, como si desaparecieran de vista, y por eso el tirano justifica toda destrucción.

Al final de su enfrentamiento a muerte, el Mensajero describe la fiereza de su pelea:

Eteocles, dirigiendo su vista a la muralla de Palas, la del escudo de oro, rogó: «¡Oh hija de Zeus, concédenos clavar nuestra lanza victoriosa con esta mi mano, al impulso de mi brazo, en el pecho de mi hermano y darle muerte a ése que vino a devastar mi patria!» Y en cuanto emitió su llamarada una antorcha, al oírse el son de la trompeta tirrena, señal para el combate sangriento, se lanzaron con terrible impulso uno contra otro. (*Fen.* 1370-1380)

### **Antígona e Ismene:**

Entre las dos hermanas hay un vínculo de cariño y respeto, no hay afinidad en su forma de pensar, pero sí la hay en sus sentimientos y éstos le dan fuerza a su valiente conducta. Cada una actúa en congruencia con sus convicciones. Ismene respeta a la autoridad del soberano; Antígona no se somete a leyes injustas y es fiel a mandatos eternos.

Ambas son mujeres con fortaleza y prudencia, en su interior reina la justicia, lo que para cada una es la conducta más apropiada. A pesar de sus diferencias, hemos visto cómo Ismene está dispuesta a morir a su lado, como se ve en el diálogo que entablan al exponerse al juicio de Creonte que he mencionado antes, y aquí repito porque vale la pena poner atención a las palabras de Ismene, que reflejan su solidaridad y lealtad, con un profundo afecto amoroso por Antígona:

ISMENE. — En estas desgracias tuyas, no me avergüenzo de hacer yo misma contigo la travesía de esta prueba (*Ant.* 540).

ISMENE. — ¡Hermana, no me prives del derecho a morir contigo y de honrar debidamente al muerto! (*Ant.* 545).

La reacción de Antígona es de protección, como el de una hermana mayor que instruye a la menor sobre lo que tiene qué hacer:

ANTÍGONA. — Sálvate tú. No veo con malos ojos que te libres (*Ant.* 553).

ANTÍGONA. — Tú has elegido vivir y yo morir (*Ant.* 555).

ANTÍGONA. — Tranquilízate: tú vives, mientras que mi alma hace rato que ha muerto por prestar ayuda a los muertos (*Ant.* 560).

Ismene es quien tiene la capacidad de poner en palabras la felicidad que representa el estar reunidos con su padre y su hermana y así les habla cuando los vuelve a ver:

ISMENE. — ¡Oh padre y hermana, las dos palabras más dulces para mí! ¡Tras encontraros con dificultad, ahora apenas os puedo ver por causa de la tristeza!

ISMENE. — Os abrazo a los dos a la vez.

EDIPO. — ¡Oh hijas de la misma sangre!

ISMENE. — ¡Oh vidas terriblemente desgraciadas! (E.C. 325-330)

La expresión afectiva de Ismene transmite un gran amor y una profunda tristeza a la vez. Este vínculo de desdicha que la une a los suyos constituye un elemento importante de la solidaridad entre hermanos, que comparten gozos, pero también momentos de pérdidas y sufrimientos, que a veces quedan entre ellos, debido a una lealtad que obliga al secreto.

En voz de Edipo se percibe la diferencia entre los vínculos que sostienen los varones y las mujeres. Mientras que reprocha a sus hijos por su abandono y desprecio, agradece el cuidado y cercanía de sus hijas. El cariño que une al padre y a las hijas también fortalece el vínculo de las hermanas, que velan una por la otra y se dan apoyo mutuo. De igual manera, la ruptura del vínculo entre los hombres afecta en el sentido filial tanto como en el fraternal.

Así recrimina Edipo a Polinices:

Y si no hubiera engendrado a estas hijas que me alimentan, ciertamente que, por lo que a ti atañe, ya no existiría. Actualmente a ellas debo mi vida, ellas son mi sustento, ellas son hombres —no mujeres— para participar en mis fatigas, mientras que vosotros habéis nacido de otro, que no de mí (E.C. 1365-1370).

Es claro que el vínculo de Antígona y sus hermanos recibe la influencia de experiencias vividas en la familia desde tiempos remotos y que han causado muchas desgracias en la historia que les precede. Antígona lo sabe y desde la primera línea de *Antígona* da la pauta para la comprensión de la profundidad de su infortunio como hermanas por provenir de la estirpe labdácida:

¡Oh Ismene, mi propia hermana, de mi misma sangre!, ¿acaso sabes cuál de las desdichas que nos vienen de Edipo va a dejar de cumplir Zeus en nosotras mientras aún estemos vivas? (*Ant.* 1-5).

En *Edipo en Colono*, Antígona se identifica con Ismene y se siente unida a ella por el cariño, pero también por el dolor que comparten debido a su origen:

¡Ay, ay!, nos corresponde ahora a las dos, desdichadas, lamentarnos, no por otra cosa que por la sangre maldita que de nuestro padre hemos recibido. Por él muchos e incesantes trabajos soportábamos hasta ahora, pero por último podremos contar cosas increíbles que, sin embargo, hemos visto y pasado (*E.* C. 1670-1675).

Ismene también sabe que no pueden desatarse de la desgracia y se resigna a ello: “¡Oh vidas terriblemente desgraciadas!” (*Ant.* 330). Sus virtudes predominantes son la moderación y la prudencia. Antígona destaca por su valentía, y las dos mantienen lazos de cariño, confianza, lealtad y solidaridad.

### **Antígona y Eteocles:**

Yocasta ordena a Antígona que se interponga entre sus hermanos en el terreno de guerra para apaciguar su disputa. El papel de Antígona frente a Eteocles es de conciliación. El afecto entre ambos hermanos no es intenso, apenas se refleja un lazo de hermandad, mas no un vínculo fraterno. Sin embargo, el respeto entre ambos se conserva a pesar de las desavenencias. Para Antígona, la defensa del honor de los hermanos persiste por siempre. La única referencia sobre el lugar que ocuparon sus hermanas en el pensamiento de Eteocles es cuando en *Fenicias*, le encomienda a Creonte que cuide de Antígona después de su boda. No es poca cosa, ya que refleja el amor que no sale de la boca de Eteocles en otra ocasión. Así lo pide al ver cercana su muerte:

En cuanto a la boda de mi hermana Antígona y tu hijo Hemón, si acaso yo caigo abandonado de la fortuna, a ti te toca cuidar de ella (*Fen.* 760).

Ante los cadáveres de sus hermanos, en *Los siete contra Tebas*, Antígona e Ismene lloran y, unidas en coro lamentan la desdicha de sus dos hermanos por igual: “*Tan cerca se hallan*

*estas hermanas de sus hermanos*”, expresa Ismene (S.T. 974). Antígona abogará precisamente porque a los dos se les dé por igual un trato digno, sin importar la rivalidad que persistió entre ellos:

Pues, ¿no ha considerado Creonte a nuestros hermanos, al uno digno de enterramiento y al otro indigno? A Eteocles, según dicen, por considerarle merecedor de ser tratado con justicia y según la costumbre, lo sepultó bajo tierra a fin de que resultara honrado por los muertos de allí abajo. En cuanto al cadáver de Polinices, muerto miserablemente, dicen que, en un edicto a los ciudadanos, ha hecho publicar que nadie le dé sepultura ni le llore, y que le dejen sin lamentos, sin enterramiento, como grato tesoro para las aves rapaces (*Ant.* 20-30).

### **Antígona y Polinices:**

El vínculo entre estos dos hermanos es muy cálido y se caracteriza por la ternura recíproca, como se aprecia en sus diálogos. Indudablemente es el hermano favorito de Antígona y por el que da la vida. En todo momento el trato y las palabras que usan son de mucho cariño:

ANTÍGONA. — Polinices, te suplico que te dejes persuadir por mí en una cosa.

POLINICES. — ¿En qué, queridísima Antígona, dime? (*E.C.* 1415)

Este diálogo se da en el campo de batalla, antes del enfrentamiento de los hermanos, cuando Antígona intenta convencerlo de retroceder y dejar en paz a Tebas. Le recuerda que morirá inevitablemente en esa guerra y ella sufrirá mucho su pérdida:

ANTÍGONA. — ¿Y quién no te lloraría, hermano, si claramente te precipitas al Hades?

POLINICES. — Si es preciso moriré.

ANTÍGONA. — No, hermano; antes bien, sigue mi consejo (*E.C.* 1440)

En *Fenicias*, Eurípides retrata la cercanía afectiva entre Antígona y Polinices. La alegría de Antígona al verlo llegar es de las expresiones más emotivas que se encuentran en sus diálogos dramáticos:

Le veo desde luego; no claramente, pero veo de algún modo la silueta de una figura y un talle que parecen los suyos. ¡Ojalá que, como en la carrera de una volandera nube, pudiera con mis pies a través del aire llegar hasta mi hermano, y echarle mis brazos alrededor del cuello queridísimo, después de tanto tiempo, al infeliz desterrado! (*Fen.* 160-165)

Consecuente con su amor, Antígona actuará en todo momento de manera protectora, como una madre lo haría con su hijo. Cuando aún está vivo, intercede por él ante su padre para pedir su perdón:

Tú le has engendrado, de suerte que ni por haber cometido contra ti las más impías de las acciones, oh padre, es justo que le devuelvas mal por mal (*E.C.* 1190).

Y una vez muerto Polinices, la valentía acompaña su afecto y lejos de sufrir, su amor fraterno acentúa su valor y le da felicidad:

Yo le enterraré. Hermoso será morir haciéndolo. Yaceré con él al que amo y me ama, tras cometer un piadoso crimen (*Ant.* 72).

Polinices es agradecido, a diferencia de Eteocles, tiene capacidad de arrepentimiento, y a pesar de que su amor no es más grande que su ambición, tiene expresiones de cariño hacia su familia y manifiesta pena y dolor por lo que han sufrido. En *Fenicias*, en donde se narran las escenas previas a la muerte de los hermanos y aparece aún viva su madre, Eurípides da una imagen benigna de los afectos de Polinices, y justo antes de exhalar, se dirige a Yocasta y a Antígona con estas palabras:

Me muero, madre, siento pena de ti, y de mi hermana, y de mi hermano muerto. Que llegó a ser mi enemigo; pero, con todo, era mi hermano. Entiérrame, madre, y tú, hermana mía, en la tierra patria (*Fen.* 1445-1450).

Sófocles también lo presenta con rasgos amables y consideración hacia sus hermanas:

Yo pido a los dioses para vosotras dos que nunca os topéis con desgracias, pues, en opinión de todos, no merecéis ser desgraciadas (*E.C.* 1447).

Antígona profesa su amor fraterno hacia Polinices con su actitud cálida y cercana, su conducta protectora y la valentía y lealtad, que acompañan su piedad.

### **Ismene y Eteocles:**

No hay mención del contacto que pudo haber entre estos dos hermanos, el único lugar en donde aparecen juntos es en el campo de batalla, en la tragedia de Esquilo de *Siete contra Tebas*, cuando Eteocles y Polinices yacen muertos, y sus dos hermanas están junto a sus cadáveres. Lamentan el horror de su muerte y cavilan sobre sus funerales:

ANTÍGONA-. ¡Ay! ¡Sois los más desdichados de todos los hombres!

ISMENE. - ¡Ay! ¡Estaban posesos por la deidad que ciega la mente!

ANTÍGONA-. ¡Ay! ¿Dónde los enterraremos?

ISMENE. - ¡Ay! En el sitio que sea más honroso. (S.T. 1000-1005)

A pesar de que no hay un vínculo cercano, las hermanas están con sus hermanos, lloran su destino y desean el lugar más honroso para depositar sus cuerpos. Eteocles nunca se refiere a Ismene. Lo que sí destaca en el diálogo anterior es el consenso entre las dos hermanas acerca de la desgracia que sufrieron y la compasión que merecen por haber sido víctimas de una deidad “que ciega la mente”.

### **Ismene y Polinices:**

Ismene les guarda respeto a sus hermanos. No parece tener preferencia por Polinices, lamenta de la misma manera su muerte y la acepta como una fatalidad que les tocó. Con tristeza advierte que cumplieron un destino común, matándose recíprocamente. No está dispuesta a contradecir la disposición de la autoridad por la causa que defiende Antígona, “*Yo no les deshonro, pero me es imposible obrar en contra de los ciudadanos*”, responde a la invitación de su hermana (Ant. 85).

Polinices es también más cercano a Antígona que a Ismene y sólo se refiere a ella como “sus hermanas”, no se refiere a ella en lo particular.

Destaca la dignificación del vínculo familiar y del lugar importante que ocupa el hermano en el pensamiento de cada uno, aunque no hubieran podido construir un vínculo cálido y

estrecho. Polinices se refiere a sus hermanas con benevolencia; Ismene los honra, pero no considera que este deber fraterno esté por encima de su deber cívico.

El papel de Antígona como hermana está guiado por su propósito vital de dignificar a su familia y ser apoyo de cada uno de sus miembros. Al final, con su muerte cumple su propósito y legado familiar. Así, al defender valores universales y eternos, como son el honrar a los padres, a los muertos y el culto debido a la divinidad, cumple con su legado familiar, rompe con la idea de la determinación del hombre, como objeto pasivo, receptor de su destino y abre una ventana a la esperanza del perdón y la reparación.

El vínculo amoroso entre hermanos será fuente de felicidad porque aparte de los triunfos personales, se obtiene la satisfacción con los logros de los hermanos y juntos podrán lograr metas más altas y de mayor alcance.

### **En síntesis**

El vínculo de solidaridad fraterna es un logro en las relaciones interpersonales y un signo de madurez de carácter que se reconoce por conductas guiadas por sentimientos de amor, ternura y alegría en la cercanía; y por decisiones que cuestan sacrificios y son acompañadas de gran tristeza y dolor. Solamente gracias a la aspiración al bien en su más elevado sentido - que Aristóteles identifica con la felicidad- es que los hombres se esmeran por ser mejores y por actuar conforme a la virtud en la rectitud de su conducta y en la convivencia con el mundo circundante, porque, como afirma Aristóteles (EN. 1101a), la virtud es propia de la felicidad, y los que actúan rectamente alcanzan cosas buenas y hermosas. Además de que quien es verdaderamente bueno y prudente soporta con dignidad todas las vicisitudes de la fortuna y actúa siempre de la mejor manera posible, en cualquier circunstancia.

Las virtudes que dan fortaleza al vínculo fraterno de Antígona, como vimos, son la fortaleza unida a la valentía, la lealtad, la solidaridad y la generosidad. El amor a su familia como un todo que envuelve a todos sus miembros y el cariño que expresa y demuestra a cada uno, es el motor que le da energía e impulso para defender sus principios y restaurar la dignidad

de toda su estirpe, logrando a través de sus actos piadosos, la honra y el reconocimiento de sus conciudadanos.

El logro de este tipo de vínculo fraterno no se adquiere de manera espontánea, sino que requiere de la educación sentimental y del fortalecimiento del carácter como fruto del ejercicio permanente de las virtudes primordiales para una vida feliz compartida con los seres amados. Esta educación de los afectos es indispensable para vencer la ambivalencia que despierta el tener un hermano, con el cual se comparte prácticamente todo, y demanda una atención que difícilmente se acepta de buena manera, la aceptación requiere de una serie de procesos mentales y afectivos, de tal manera que el rechazo se convierte en agrado y se logra la identificación, necesaria para crear vínculos de confianza y solidaridad.

Entre los hermanos de Antígona se presentan los afectos más opuestos y una enorme diferencia en el tipo de vínculos entre unos y otros, y esto demuestra que aun cuando se comparten antecedentes históricos de fuerte impacto en la conformación de la fratría, existe un amplio espacio para la elección personal en la conducción de las relaciones interpersonales. La clave está en que la capacidad de amar y perdonar sobresalga sobre los sentimientos infantiles narcisistas que ambicionan acapararlo todo.

En el cuadro que presento a continuación se puede observar el enlace de afectos, virtudes y conductas en los distintos momentos del vínculo fraterno.

| <b>AFECTOS, CONDUCTAS Y VIRTUDES EN LOS DIFERENTES TIEMPOS DE FORMACIÓN DEL VÍNCULO FRATERO</b> |  |   |  |   |
|---|--|---|--|---|
| <i>ETAPA</i>  | <i>DEFINICIÓN</i>  | <i>AFECTOS</i>  | <i>CONDUCTAS</i>   | <i>VIRTUDES/VICIOS</i>  |
| <i>1. Supresión o rivalidad</i><br>Eteocles y Polinices   | Lucha y competencia entre hermanos<br>Deseo o acción de eliminar al otro   | Narcisistas:<br>Envidia<br>Celos<br>Desconfianza<br>Ira<br>Rebeldía   | Individualistas:<br>Autorreferencia<br>Voracidad<br>Impulsividad<br>Desenfreno<br>Agresión<br>Rivalidad                                    | Vicios:<br>Egoísmo<br>Soberbia<br>Orgullo<br>Avaricia<br>Deslealtad   |
| <i>2. Conjunción</i><br>Ismene con su familia y con Antígona en especial                        | Pacto de paz entre hermanos, alianza para unir fuerzas y darse apoyo mutuo.<br>En su extremo lleva a la inmovilidad y estancamiento  | Conciliación:<br>Empatía Cercanía<br>Confianza<br>En su extremo:<br>Miedo<br>Aprensión<br>Recelo  | Comunicación:<br>Reflexión<br>Reconciliación<br>Apoyo<br>Autocontención<br>En su extremo:<br>Secrecía<br>Confabulación<br>Complicidad      | Virtudes:<br>Amistad<br>Perdón<br>Prudencia<br>Templanza<br>Vicios:<br>Desconfianza<br>Manipulación<br>Cobardía                             |
| <i>3. Disyunción o separación</i><br>Polinices desterrado                                       | Apertura a la exogamia<br>Relaciones con pares y grupos, matrimonio.<br>La separación no implica ruptura, pero en su modalidad agresiva llega a la exclusión y exterminación | Independientes:<br>Autoestima<br>Cordialidad<br>Optimismo<br>Dinamismo<br>En su extremo:<br>Desprecio<br>Indiferencia<br>Agresión<br>Crueldad | Autónomas:<br>Autosuficiencia<br>Dominio<br>Intimidad Iniciativa<br>En el extremo agresivo:<br>Ofensa Humillación<br>Expulsión<br>Abandono | Virtudes:<br>Valentía<br>Tenacidad<br>Creatividad<br>Sociabilidad<br>Esperanza<br>Vicios:<br>Egoísmo<br>Vanidad<br>Crueldad<br>Indiferencia |
| <i>4. Solidaridad</i><br>Antígona con cada uno de sus hermanos                                  | Vínculo afectivo de unión y apoyo, respetando las coincidencias y las diferencias.   | Amorosos:<br>Agradecimiento,<br>Alegría<br>Empatía<br>Satisfacción<br>Optimismo<br>Interés por los demás                                      | Creativas:<br>Dinamismo<br>Asertividad<br>Eficiencia<br>Liderazgo<br>Altruismo<br>Ayuda<br>Sacrificio                                      | Virtudes:<br>Amistad<br>Lealtad<br>Fidelidad<br>Libertad<br>Respeto<br>Solidaridad<br>Generosidad   |

Elaboración propia.

## Conclusiones

La lectura de los antecedentes históricos, míticos y culturales de la tragedia de Antígona abre el panorama para la comprensión de las relaciones interpersonales en el ámbito familiar privado y en el ámbito político, que es el público. Como se aprecia en los temas incluidos en el capítulo primero -referentes al contexto que circunscribe la narrativa acerca de Antígona y sus ancestros-, los cánones que normaban las costumbres y el comportamiento de los miembros de una comunidad griega se mantuvieron vigentes a través de las diferentes épocas y a pesar de las modificaciones en las formas de gobierno.

En cuanto a la cadena de conflictos trágicos que culminan en la tragedia de Antígona, hay que destacar el hecho de que Sófocles se inspiró en una saga que databa de la épica homérica del siglo VIII a. C., y remontaba su tema a épocas ancestrales, ubicadas alrededor del siglo XII a. C. Como documenté en el capítulo segundo, la tradición literaria, que entremezcla relatos míticos y legendarios con eventos históricos, nos revela la importancia que tuvieron los temas relativos a la consternación en las familias. Así lo hizo notar Aristóteles (*Poet.* 1453a 20), al afirmar que las mejores tragedias son las que giran en torno a las familias, como la de Edipo y Orestes, entre otros.

El enfoque de vínculos familiares desde la perspectiva actual puede enriquecerse al mirar hacia atrás y observar cómo los conflictos fraternos y sus soluciones se presentan en la misma naturaleza de la fraternidad. Así se percibe en los escritos más antiguos de los que tenemos conocimiento, como los relatos bíblicos del *Génesis*, además de los contenidos de textos históricos, mitos y leyendas como los que aquí presento.

Al ser el género dramático una expresión artística de las dificultades y dilemas que enfrentamos en la vida, recurre no solamente a la palabra que explica las vicisitudes que atraviesan los personajes, sino que se vale de otros elementos que mueven los afectos, como los cantos, la escenografía y la actuación misma. Este juego de recursos nos permite adentrarnos en los combates que emprenden los protagonistas, y de esta manera entender a fondo lo que la tragedia pretende transmitir. Es por eso que consideré necesario dedicar un capítulo al análisis de los afectos y virtudes centrales en la Grecia clásica, del que se

desprende la noción de excelencia, ἀρετή, como aquellos atributos de las personas que contribuyen a la gloria de la *polis*, de la comunidad. En la época clásica es cuando la idea de virtud adquirió un carácter ético más definido, gracias a la articulación de los conceptos éticos analizados por Aristóteles. Las virtudes más valoradas entre los griegos fueron la valentía, la sabiduría, la prudencia y la justicia, como quedó descrito en el capítulo cuarto. La vinculación de las virtudes con los afectos puede expresarse en pocas palabras: un hombre feliz es aquél que vive conforme a la excelencia.

Si la vida en comunidad era tan valiosa para los griegos, es natural que la armonía en las relaciones interpersonales fuera de suma importancia. La φιλία, o los lazos de amistad, por tanto, debían ser honrados y respetados. Así lo demuestra la atención que dedicó a este vínculo Aristóteles en sus dos obras de ética, y aunque no se refiere particularmente a los vínculos fraternos, sí los incluye entre los tipos de lazos de amistad y de afecto.

Para la comprensión de la dinámica de las relaciones fraternas y la superación de los conflictos inherentes a éstas, utilicé herramientas teóricas de la psicología moderna para analizar la relación que existe entre la salud mental y la rectitud en la conducta. También recurrí a las explicaciones psicológicas para comprender el impacto emocional que tiene el hecho de tener hermanos y los mecanismos de adaptación de cada uno en la integración de la familia.

A partir de los planteamientos del desarrollo psicológico, se puede apreciar que la madurez de carácter se logra gracias a la capacidad de autorregulación, del control de impulsos y el manejo de afectos. Como referí en el capítulo cuarto, estas capacidades están relacionadas en lo espiritual con la práctica de virtudes, como la prudencia, la templanza, la fortaleza y otras más. Por otro lado, la superación de los obstáculos que representan los deseos egoístas, así como las emociones más primitivas -como la desconfianza, el temor y la ira-, se logra a partir de relaciones cálidas y amorosas en la familia. El aprendizaje que ofrece la relación fraterna es la base para los subsiguientes lazos de compañerismo, amistad y amor.

El tema de la transmisión psíquica a través de generaciones ha sido motivo de reflexión en algunas corrientes de la psicología psicoanalítica, como las teorías de las configuraciones

vinculares de Kaës, Faimberg, y otros, que enuncié en el quinto capítulo. Desde esta perspectiva se puede explicar el efecto transgeneracional de conflictos psíquicos no resueltos. Este enfoque resulta de gran ayuda para la comprensión de lo que los antiguos griegos denominaban μίσημα, o la contaminación que causaban los yerros graves de una o varias personas, como fueron las trasgresiones sucesivas que se encadenaron una tras otra en la dinastía de los Labdácidas.

La tragedia de Antígona representa claramente a través de las expresiones del coro la conciencia sobre la imposibilidad de borrar o de olvidar los males ocasionados en el pasado, a menos que hubiera una expiación del mal ocasionado por el malhechor. Lo que se entendía como “maldiciones” era considerado como castigo de los dioses por la transgresión cometida, la cual no sería perdonada ni con la muerte del culpable, sino sólo al cumplirse la condición de que el mal contaminador fuera exterminado. El chivo expiatorio (φάρμακός) fue una figura familiar para los griegos y consistía en el sacrificio de alguien para lograr el perdón de la afrenta y la redención. En el ciclo tebano, la peste que azotó a la población fue entendida como producto de la maldición que se esparcía sobre Tebas a causa de los yerros de Edipo y sus ancestros y Antígona es quien obtiene la redención.

Antígona es una heroína por haber guiado su vida de acuerdo a los preceptos de amor y lealtad a su familia. A pesar de la desobediencia civil, verdadero desafío al consenso social que obligaba al cumplimiento de los dictados de la autoridad, la trama trágica no la recrimina como insolente. Su acción es percibida desde dos posturas contrarias: una parte del coro (que representa a la audiencia) expresa su admiración y respeto por su valentía al cumplir con su deber familiar; pero otra parte del coro representa la desaprobación por su insubordinación. Estas dos perspectivas contrapuestas son características del género dramático, que expone la complejidad de realidad humana y la dificultad de resolución de los dilemas que los hombres enfrentan.

Como hermana, Antígona se conduce con dignidad y valentía. Asume su legado en la familia y está dispuesta a defender lo que considera como obligaciones sagradas inquebrantables por encima de su propia vida. Su fortaleza interior la convierte en el mayor soporte

emocional y espiritual de cada uno de los miembros de su familia. En su entrega se manifiesta la virtud y el cariño.

Finalmente, traté de demostrar que la construcción de vínculos fraternales es fruto de una trayectoria de esfuerzo y de cariño, y que estas dos condiciones son necesarias para lograr la cercanía afectiva entre hermanos. Esto es así porque el amor, como afecto y la solidaridad, como virtud, son las cualidades del vínculo fraterno en su más alto nivel, como lo intenté mostrar en el capítulo sexto. Este logro exige capacidad de entrega, de privilegiar el bien compartido por encima del interés individual y de mantener el honor de la familia en un lugar muy alto.

Así como en la Grecia antigua, hoy no debe olvidarse que *oĩkos* y *polis* son instituciones inseparables. La pertenencia a una familia es parte esencial de la identidad. Como quedó dicho desde el primer capítulo de esta tesis, la comunidad no es la suma de individuos aislados, sino de familias como núcleo. No hay posible desarrollo social si no se funda en el cuidado y protección de las familias. Asimismo, el vínculo fraterno es el modelo de la relación entre pares, es el modelo de socialización que nos ayuda a insertarnos en el mundo social de manera colaborativa y armoniosa, pues de lo contrario, las guerras fratricidas, el caos y la barbarie serían inevitables.

## Trabajos citados

- Adkins, A. W. H. (1984). The Connection between Aristotle's Ethics and Politics. *Political Theory*, 12(1), 29–49. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/pdf/191380.pdf>
- Apolodoro. (1985). *Biblioteca*. Madrid: Gredos.
- Aranzadi, J. (2008). *Introducción histórica a la antropología del parentesco*. Madrid: Editorial Centro de Estudios Ramón Areces.
- Arendt, H. (1974). *La condición humana*. Barcelona: Seix Barral.
- Aristóteles. (1974). *Poética de Aristóteles*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1984). *Constitución de los atenienses*. Madrid: Gredos. Retrieved from [http://assets.espapdf.com/b/Aristoteles/Constitucion de los atenienses - E \(12526\)/Constitucion de los atenienses - Aristoteles.pdf](http://assets.espapdf.com/b/Aristoteles/Constitucion%20de%20los%20atenienses%20-%20E%20(12526)/Constitucion%20de%20los%20atenienses%20-%20Aristoteles.pdf)
- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2000). *Retórica*. Madrid: Gredos.
- Arranz, E., Olabarrieta, F., Yenes, F., & Martín, J. L. (2001). Percepciones de las relaciones entre hermanos en niños de ocho y once años. *Revista de Psicología General y Aplicada: Revista de La Federación Española de Asociaciones de Psicología*, 54(3), 425–441. Retrieved from <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2364862>
- Bauzá, H. F. (2011). *Conferencia, Edipo: entre historia y mito*. Buenos Aires.
- Bergua, J. (2000). Introducción. En *Tragedias completas de Sófocles*. Madrid: Gredos.
- Berlfein, E., Czernikowski, E., Gaspari, R., Gomel, S., Matus, S., Moscona, S., & Sternbach, S. (2003). *Entre hermanos Sentido y efectos del vínculo fraterno*. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- Bernabé, A. (1999). *Fragmentos de épica griega arcaica (Biblioteca)*. Madrid: Gredos.
- Boszormenyi-Nagy, Ivan; Spark, G. (1983). *Lealtades invisibles*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bowlby, J. (1999). *Vínculos afectivos: formación, desarrollo y pérdida*. Madrid: Morata.
- Calabrese, E. J. De. (2014). Mito y misterio: La ofrenda de Edipo. *Escritos*, 22(48), 49–69.
- Carroll, M. (2010). Greek Women. En *Women In All Ages and In All Countries*. The Project Gutenberg EBook. Retrieved from [www.gutenberg.org](http://www.gutenberg.org)
- Cooper, J. M. (John M. (1999a). *Reason and emotion : essays on ancient moral psychology*

- and ethical theory*. Princeton University Press.
- Cooper, J. M. (John M. (1999b). *Reason and emotion: essays on ancient moral psychology and ethical theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Corominas, J. (1987). *Breve diccionario etimológico de la lengua española*. Madrid: Gredos.
- Czernikowski, E. (2003). Lo fraterno en la cultura. En *Entre hermanos. Sentido y efectos del vínculo fraterno*. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- Dodds, E. (1951). *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press.
- Eliade, M. (1963). *Mito y realidad*. Barcelona: Editorial Labor.
- Elliott, C. (1982). The Family in Sophocles Antigone and Electra. *The Classical World*, 75(4), 201–211.
- Erikson, E. (1982). *El Ciclo Vital Completado*. (Paidós, Ed.). Buenos Aires.
- Esquilo. (1987). *Tragedias. Biblioyeca Básica Gredos* (Vol. 97). Madrid: Gredos. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Estacio, P. P. (2003). *La Tebaida*. (Juan de Arjona, Ed.). Madrid. Retrieved from [http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/catalogo\\_imagenes/grupo.cmd?presentacion=pagina&path=1001039&posicion=3](http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/catalogo_imagenes/grupo.cmd?presentacion=pagina&path=1001039&posicion=3)
- Esteban, A. (2006). Esposas en guerra. Heroínas de la mitología griega II. *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios Griegos e Indoeuropeos*, (16), 85–106.
- Eurípides. (1979). *Las Bacantes*. Madrid: Editorial Gredos.
- Eurípides. (1998). *Fenicias*. Madrid: Gredos.
- Faimberg, H. (1996). A la escucha del telescopaje de las generaciones: pertinencia psicoanalítica del concepto. In *Trasmisión de la vida psíquica entre generaciones*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Forrer, R. (1975). Oedipus at Colonus : A Crisis in the Greek Notion of Deity. *Comparative Drama*, 8(4), 328–346.
- Frazer, J. (1921). *Apollodorus, The Library*. Cambridge: Harvard University Press. Retrieved from <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=urn:cts:greekLit:tlg0548.tlg001.perseus-eng1:3.5.5>
- Frazer, J. G. (1944). *La rama dorada: magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica. Retrieved from <https://ebookcentral.proquest.com/lib/upanamericanasp/reader.action?docID=4560022&query=La+rama+dorada>

- Freud, S. (1921). *Psicología de las masas y análisis del yo*. En *Obras completas. Tomo XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1922). Algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad. En *Sigmund Freud Obras completas vol. XVIII*. Amorrortu.
- Galindo, F. (2008). *Democracia, una idea arcaica. Este País*.
- García Gual, C. (2004). *Introducción a la mitología griega*. Madrid: Alianza Editorial.
- Goff, B. (1995). The Women of Thebes. *The Classical Journal*, 90(4), 353–365.
- González Núñez, J. de J. (1988). *Los afectos*. México: IIPCS.
- Graves, R. (1985a). *Los Mitos Griegos I*. Madrid: Alianza Editorial.
- Graves, R. (1985b). *Los mitos griegos II*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hartmann, H. (1960). *La psicología del yo y el problema de la adaptación*. México: Pax.
- Hegel, G. W. F. (1975). *Hegel's Aesthetics. Lectures on Fine Art*. Nueva York: Oxford University Press.
- Herman, G. (2002). *Ritualised friendship and the Greek City*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Herodoto. (1989). *Los nueve libros de la Historia*. (T. y Notas & E. Elaleph.com, Eds.). Madrid: Edaf.
- Hesíodo. (1986). *Teogonía*. UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos.
- Hesíodo. (1997). *Obras y Fragmentos*. Madrid: Gredos.
- Hölderlin, F. (1977). *Poesía completa*. Barcelona: Libros Río Nuevo.
- Homero. (2014a). *Ilíada*. Madrid: Gredos.
- Homero. (2014b). *Odisea*. Madrid: Gredos.
- Irwin, T. (1995). *Plato's Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Jaeger, W. (2001). *Paidea: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jaroslavsky, E. (2010). *Psicoanálisis e Intersubjetividad: Entrevista a René Kaës*. Retrieved April 5, 2017, from [http://www.psicoanaliseintersubjetividad.com/website/articulop.asp?id=225&idoma=&idd=5#\\_ftn13](http://www.psicoanaliseintersubjetividad.com/website/articulop.asp?id=225&idoma=&idd=5#_ftn13)

- Jaroslavsky, E., & Morosini, I. (2012). El vínculo en Psicoanálisis. *Psicoanálisis & Intersubjetividad*, (6). Retrieved from <http://www.intersubjetividad.com.ar/website/articulo.asp?id=242&idd=6>
- Jebb, R. (1999). Commentary on Sophocles: Antigone,. Retrieved February 1, 2017, from <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0023>
- Jones, H. L. (1973). *Justice of Zeus*. California: University of California Press.
- Kaës, R. (2008). *Le complexe fraternel*. Paris: Dunod.
- Kaës, R. (2009a). Entrevista a René Kaës. *Psicoanálisis & Intersubjetividad*.
- Kaës, R. (2009b). La réalité psychique du lien. *Le Divan Familial*, 22(1), 107. <https://doi.org/10.3917/difa.022.0648>
- Kaës, R., Faimberg, H., Enriquez, M., & Baranes, J. (1996). *Trasmisión de la vida psíquica entre generaciones*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Kagan, D. (1987). *The Fall of the Athenian Empire*. Cornell: Cornell University Press. Retrieved from <https://ebookcentral.proquest.com/lib/updf-ebooks/reader.action?docID=3138417&query=Donald+Kagan#>
- Kagan, D. (2005). Perikles as General. In *Periklean Athens and its Legacy: Problems and Perspectives*. Austin: University of Texas Press. Retrieved from <https://ebookcentral.proquest.com/lib/updf-ebooks/reader.action?docID=3442998&query=#>
- Kagan, D. (2007). Open Yale Courses. Retrieved from <http://oyc.yale.edu/classics/clcv-205/lecture-4#transcript>
- Kagan, D., & Viggiano, G. (2013). *Men of Bronze: Hoplite Warfare in Ancient Greece*. Princeton: Princeton University Press. Retrieved from <https://ebookcentral.proquest.com/lib/updf-ebooks/reader.action?docID=1143958&query=#>
- Kancyper, L. (1995). Complejo fraterno y Complejo de Edipo. *Revista de Psicoanálisis*, (1425), 675–690.
- Kancyper, L. (2014). Cuatro funciones del complejo fraterno y un nuevo tipo de transferencia: la amistad de transferencia. *Revista Psicoanálisis*, (13).
- Kaufmann, W. (1965). *Hegel. Reinterpretation, texts, and commentary*. Nueva York: Doubleday & Company, Inc.
- Klein, M. (1975). *Envidia y gratitud*. Buenos Aires: Paidós.
- Konstan, D. (1997). *Friendship in the Classical World*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Konstan, D. (2006). *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto: University of Toronto Press.
- Konstan, D. (2007). La piedad divina. Desde el paganismo hasta el Cristianismo. *Auster*, 12(12), 11–23. Retrieved from [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.3313/pr.3313](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.3313/pr.3313).
- Kraut, R. (1989). *Aristotle on the Human Good*. Princeton New Jersey: Princeton University Press.
- Laplache, J., & Pontalis, J. B. (1967). *Diccionario de Psicoanálisis*. México: Paidós.
- Lefkowitz, M. (2003). *Greek Gods, Human Lives*. Boston, USA: Yale University Press.
- León, S. (2013). *El lugar del padre en Psicoanálisis Freud, Lacan, Winnicott*. Santiago de Chile: Ril editores.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *Las estructuras elementales de parentesco*. Barcelona: Paidós.
- MacIntyre, A. (1984). *Tras la virtud*. Barcelona: Biblioteca de bolsillo.
- Mahler, M., Pine, F., & Bergman. (1975). *El nacimiento psicológico del infante humano*. Buenos Aires: Ediciones Marymar.
- Mann, T. (2008). *José en Egipto*. Barcelona: Ediciones B.
- Markell, P. (2003). Tragic Recognition: Action and Identity in Antigone and Aristotle. *Source: Political Theory*, 31(1), 6–38. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/3595657>
- Martin, T. (1996). *Ancient Greece - From prehistoric to Hellenistic Time*. Yale University Press.
- Maslow, A. H. (1954). *Motivación y personalidad*. Madrid: Ediciones Díaz de Santos.
- Matus, S. (2014). El Complejo de Antígona. Dos dimensiones del vínculo fraterno. En *A 60 años: ¿Qué hace vínculo hoy?*. Buenos Aires: Asociación Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupo. Retrieved from <http://www.aappg.org/wp-content/uploads/Revista-Grupo-2014.pdf#page=127>
- McDonald, M. (2006). War then and now : the legacy of ancient Greek tragedy War then and now : Greek the legacy of tragedy. *Hermathena*, (181), 83–104.
- Minuchin, S. (1977). *Familias y terapia familiar*. México: Gedisa.
- Morgan, L. H. (1997). *Systems of consanguinity and affinity of the human family*. University of Nebraska Press.
- Nussbaum, M. (2001). *The Fragility of Goodness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pausanias. (1918). Pausanias, Description of Greece,. Retrieved January 19, 2017, from

[http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Paus. 2.6.1&lang=original](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Paus.2.6.1&lang=original)

Perlman, S. (1969). Isocrates' "Philippus" and Panhellenism. *Historia*, 18(3), 370. Retrieved from

<http://www.jstor.org/stable/pdf/4435084.pdf?refreqid=excelsior%3Acc33ced6c48c4ddb4e7586d984e8226a>

Platón. (1988). La República. In *Diálogos* (p. Vol IV). Madrid: Gredos.

Pomeroy, Sarah; Burnstein, Stanley; Donlan, Walter; Tolbert, J. (2004). *A Brief History of Ancient Greece: Politics, Society, and Culture*.

Pomeroy, S., Burnstein, S., Donlan, W., & Tolbert, J. (2011). *La Antigua Grecia. Historia política, social y cultural*. Barcelona: Crítica.

Real Academia Española. (2014). Retrieved August 10, 2018, from <http://www.rae.es/diccionario-de-la-lengua-espanola/la-23a-edicion-2014>

Rizo, P. (2004). Identificación transgeneracional con el padre poderoso. In *Amor, poder y dinero*. México: Gulda.

Rizo, P., & Montejano, M. E. (2016a). *Educación, Derecho y Salud*. México: Tirant Humanidades.

Rizo, P., & Montejano, M. E. (2016b). *Familia y discapacidad*. México: Tirant Humanidades.

Roy, J. (1999). Polis and Oikos in Classical Athens. *Classical Association, 46 Greece*(1), 1–18. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/643032>

Royce, J. (1908). *The Philosophy of Loyalty*. Norwood, Mass.: Macmillan Co. Retrieved from <https://archive.org/details/philosophyloyal00roycuoft>

*Sagrada Biblia*. (2001). Pamplona: Universidad de Navarra.

Sanz, F., & Verón, J. (1995). *Diccionario griego clásico-español* (1a edición). Barcelona: Veron.

Scodel, R. (2011). *An introduction to Greek tragedy*. New York: Cambridge University Press.

Sófocles. (2000). *Tragedias. Biblioteca Básica Gredos* (Vol. 1). Madrid: Gredos.

Sófocles. (2014). *Antígona*. Madrid: Gredos.

Sourvinou-Inwood, C. (1989). Assumptions and the creation of meaning. Reading Sophocles' Antigone. *Journal of Hellenic Studies*, CIX(109), 134–148. <https://doi.org/10.2307/632037>

Steiner, G. (1990). *Antígonas*. Barcelona: Gedisa.

Tucídides. (2013). *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Barcelona: Crítica.

- Vernant, J.-P. (1983). *Myth and Thought Among the Greeks*. Brooklin, N.Y.: Zone Books.
- Vernant, J.-P. (1990). *Mythe et religion en Grèce ancienne*. France: Editions du Seuil.
- Vernant, J.-P., & Vidal, P. (1988). *Myth and Tragedy in Ancient Greece*. New York: Zone Books.
- Voegelin, E. (2000). *The Collected Works of Eric Voegelin, Order and History, The World of the Polis*. (A. Moulakis, Ed.). Columbia, Miss.: University of Missouri Press.
- Williams, B. (1993). *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press.
- Williams, B. (2006). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abdington: Taylor & Francis e-Library.
- Zagal, H. (2013). *Felicidad, placer y virtud. La vida buena según Aristóteles*. México: Ariel.
- Zagal, H. (2014). *Amistad y felicidad en Aristóteles*. México: Ariel.
- Zweig, S. (1936). *El misterio de la creación artística*. Buenos Aires. Retrieved from <http://www.morfologiawainhaus.com/pdf/Zweig.pdf>

## Anexo 1

### Síntesis del desarrollo de la Grecia antigua

| Período   | Eventos militares   | Situación social   | Desarrollo cultural  |
|---|---|--|--|
| <b>Neolítico<br/>Civilización<br/>minoica</b><br>6500-3000                  |   | Población agrícola   | Domesticación de plantas y animales<br>Cerámica  |
| <b>Antigua Edad de<br/>Bronce</b><br>3000-2100                              |   | Inicia la diferenciación social.<br>Gobiernos hereditarios   | Uso de bronce y otros metales.   |
| <b>Edad de Bronce<br/>Media</b><br>2100-1600                                | Destrucción de sitios como Lerna  | IncurSIONES de tribus indoeuropeas   | Se introducen los dioses indoeuropeos.<br>Primeros palacios en Creta<br>Contacto de Creta con otras civilizaciones continentales y del Oriente<br>Escritura lineal |
| <b>Edad de Bronce<br/>Tardía<br/>Civilización<br/>micénica</b><br>1580-1150 | Los micénicos dominan Creta<br>Cnosos es destruida entre 1250-1225<br>Guerra de Troya | Micenas se convierte en centro de dominio.<br>Surgen pequeños reinos<br>El sistema de palacios colapsa                 | Comercio marítimo<br>La cultura declina hacia 1200<br>Saqueo e incendios de palacios   |
| <b>Edad Oscura<br/>Temprana</b><br>1150-900                                 | Los reyes eran autoridad religiosa, militar y política                                | Migración hacia Jonia<br>Los dorios se establecen en el Ática.<br>Organización de primitivas poleis, clanes y fratrias | Tecnología de Hierro<br>Construcción monumental en Leftkandi<br>Centros urbanos y ciudades como Esparta y Atenas   |
| <b>Edad Oscura<br/>Tardía</b><br>900-750                                    |   | Crece la población y se expande el comercio y la manufactura<br>Movimientos migratorios                                | Alfabeto griego<br>Primeros templos<br>776- Primeros juegos olímpicos<br>Metalurgia  |
| <b>Período Arcaico</b><br>750-490   | Ejércitos militares organizados con los hoplitas (infantería pesada)                  | Primeras <i>poleis</i> (más de setecientas)  | 750-675 Composición de la <i>Ilíada</i> y <i>Odisea</i><br><br>700- Inicia la lírica poética   |

|  |   |  |   |
|--|---|--|---|
|  | <p>730 Primera guerra micénica</p> <p>650 Segunda guerra micénica</p> <p>550 Esparta domina en el Peloponeso</p>  | <p>Colonización del Occidente y del Mar Negro.</p> <p>Reformas de Licurgo en Esparta.</p> <p>Ley y código de Draco en Atenas.</p> <p>Aumenta la población.</p> <p>560-514- Reinado de los tiranos Pisistrato y sus hijos en Atenas.</p> <p>507- Reformas políticas de Clístenes en Atenas.</p> <p>Paso del gobierno aristocrático al democrático</p>   | <p>Hesíodo</p> <p>600 Comienza pensamiento relacionado con los temas filosóficos y explicación racional del mundo, del origen de la vida.</p> <p>Primeros filósofos de Mileto.</p> <p>Festivales religiosos en Atenas.</p> <p>Acuñaación de monedas.</p>  |
| <p><b>Período Clásico</b></p> <p>490-323</p> | <p>Guerras Médicas</p> <p>Los jonios se rebelan del imperio persa.</p> <p>490 Batalla de Maratón.</p> <p>Invasión persa a Grecia.</p> <p>480 Batallas de Termópilas y Salamina</p> <p>479 Batallas de Platea y Mícala</p> <p>445 Treinta años de paz</p> <p>431-404 Guerra del Peloponeso</p> <p>421 Paz de Nicias</p> <p>403-377 Esparta vence a Atenas. Rige en la Liga del Peloponeso.</p> <p>395-387 La guerra de Corinto</p> | <p>486 Decisión de elegir a los arcones atenienses</p> <p>Ostracismo de Arístides</p> <p>477 Fundación de la Liga de Delos. Dominio griego.</p> <p>Crece la democracia en Atenas con Pericles</p> <p>462-429</p> <p>454 Los atenienses llevan tesoro de Delos a Atenas</p> <p>429 Muere Pericles</p> <p>411 Golpe de Oligarquía en Atenas, se establece consejo de los 400, régimen de los 500.</p> <p>404 Régimen de los treinta tiranos de Atenas impuesta por Esparta.</p> <p>403 Movimiento anti-espartano de Tebas, Atenas, Argos y Corinto</p> | <p>Atenas, centro cultural y político.</p> <p>Estilo clásico en escultura</p> <p>Florece la manufactura</p> <p>Construcción del templo de Zeus en Olimpia</p> <p>458 La Oresteia de Esquilo</p> <p>Heródoto trabaja en sus Historias</p> <p>451 Pericles emite ley limitando la ciudadanía ateniense</p> <p>447-432 Construcción del Partenón de Atenas</p> <p>Tucidides inicia su Historia</p> <p>428 Edipo Tirano de Sófocles</p> <p>415 Eurípides Las troyanas</p> <p>399-347 Diálogos de Platón, fundación de la Academia</p> <p>355 Primera oratoria de Demóstenes</p> |

|  |   |  |   |
|--|---|--|---|
|  | <p>Esparta se alía con los persas.<br/>Persia gana colonias griegas en Asia Menor.</p> <p>327 invasión de Alejandro a India</p> | <p>399 Juicio de Sócrates<br/>Declive de la población en Esparta, se empobrece la clase baja</p> <p>359 Asciende Filipo 2º<br/>Tercera guerra sagrada<br/>338 Filipo convocó congreso en Corinto y se formó Liga Helénica<br/>Destrucción de <i>Persépolis</i><br/>331 Fundación de Alejandría</p> | <p>356 Nace Alejandro Magno</p> <p>347 Muere Platón</p> <p>335 Aristóteles funda el Liceo</p> |
|--|---|--|---|

## Anexo 2

### Glosario<sup>47</sup>

| Griego   | Transliteración | Traducción                           |
|----------|-----------------|--------------------------------------|
| ἀγαθόν   | Agathón         | Lo bueno; el bien                    |
| ἀγαθός   | Agathos         | El bueno, el noble.                  |
| ἀγαπάω   | Agapao          | “Yo amo”, referido al amor fraterno. |
| ἄγνοια   | Ágnoia          | Ignorancia                           |
| ἀδελφός  | Adelphos        | Hermano                              |
| ἀδικία   | Adikia          | Injusticia                           |
| ἀδοξία   | Adoxia          | Infamia                              |
| αἰδώς,   | Aidos           | Vergüenza                            |
| αἴσθησις | Aisthesis       | Sensación                            |
| αἰσχρόν  | Aischrón        | Vergonzoso                           |
| αἰτία    | Aitia           | Culpa; responsabilidad               |
| αἷτιον   | Aition          | Ser culpable de algo causa           |
| ἀκολασία | Akolasia        | Intemperancia                        |
| ἀκρασία  | Akrasia         | Incontinencia.                       |
| ἄκων     | Ákon            | Involuntariamente                    |
| ἀλήθεια  | Alétheia        | Veracidad                            |

---

<sup>47</sup> (Diccionario griego clásico-español. Sanz & Verón, 1995)

|                 |                  |                               |
|-----------------|------------------|-------------------------------|
| ἀλόγιστος       | Alógistos        | Irracional                    |
| ἀμάρτημα        | Amártema         | Error                         |
| ἀμαρτία         | Hamartia         | Error                         |
| ἀμαρτόν         | Hamarton         | El que hierra                 |
| ἀναισθησία      | Anaesthesia      | Insensibilidad                |
| ἀνδρεία         | Andreia          | Valentía; virilidad           |
| άνήρ            | Aner             | Varón                         |
| ἀντιφίλησις     | Antiphílesis     | Reciprocidad en la amistad    |
| ἀρετή           | Areté            | Virtud; excelencia            |
| ἄριστοι ἄριστος | Aristoi, aristos | Los mejores, el mejor         |
| ἀρχή            | Arché            | Principio                     |
| ἄρχων           | Arconte          | Jefe en mando                 |
| ἀσέβεια         | Asebeia          | Impiedad                      |
| ἄτη             | Ate              | Confusión mental              |
| αὐθαδία         | Authádeia        | Antipatía                     |
| βασιλεύς        | Basileus         | Basileo, similar al rey       |
| Βουλή           | Boulé            | Concejo de gobierno ateniense |
| γένος,Γένη      | Genos            | Linaje, clase                 |
| γνώριμος        | Gnorimos         | Familiar                      |
| γνώσις,         | Gnosis           | Conocimiento                  |
| δαιμονάω        | Daimonao         | Loco, poseído                 |
| δαίμων          | Daimon           | Un ser divino                 |
| δειλῶς          | Deilos           | Cobardemente                  |
| δῆμος           | Demos            | Pueblo, unidad política       |

|              |              |                                    |
|--------------|--------------|------------------------------------|
| δημοτικόν    | Demoticón    | Referente al demos                 |
| διανοητικός  | Dianoetikós  | Intelectual                        |
| διάνοια      | Διάνοια      | Pensamiento                        |
| Δίκαιος      | Δίκαιος      | Justo                              |
| δικαιοσύνη   | Dikaiosyne   | La justicia                        |
| δικαστήριον, | Dikasterion  | Tribunal, juzgado.                 |
| δίκη         | Dike         | Justicia, derecho, costumbre.      |
| δόξα         | Dóxa         | Opinión.                           |
| ἐγκράτεια    | Enkrátεια    | Dominio de sí mismo                |
| ἔθισμός      | Ethismós     | Hábito, modo de ser                |
| ἐκκλησία     | Eklesia      | Asamblea ateniense                 |
| ἐκών         | Hékon        | Voluntariamente, intencionalmente  |
| ἔλεος        | Eleos        | Diosa Piedad, misericordioso       |
| ἔξις         | Éxis         | Modo de Ser, disposición.          |
| ἐπίκληρος    | Epikleros    | Hijas herederas                    |
| ἐπιστήμη     | Episteme     | Conocimiento                       |
| ἔρως         | Eros         | Amor, sobre todo de pareja         |
| ἑταῖρος      | Hetairo      | Compañero                          |
| εὐδαιμονία   | Eudaimonia   | Felicidad                          |
| εὐθυνα       | Euthyna      | Auditoría                          |
| εὖνοιᾶ       | Eunoia       | Buenos deseos, benevolencia        |
| εὐσέβεια     | Eusebeia     | Piedad                             |
| ζευγίται     | Los zeugitai | Hoplitas, luchaban cuerpo a cuerpo |
| ἡδονή        | Hedoné       | Placer                             |

|           |             |                                   |
|-----------|-------------|-----------------------------------|
| ἠθικός    | Ethikós     | Referente al carácter             |
| ἦθος      | Ethos       | Carácter                          |
| θεός      | Theós       | Dios                              |
| θηῆτες    | Thetes      | Artesanos y trabajadores manuales |
| Θυμός     | Thymós      | Impulso, propósito, ánimo         |
| ἵππεῖς οἱ | Los hippeis | Guerreros a caballo               |
| καθαρός   | Katharos    | Purificado                        |
| κάθαρσις  | Katharsis   | Purificación                      |
| κακία     | Kakia       | Maldad                            |
| κακός     | Kakós       | Malvado                           |
| καλόν     | Kalós       | Bello; noble                      |
| κλήρος    | Kleros      | Territorio                        |
| Κράτος    | Kratos      | Poder, gobierno                   |
| λόγος     | Logos       | Razón, inteligencia               |
| μεσότης   | Mesótes     | Término medio                     |
| μίασμα    | Miasma      | Contaminación                     |
| μοῖρα     | Moirá       | Destino                           |
| μυθολογία | Mythología  | Mitología                         |
| μῦθος     | Mythos      | Mito                              |
| νέμεσις   | Nemesis     | Indignación justa                 |
| Νόμος     | Nómos       | Ley; costumbre                    |
| νοῦς      | Nous        | Intelecto                         |
| ξενία     | Xenia       | Hospitalidad                      |
| οἱ κακοί  | Oi kakoi    | Los malos o los peores            |

|                    |                    |  |
|--------------------|--------------------|--|
| οἶκος              | Oikos              | Hogar  |
| οἶκτος             | Oiktos             | Compasión  |
| ὅμοιοι οἱ          | Homoioi            | Los semejantes   |
| ὁμόνοια            | Homónoia           | Concordia  |
| ὄρεξις,            | Órexis             | Deseo  |
| ὄρχήστρα           | Orkestra           | Orquesta era el lugar del teatro donde se encontraban actores o coro |
| πάθος πάθη         | Pathos             | Padecimientos  |
| παιδεία            | Paideia            | Educación  |
| Πεντακοσιομέδιμνοι | Pentakosiomedimnoi | Clase acaudalada   |
| πιστοῖοι           | Pistoi             | Los de confianza   |
| πιστός             | Pistos             | Amigo fiel, leal confiable   |
| πόλις              | Polis              | Polis, ciudad-estado   |
| πολιτικός          | Politikos          | Político   |
| πρᾶξις             | Praxis             | Acción   |
| σεμνότης           | Semnótes           | Dignidad   |
| σοφία              | Sophia             | Sabiduría  |
| Σοφός              | Sophos             | Sabio  |
| σπουδαῖος          | Spoudaios          | Virtuoso   |
| στοργή             | Storge             | Cariño, como de padres a hijos                                       |
| στρατηγός          | Strategos          | Estratego, general   |
| Συνοικισμός        | Synoikismos        | Sinoicismo: incorporación de una población venida de otra parte.     |
| σωφροσύνη          | Sophrosyne         | Moderación   |
| σώφρων , σώφρων    | Sophron            | Moderado   |

|          |           |                                     |
|----------|-----------|-------------------------------------|
| τέλειος  | Teleios   | Perfecto; completo                  |
| τέλος    | Télos     | Fin                                 |
| τέχνη    | Teckne    | Arte                                |
| τιμή     | Time      | Honor                               |
| τράγος   | Tragos    | Origen de la palabra tragedia       |
| τύχη     | Tyche     | Suerte                              |
| ὑβρις    | Hybris    | Desmesura                           |
| φαντασία | Phantasía | Imaginación                         |
| φαρμακός | Pharmakos | Chivo expiatorio                    |
| φίλειν   | Philein   | Querer                              |
| φιλία    | Phília    | Amistad                             |
| φίλος    | Philos    | Querido amigo                       |
| φόβος    | Phóbos    | Miedo                               |
| φράτηρ   | Phrater   | Hermano, miembro de una fraternidad |
| φρατρία  | Phratria  | Fraternidad                         |
| φρόνησις | Phronesis | Prudencia                           |
| φυλή     | Phylai    | Tribu                               |
| Ψυχή     | Psyche    | Alma                                |