

DERECHO Y CONCIENCIA EN ANTÍGONA: UNA RESPUESTA ATEMPORAL A LOS CONFLICTOS DE FAMILIA

SANDRA ADAMS

Escuela de doctorado de la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir
sandramaria.adams@mail.ucv.es

JUAN ALFREDO OBARRIO MORENO

Catedrático de Derecho Romano de la Universidad de Valencia
juan.obarrio@uv.es

RESUMEN: El presente artículo aborda la importancia de la familia en Antígona, de Sófocles. Ante el Decreto de Creonte, por el que se prohibía, bajo pena de muerte, enterrar y llorar a Polinices, su hermana –Antígona– no duda en afirmar que por encima de las leyes del Estado está la ley de los dioses y la ley que dicta su conciencia, la que le exige anteponer los lazos familiares al orden público. Un acto de desobediencia civil que le conducirá a muerte.

PALABRAS CLAVE: Familia – Literatura – Ley positiva – Ley Natural – Desobediencia civil.

ABSTRACT: This article addresses the importance of family in Sophocles' Antigone. Against the Decree of Creon, which prohibited, by death penalty, to bury and mourn Polyneices, his sister -Antigone- does not hesitate to assure that above the State laws is the law of the gods and the law that dictates her conscience, which requires her to put family ties before public order. An act of civil disobedience that will lead her to death.

KEY WORDS: Family - Literature - Positive Law - Natural Law - Civil disobedience.

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN. – II. FAMILIA Y CONCIENCIA. – III. LA DESOBEDIENCIA CIVIL.

I. INTRODUCCIÓN¹

De forma recurrente leemos que *Antígona* es una de las grandes tragedias clásicas². Y ciertamente lo es. Lo es porque es una obra en la que no importa el período transcurrido desde su escritura: su temática y sus personajes trascienden en el tiempo. Lo es porque enseña una forma de mirar lo que acontece hasta sus últimas profundidades; y al hacerlo, los hilos del drama se anudan, tejiendo una densa retícula que sigue viva en el ambiente que respiramos, y en la sociedad en la que vivimos. Por esta razón, ni sus personajes ni sus diálogos envejecen; muy al contrario, los sentimos como viejos compañeros de viaje. Pero, sobre todo, lo es porque forma parte, como diría Stefan Zweig, de “la desproporción entre un ser humano y su destino”. Un destino en el que “sólo en la desgracia se sabe en verdad quién se es”³. Y *Antígona* forma parte, la mejor parte, de esos personajes dramáticos que no dudaron en entrar en conflicto con un ambiente que distaba de la tarea ética para la que habían nacido. Y no lo hizo, aun a sabiendo que la batalla del presente estaba perdida, pero no así la de la memoria de sus actos.

Etimológicamente, la palabra clásico deviene del latín *classicus*, término con el que se designaba tanto al clarín que convoca, como al ciudadano de primera clase, no por su eventual poder económico, sino por su ejemplaridad, lo que le llevaba a convertirse en un modelo. En este sentido, *Antígona* es un clásico⁴. Y lo es porque es una obra cuya visión no se halla fuera de la realidad. Sus páginas, su lenguaje y sus personajes nos llevan a una reflexión crítica, a un análisis, a una indagación sobre los fundamentos de la realidad que nos circunda, del cuerpo social, político y jurídico que nos sostiene, de tal forma que va formando nuestras ideas, hasta hacernos ver por qué pensamos lo que pensamos, por qué somos lo que somos. Y cuando lo hacemos, cuando en el silencio de la escritura descubrimos —en cada página de *Antígona*— ese maravilloso lenguaje que nos enseña a oír, a leer y a interpretar los conceptos que fundan la cultura, descubrimos una ejemplaridad que nos deja esquivar, con firmeza y continuidad, las paredes del tiempo, hasta convertirse en “Un

¹ El presente artículo se encuadra dentro del Proyecto I+D - Programa estatal de fomento de la investigación científica y técnica de excelencia. Subprograma estatal de generación de conocimiento: “La mujer en la Literatura y Jurisprudencia clásicas” (DER2016-78378-P).

² MAURICE BOWRA, C., *Historia de la literatura griega*, Fondo de Cultura, México-Buenos Aires, 1948, pp. 75-76: “En Antígona (442 a. C.) todos los elementos en conflicto han sido dominados del todo [...] La Antígona está construida con un arte consumado”.

³ ZWEIG, S., *María Antonieta*, Acantilado, Barcelona, 2012, pp. 8 y 12.

⁴ LÓPEZ QUINTÁS, A., *Cómo formarse en la ética a través de la Literatura. Análisis estéticos de obras literarias*, Rialp, Madrid, 2008, p. 83: “Ello confiere a Antígona su neta convicción de obra ‘clásica’, superadora de los límites de la espaciotemporalidad objetivista y fundadora de modos evidentes de espacio y tiempo”.

latido que es efímero, que es tiempo, pero un tiempo que, desde la aparente frialdad de las páginas que superaron los siglos o los años, adquirieron, por ello, una cierta forma de pervivencia, que se encarna, de nuevo, en el cuerpo y en el aire que respira el lector”⁵. Porque la historia de *Antígona*, parafraseando a Ortega, “hable de lo que hable, está siempre hablando de nosotros mismos, los hombres actuales, porque nosotros estamos hechos del pasado, el cual seguimos siendo”⁶.

Estas reflexiones deben servirnos para que no transitemos por el camino de la mera descripción de los hechos narrados en *Antígona*, sino para analizarlos, comprenderlos y exponerlos, como así nos sugiere esa obra de debate metodológico e intelectual que se titula *Apología para la Historia o el oficio del historiador*; un estudio inacabado en el que Marc Bloc se interrogaba sobre el valor y la importancia de la Historia, y en el que concluía que ésta no era una ciencia transformadora, sino comprensiva de los hechos, de ahí que la famosa frase “Papá, explícame para qué sirve la Historia”⁷ nos haga ver que la función del historiador, del historiador del Derecho, debe consistir en interrogar a la Historia y a sus textos, inquirirla para que podamos elaborar conceptos y estructuras con las que dar las oportunas respuestas a las sugerencias y planteamientos que éstos nos ofrecen⁸, porque, como dirá el propio Bloch, “[...] ni en la historia, ni en ninguna otra ciencia las causas se presuponen, se buscan”. Y las debemos buscar aun a sabiendas que todo historiador –como diría Benedetto Croce en su *Teoría e historia de la historiografía*– es un historiador contemporáneo, un historiador que elabora desde su tiempo y desde su mundo, con coordenadas que marcan indefectiblemente su labor hasta condicionarla en su más mínimo aspecto y expresión⁹.

No obstante los argumentos expuestos, entendemos que éstos no nos pueden llevar a afirmar que la comprensión de los textos históricos y literarios están sujetos, de manera inexorable, a las coordenadas de tiempo y lugar del historiador, circunstancias que determinan que, al interpretarlos, el historiador no puede comprender ni la estructura, ni los conceptos, ni los hechos, ni la narración, tal y como la planteó su creador, lo que le lleva a una exégesis diferente y más limitada, cuando no, más creativa de la que pudo hacer su autor. En efecto, podemos conceder al historiador el que su punto de vista

⁵ LLEDÓ, E.: “Necesidad de la literatura”, *El País*, 21, 12, 2002.

⁶ ORTEGA Y GASSET, J., “Una interpretación de la Historia Universal. En torno a Toynbee”, *Obras Completas*, IX, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 70.

⁷ BLOCH, M., *Introducción a la Historia*, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid-Buenos Aires, 1982, p. 9.

⁸ KOSELLECK, R., *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*, Centro de Estudios Jurídicos y Constitucionales, Madrid, 2011, pp. 19-38.

⁹ CROCE, B., *Teoría e Historia de la Historiografía*, Escuela, Buenos Aires, 1965, pp. 11 y ss.

pueda diferir del de Sófocles, y que, incluso, las preguntas que nos formulamos y que trasladamos al sufrido lector puedan variar de las que el autor planteaba a su auditorio; pero esta verdad inicial puede –y debe– reformularse, porque el deber del historiador es el de interrumpir su planteamiento inicial y reemplazarlo por el del autor, cuando así lo advierte¹⁰.

Este conjunto de razones nos hace ver que toda comprensión lectora requiere de múltiples lecturas espaciadas en el tiempo. Así lo hemos hecho nosotros. Hemos prolongado su lectura durante estos años, porque, como indica Borges sobre “*La Odisea/ que cambia como el mar/. Algo hay distinto cada vez que la abrimos*”¹¹. Y después de un tiempo que nos ha parecido oportuno, nos planteamos realizar algunas acotaciones desde el punto de vista literario y jurídico. No con la vana pretensión de aportar una visión novedosa, sino esclarecedora de una realidad jurídica y moral que puede suscitar en nuestros jóvenes alumnos algunos interrogantes que hoy, por desgracia, no se formulan en nuestras aulas universitarias con la asiduidad que estas cuestiones se merecen. Porque respetar la ley de la *polis* o dejarse guiar por nuestra conciencia no es un dilema menor, ni intrascendente. Ni siquiera es maniqueo. No se decanta entre el bien y el mal, sino, “¡entre dos bienes!”: “entre lo viejo que no muere y lo nuevo que no acaba de nacer [...]”¹². Entre la ley de los dioses o la ley de la *polis*, de la que tan orgullosos se sentían los habitantes de Atenas: “Una ciudad que ejercita lo justo y que no hace nada sin ley” (*Edipo en Colono*, v. 964)¹³.

II. FAMILIA Y CONCIENCIA

Cuando abrimos las páginas de *Antígona* uno siente la necesidad de preguntarse: ¿qué es el hombre: un ser que claudica o que tiene principios?¹⁴,

¹⁰ STRAUSS, L., *La ciudad y el hombre*, Katz editores, Buenos Aires, 2006, pp. 21-22.

¹¹ BORGES, J. L., “Nubes I”, *Los conjurados*, Alianza Editorial, Madrid, 1985, p. 55.

¹² MATE, R.: “La actualidad de la tragedia”, *La piedra desechada*, Madrid, 2013, p. 105.

¹³ TOVAR, A., *Ensayos y peregrinaciones*, “Antígona o el tirano, o la inteligencia de la política”, Guadarrama, Madrid, 1960, p. 19: “Muchas razones había para que fuera en Atenas donde la cuestión se plantea. Atenas era lo bastante religiosa, matriarcal, supersticiosa, tradicional, mítica, hereditaria, oscura, como para sentir la fuerza formidable de la reacción. Y, por otra parte, le tocaba demasiado de cerca el espíritu racionalista, revolucionario, impío, claro, superficial, innovador, de Jonia. El choque de lo uno y lo otro se resolvía no sólo en el más agitado de los dramas políticos, sino en el conflicto íntimo, en la angustiada duda de cada hora”.

¹⁴ En torno a esta cuestión, WILDE, O., *Retrato de Dorian Gray*, Salvat, Barcelona, 1970, p. 20: “Prefiero las personas a sus principios, y prefiero antes que a nada en el mundo a las personas sin principios”.

¿un ser para la conciencia o para la ley?, ¿un ser para la ciudad o para sus familiares?, ¿un ser libre o un súbdito sometido al poder del Estado?¹⁵, porque como recuerda Giorgio Agamben, en ese libro de impostergable lectura que es *Homo sacer*, todos los súbditos son, potencialmente, una muchedumbre desnuda y errante –*nuda vita*–, una muchedumbre, una masa informe que puede ser erradicada por el Estado. Ese es el verdadero secreto de su dominio¹⁶. Creonte lo sabía, y a ese poder se aferró. Como lo supo Nietzsche, quien no dudó en afirmar que “es en las leyes donde de forma original se ha dado el primer contraste entre verdad y mentira. [...] Por eso los hombres no huyen tanto de ser engañados como de ser perjudicados mediante el engaño”¹⁷.

Por lo general, podemos conocer lo que un hombre es a través de sus actos, de sus palabras o de sus escritos¹⁸. De *Antígona* conocemos sus actos. Unos actos que nos desvelan la naturaleza de la vida humana y de la política en su cruel esplendor. Unos actos que trascienden a su persona para convertirla en un arquetipo, en una heroína capaz de desafiar al poder y a la arbitrariedad de sus normas. Por esta razón, sus diálogos constituyen un instrumento de reflexión privilegiado para el conocimiento de la vida pública, del poder del Estado y el del individuo¹⁹. Para este conocimiento, la tragedia, al ser *mimesis* de la vida y de las acciones²⁰, es decir, al estar profundamente integrada en la

¹⁵ NUSSBAUM, M. C., *La fragilidad del bien: Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Visor, Madrid, 1995, pp. 106-109.

¹⁶ AGAMBEN, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1999, p.

19. Un pensamiento que le lleva a reflexionar sobre la naturaleza del poder soberano, aquél que puede disponer de lo que este autor denomina la nuda vida, la vida que es, a un tiempo, sagrada e insacristificable.

¹⁷ NIETZSCHE, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Teorema, Valencia, 1980, p. 6.

¹⁸ NUSSBAUM, M. C., *La fragilidad*, ob. cit., pp. 89-92.

¹⁹ BAÑULS OLLER, J. V., *El teatro, una política*, “Tragedia griega y compromiso político”, Levante Editori-Bari, Valencia, 1998, p. 38: “La tragedia, perfectamente integrada en el marco de un proceso de transformación y consolidación de estructuras político-sociales nuevas, es un punto de referencia obligada para la reflexión de problemas profundos, estructurales, que preocupan directamente a los ciudadanos o bien, indirectamente, en la medida que sufren sus efectos, a la vez que contribuye por sí misma a reafirmar la identidad propia y diferenciada de esa comunidad político-religiosa que es la *polis*”.

²⁰ ARISTÓTELES, *Poética*, Gredos, Madrid, 1992, 1460b 5-15, deja entrever el carácter político e ideológico de la tragedia griega cuando advierte que el poeta trágico puede imitar de tres formas diferentes: cómo son o eran las cosas, cómo dicen o parecen que son y cómo deberían ser. Las tres perspectivas diferentes con las que puede expresarse el autor dramático le permiten transmitir una visión determinada de la realidad. En este sentido, Francisco Rodríguez Adrado, *La democracia ateniense*, Madrid, 1975, p. 129: “La tragedia es un espejo de la vida humana en sus crisis decisivas, siempre en conexión con fuerzas divinas. Asimismo, FARRAR, CH., *Democracia. El viaje inacabado (508 a.C.–1993 d.C.)*, “La teoría política de la antigua Grecia como respuesta a la democracia”, Tusquets, Barcelona, 1995, p. 38 y ss., sostiene que la tragedia manifestaba un compromiso con la escena política de la *polis*, lo que

vida —“al filo de la vida diaria”²¹—, hasta el punto de no sólo reflejarla, sino de cuestionarla²², se convierte en el medio idóneo para escudriñar las tensiones internas de la sociedad, o, si se prefiere, de la integración del pueblo en la *polis*²³, tensiones que vemos reflejadas en la pluralidad de voces que se asoman en las distintas escenas de la obra²⁴, una obra en que cada escena se convierte en un lugar fronterizo entre lo doméstico y lo público, entre la ciudad y la casa, entre la ley y la moral²⁵. Unas tensiones que Martha C. Nussbaum sintetiza con el término *deinón*: un concepto forjado por las múltiples facetas de la complejidad del ser humano²⁶.

Estas tensiones quedan recogidas en la tragedia de una manera nítida, ya que en ella lo trágico aparece cuando el héroe no rehúye el combate, aun sabiendo que su derrota es inevitable²⁷. Es un combate contra toda esperanza, un

nos permite acercarnos a la visión que los atenienses tenían del mundo de la política y de las creencias. Asimismo, en BOWRA, C. M., *La Atenas de Pericles*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 124, quien subraya que el teatro y la poesía griega raras veces escapó de la realidad en la que se hallaba inmersa.

²¹ FINLEY, M. I., *Los griegos de la Antigüedad*, Labor, Barcelona, 1975, p. 156; GADAMER, H.-G., *Estética y hermenéutica*, Madrid, 1998, p. 123 y ss., analiza el concepto, en el sentido de que se copia el modelo que se considera digno de tal hecho, y se reelaboran e incorporan nuevos elementos.

²² VERNANT, J.-P. Y VIDAL-NAQUET, P., *Mito y tragedia en la Grecia Antigua*, II, Paidós, Barcelona, 2002, p. 27: “no refleja la realidad, la cuestiona”.

²³ En este sentido, RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *La Democracia ateniense*, Alianza Editorial, Madrid, 1985, p. 240, destaca la finalidad educativa de la tragedia como género poético dirigido a la educación de toda la ciudad, y a la integración del pueblo dentro de la *polis*. En análogo sentido, VERNANT, J.-P., *Entre Mito y Política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, p. 33: “Según mi mirada, la razón griega aparece asociada a toda una serie de transformaciones sociales y mentales ligadas al acontecimiento de la *polis* [...] Tanto en sus límites como en sus innovaciones, la razón griega es una perfecta hija de la ciudad”.

²⁴ En este sentido, VIDAL-NAQUET, P., *El espejo roto. Tragedia y política en Atenas en la Grecia Antigua*, Adaba, Madrid, 2004, ha señalado, con notable agudeza, que la tragedia es como “un espejo roto”, cuyos fragmentos reflejan la compleja realidad social de la Antigüedad, p. 19: “Y cada fragmento remite a la vez a una realidad social y a todas las restantes, mezclando estrechamente los distintos códigos [...]”.

²⁵ ORSÍ, R., *El saber del error. Filosofía y tragedia en Sófocles*, Plaza y Valdés, Madrid-México, 2007, pp. 55-56. En p. 25 señala que la tragedia es “uno de los mecanismos que inventa la sociedad ateniense para dotarse de un espacio donde expresar el disenso de forma legítima”.

²⁶ NUSSBAUM, M. C., *La fragilidad del bien*, ob. cit., pp. 92-93.

²⁷ Por esta razón, JASPERS, K., *Lo trágico en el lenguaje*, Ágora, Málaga, 1995, p. 46, dirá que “La tragedia griega es parte de un acto de culto. Se trata de la consumación de una lucha por los dioses, el sentido de las cosas y la justicia”; p. 51: “El material de la tragedia griega es el mundo mítico. La novedad reside en que en el saber trágico ya no reina la paz, en que se estimula la interrogación”.

combate perdido de antemano, pero, al perderlo, al renunciar a un mundo en que no podrá vivir, lo renueva y lo dignifica para que otros lo puedan disfrutar.

En efecto, Antígona es consciente de que no puede salir invicta de su confrontación con Creonte, pero el hecho de que no lo rehúya la convierte en la conciencia viva de una época que no tiene tiempo ni lugar, porque su lugar está aquí y ahora, como lo estuvo en la época de Sófocles, y lo estará en los tiempos venideros. Porque ella es la voz que supera la ignorancia y la injusticia, es la voz de un pensamiento “que se deja decir”²⁸, que escucha a su conciencia, y al hacerlo, la hace palabra y vida, una vida que convierte lo transitorio en perdurable, y a la inocente en condenada. Porque Antígona, como señala Steiner, no habla como Creonte, desde “la temporalidad”²⁹, sino que “habla, o mejor dicho, intenta hablar desde la eternidad, tal vez como sólo podía intentarlo el hablante del Cuarto Evangelio”³⁰. Y lo hace para manifestar la vigencia de la ley suprema, esa ley siempre nueva, siempre reveladora. Una ley que Creonte quiere sepultar, dejándola atrás, caída en el olvido para siempre. Pero sólo ella, sólo Antígona se atreve a afirmar que esa ley es su norte, su *speculum justitiae*, la ley verdadera que está por encima de la ciudad y del poder que la representa. Por esta razón no duda en sacrificarse, en ser devorada por los *ínferos* de la ciudad, antes de perder su alma, su integridad y su amor por su familia.

En este sentido, nos parecen reveladoras las palabras de Antígona en la obra de María Zambrano:

“Antígona, en verdad, no se suicidó en su tumba, según Sófocles, incurriendo en un inevitable error. Más ¿podía Antígona darse la muerte, ella que no había dispuesto nunca de su vida? [...] Despertada de su sueño de niña por el error de su padre y el suicidio de su madre, por la anomalía de su origen, por el exilio obligada a servir de guía al padre ciego, rey-mendigo, inocente-culpable, hubo de entrar en la plenitud de la conciencia. El conflicto trágico la encontró virgen y la tomó enteramente para sí [...] Sin ella, el proceso trágico de la familia y de la ciudad no hubiera podido proseguir ni, menos aún, arrojar su sentido.”

²⁸ HEIDEGGER, M., *Del camino al habla*, El Serbal, Barcelona, 2002, p. 226: “[...] el pensamiento es, ante todo, una escucha, o sea, un dejarse-decir y no una interrogación”.

²⁹ SÓFOCLES, *Ajax*, Gredos, Madrid, 2015. Agamenón. “No es fácil que un tirano sea piadoso” –v. 1350–.

³⁰ STEINER, G., *Antígonas. Una poética y una filosofía de la lectura*, Gedisa, Barcelona, 1987, p. 190.

No en vano, las primeras palabras de Antígona, aun sin decirlo expresamente, vienen a recordarnos el *leitmotiv* del universo socrático: ¿cómo hay que vivir?, ¿cómo hemos de vivir en un tiempo que nace de cenizas tan amargas como las que heredamos de nuestros padres y hermanos?, ¿cómo hemos de afrontar esa lucha constante entre la autoridad y la razón?³¹ La respuesta está en las palabras y actos de Antígona, quien, sin atender a los consejos prudentes, ni a las insidiosas amenazas, asume el compromiso irrenunciable de defender una forma de vida cimentada sobre la virtud³², el respeto a las leyes de los dioses, a su familia y a su conciencia³³. Una decisión que será la fuente de su grandeza y la fuente de su destrucción. Grandeza y destrucción van ligadas a su vida porque no se encamina a la búsqueda de un reconocimiento, del honor o de la fama –como Áyax–, sino que pretende salvaguardar los valores de la *areté*³⁴, y no lo hace por orgullo u obstinación, sino por piedad, por reconocer y respetar como propia una norma superior a su voluntad, una ley que va más allá de uno mismo, porque para Antígona la fe –la religión– no es una institución, ni una precaria forma de entender la vida: es la vida, la vida en familia y para la familia, el respeto y el honor, la conciencia y la virtud³⁵, valores que se anteponen a cualquier autoridad, decreto o poder terrenal³⁶. Y si estas dos realidades se enfrentan, la oposición se traduce en un conflicto insuperable, en un juego de dicotomías sin solución posible. Y quien lo asume, sabe de antemano que está destinado a una muerte oscura y solitaria, a una muerte sin reconocimiento ni amparo³⁷. Es la nobleza del héroe trágico: su coherencia se manifiesta en que

³¹ BAGNELL BURY, J., *Historia de la libertad de pensamiento*, Ediciones Populares argentinas, Buenos Aires, 1957, pp. 23, 172 y 176.

³² A Antígona bien se le podría aplicar los versos de la *Eneida*: “Hijo, aprende de mí, valor y verdadera firmeza; de otros, el éxito”, Cfr. BORGES, J. L., “El pudor de la Historia”, *Otras inquisiciones, Obras completas*, I, RBA, Barcelona, 2009, p. 755.

³³ NUSSBAUM, M. C., *La fragilidad del bien*, ob. cit., Cap. III –en especial, en pp. 90-109–, “La Antígona de Sófocles: conflicto, visión y simplificación”, sostiene que: “*Antígona* versa sobre la razón práctica y la manera en que ésta ve el mundo y lo organiza. A diferencia de la mayoría de las obras de su tipo, se halla repleta de expresiones referidas a la deliberación, el razonamiento, al conocimiento y a la visión de las cosas [...] Los deberes para con los familiares muertos constituyen la ley suprema y la máxima pasión. Antígona organiza su vida entera y su concepción del mundo en función de este sistema deóntico simple y autosuficiente”.

³⁴ RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *Democracia y literatura en la Atenas clásica*, ob. cit., p. 17.

³⁵ ALSINA, J., *Tragedia, religión y mito entre los griegos*, Labor, Barcelona, 1971, p. 56: “La heroína va a la muerte por haber tomado sobre sí la defensa de la religión, el partido de los dioses, que, sordos y ciegos, la han abandonado”. Una afirmación con la que no estamos de acuerdo, porque entendemos que no es abandonada por los dioses, sino por los hombres.

³⁶ GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid, 2004, p. 301: “la razón humana no llega a ser moralmente legisladora sino en cuentas es “informada” por la ley divina en todos sus grados”.

³⁷ A este respecto, Lacan, J., *La ética del psicoanálisis*, “La esencia de la tragedia. Un comentario sobre Antígona de Sófocles”, Paidós, Buenos Aires, 1988, p. 288, afirma que

sus decisiones no se toman por mera estulticia, sino que obedecen a una motivación³⁸, a un principio que le hace impermeable a cualquier circunstancia del mundo externo³⁹. De ahí que nuestra protagonista no dude en rechazar las consideraciones de su hermana Ismene⁴⁰, quien le exhorta a que abandone su destino, el de una muerte anunciada, porque el suyo, el de Antígona, está ligado al de su familia y al de su conciencia; una conciencia que no nace de la irreflexión o de un carácter impulsivo y desordenado, sino a un plan deliberado en el que su vida se debe someter a los dictados de su conciencia⁴¹. De esta forma, como indica Jaeger, “el hombre trágico de Sófocles se levanta a verdadera grandeza humana mediante la plena destrucción de su felicidad terrestre o de su existencia física y social”⁴². Una raigambre épica que nace de aceptar un conjunto articulado de normas no escritas que configuran un universo de valores que Antígona asume y respeta⁴³, antiguas reglas del Derecho público relacionadas con lo divino y mantenidas por la tradición⁴⁴, valores y principios que, como nos dirá Hegel, no son otros que “los interiores del sentimiento, del amor, de la sangre, no los dioses diurnos del pueblo libre,

Antígona encarna el deseo puro, el deseo de la muerte. Por esta razón su imagen nos fascina, “con su brillo insoportable, con lo que tiene, que nos retiene y que a la vez nos veda en el sentido de que nos intimida; en lo que tiene de desconcertante esta víctima terriblemente voluntaria”.

³⁸ La oscura y trágica convicción de que el hombre siempre es artífice de su propia desdicha, como el Ulises del canto XXVI del “Infierno” de Dante, transcrito en la *Divina Comedia*, ob. cit. pp., 136-139.

³⁹ CANTARELLA, E., *Los suplicios capitales en Grecia y Roma. Orígenes y funciones de la pena de muerte en la Antigüedad clásica*, Akal, Madrid, 1996, p. 52, señala que los héroes trágicos eran “Hombres de valor proverbial, hombres que aunque amaban la vida no se detenían ante la muerte, hombre para los cuales morir por la patria, en la batalla, era el honor supremo y el ideal de vida”.

⁴⁰ SHAKESPEARE, W., *Hamlet*, Espasa-Calpe, Madrid, 1979, Act. III, Esc. I: “Así, la conciencia nos hace cobardes a todos”; a todos los que, como Ismene, vacilan ante la crueldad de la política. Por esta razón, Reinhardt, K., *Sófocles*, Gredos, Madrid, 2010, p. 28 sostiene: “es la diferencia entre la totalidad de los dos modos de existencia: la de quien depende fielmente de lo cotidiano y la de quien se entrega a lo extremo y definitivo. Lo que una denomina locura, la otra la califica de razón”.

⁴¹ La idea de que las acciones humanas y divinas corren paralelas puede verse en HERRERAS MALDONADO, E., *La aportación de la tragedia griega a la educación democrática*, Universitat de València, Valencia, 2008, p. 256.

⁴² JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económico, México, 1962, p. 260.

⁴³ TUCÍDIDES, *La guerra del Peloponeso*, “Discurso Fúnebre de Pericles”, Cátedra, Madrid, 2004, 2.37.3: “[...] y acatamos las leyes, en particular las dictadas en favor de los que son víctimas de una injusticia, y las que, aunque no estén escritas, todos consideran vergonzoso infringir”.

⁴⁴ TOUCHARD, J., *Historia de las ideas políticas*, “Grecia y el mundo helenístico”, Tecnos, Madrid, 1993, pp. 25-39. En análogo sentido, RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *La Democracia ateniense*, ob. cit., pp. 235-237, sostiene su vigencia debido a que las leyes de la *polis*, al estar escritas por hombres, carecían de estabilidad.

consciente de sí, y de la vida del Estado”⁴⁵. Lo recuerda Miguel de Unamuno en su prólogo a *La tía Tula*:

“Sororidad fue la de la admirable Antígona, esta santa del paganismo helénico, la hija de Edipo, que sufrió martirio por amor a su hermano Polinices, y por confesar su fe de que las leyes eternas de la conciencia, las que rigen en el eterno mundo de los muertos, en el mundo de la inmortalidad, no son las que forman los déspotas y tiranos de la tierra, como era Creonte”⁴⁶.

En su actuar encontramos reflejado una problemática existencial, en la que ni su esencia, ni sus actos se perfilan como realidades estables que se podrían delimitar, definir y juzgar, sino como problemas, como preguntas sin respuesta⁴⁷, como enigmas cuyo doble sentido está siempre por descifrar, y que le llevan a desentrañar los problemas del hombre en la sociedad en la que vive, en la que se puede ver una clara relación en la tragedia y la democracia, y entre la democracia y la tiranía⁴⁸. Así, en el héroe clásico se puede ver una mirada reflexiva y de irreductible complejidad sobre el poder familiar, el político o el judicial, en cuyos escenarios quedaba dibujada tanto la vida pública –las leyes, los tribunales, las asambleas, el ágora, etc.– como la privada –la vida doméstica, las tradiciones familiares, el ámbito sacral, etc.–. En este mismo sentido se manifiesta George Steiner cuando afirma que “En *Antígona*, la dialéctica de la intimidad y de lo público, de lo doméstico y de lo más cívico se expone explícitamente. La obra versa sobre las medidas políticas impuestas al espíritu privado, sobre la necesaria violencia que el cambio político y social

⁴⁵ HEGEL, G. W. F., *Estética*, Península, Barcelona, 1991, p. 43: “[Antígona es] una de las más sublimes obras de todos los tiempos, primorosa bajo todos los aspectos. En esta tragedia todo es consecuente: están en pugna la ley pública del Estado y el amor interno de la familia y el deber para con el hermano. El pathos de Antígona, la mujer, es el interés de la familia; y el de Creonte, el hombre, es el bienestar de la comunidad. Polinices, luchando contra la propia ciudad patria, había caído ante las puertas de Tebas; y Creonte, el soberano, a través de una ley proclamada públicamente, amenaza con la muerte a todo el que conceda a dicho enemigo de la ciudad el honor de los funerales. Pero Antígona no se deja afectar por este mandato, que se refiere solamente al bien público de la ciudad; como hermana cumple el deber sagrado del sepelio, según la piedad que le dicta el amor a su hermano. A este respecto apela a la ley de los dioses; pero los dioses que ella venera son los dioses inferiores del Hades, los interiores del sentimiento, del amor, de la sangre, no los dioses diurnos del pueblo libre, consciente de sí, y de la vida del Estado”.

⁴⁶ UNAMUNO, M. DE, *La tía Tula*, Salvat, Navarra, 1982, p. 20.

⁴⁷ JASPERS, K., *Lo trágico en el lenguaje*, ob. cit., p. 51.

⁴⁸ ORSÍ, R., *El saber del error*, ob. cit., p. 34.

acarrea a la indecible interioridad del ser”⁴⁹. Un enfrentamiento entre el Estado y la familia que conducirá a sus personajes a un conflicto irreversible y a un destino trágico, porque el héroe trágico, a diferencia del Estado, no busca la utilidad, sino la eticidad. En este sentido nos siguen pareciendo reveladoras las palabras de Unamuno: “Como que sólo vivimos de contradicciones, y por ellas; como que vida es tragedia, y la tragedia es perpetua lucha, sin victoria ni esperanza de ella; es contradicción”⁵⁰.

Una eticidad que le lleva a enfrentarse no sólo a un decreto que la condena, sino a su propia condición de mujer, para así salvaguardar a su familia, porque ésta es, como señala Hegel, el *pathos* de la mujer: “Antígona es la obra de arte más sublime y más acertada de todos los tiempos. Todo es consecuente en esta tragedia. La ley pública del Estado, de un lado, y el íntimo amor familiar, así como el deber para con el hermano, de otro, se enfrentan entre sí conflictivamente: el interés de familia es el *pathos* de la mujer, Antígona. El bienestar de la comunidad es el *pathos* de Creonte, el hombre”⁵¹.

En este sentido, como advierte Juan Cruz, Hegel entiende que “en la familia, el hombre tiene forma de mediación, de brote; la mujer, forma de inmediatez, de fondo. El hombre se eleva a la ley humana, positiva, y edifica la Ciudad. La mujer es la dueña de la Casa, la mantenedora de la ley divina, no escrita, inmediata”. Así, para Hegel, “El *varón* tiene su efectiva vida sustancial en el Estado, en la Ciencia, etc., y en general en la lucha y el trabajo con el mundo exterior y consigo mismo; y sólo a partir de su división puede conquistar su autónoma unidad consigo; pues en la familia tiene su intuición sosegada y su eticidad subjetiva y sentida. La mujer posee en la familia su determinación sustancial y en esta *piedad* tiene su íntima disposición ética. Por eso en una de sus exposiciones más sublimes –la *Antígona* de Sófocles– la *piedad* ha sido expuesta fundamentalmente como la ley de la mujer, como la ley de la sustancialidad subjetiva sensible, de la interioridad que aún no ha alcanzado su perfecta realización, como la ley de los antiguos dioses, de los dioses subterráneos, como ley eterna de la que nadie sabe cuándo apareció, y en ese sentido se opone a la ley manifiesta, a la ley del Estado. Esta oposición es la oposición ética suprema y por ello la más trágica, y en ella se individualizan la feminidad y la virilidad”⁵².

⁴⁹ STEINER, G., *Antígonas*, ob. cit., p. 27. Así mismo, en p. 95, leemos: “En Antígona son innegables las analogías con la concepción hegeliana del conflicto entre Estado e individuo, entre legalismo coercitivo y humanismo instintivo”.

⁵⁰ UNAMUNO, M. DE, *El sentimiento trágico de la vida*, Espasa-Calpe, Madrid, 1980, p. 36.

⁵¹ CRUZ CRUZ, J., *Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles*, “Antígona. La tragedia de la familia en Hegel”, Rialp, Madrid, 1990, p. 339.

⁵² CRUZ CRUZ, J., “Antígona. La tragedia”, ob. cit., p. 331.

Esta concepción del varón y de la mujer, sus visiones y sus formas de comportarse ante la vida y ante la familia hacen que ambos tengan su propia perspectiva del mundo ético, de la ley divina y la ley humana⁵³. Así, en Hegel, si lo ético es universal, la relación ética entre los miembros de la familia no es la del sentimiento ni la del contrato: se basa en un fin espiritual. De esta forma, la visión hegeliana de la familia le hace ver que ésta no puede ser una asociación natural, sino espiritual, de índole religiosa, basada en la piedad, en una piedad que obliga a sus miembros a rendir culto a sus difuntos; una circunstancia que desvela el sentido espiritual que la muerte tiene, y que obliga a honrar el cadáver con las ofrendas prescritas por la ley. Por esta razón, Creonte, al dejar insepulto a Polinices le niega toda espiritualidad, porque ésta es sólo un paso para alcanzar la vida ultraterrena, y al hacerlo, le niega el retorno a su familia como un *daimon*, lo que le impide convertirse en un ser universal, en una individualidad que está fuera de los accidentes de la vida, en la individualidad de un muerto que ha culminado su paso por la tierra y que ahora desea ser recogido –espiritualizado– en el seno de su familia, para convertirse –individualizado– en un dios lar.

Antígona sabe de su deber⁵⁴. Sabe que la función ética de la familia le obliga a asumir la obligación de honrar, llorar y enterrar a su hermano. Sabe que la vida

⁵³ HEGEL, G. W. F., *La fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid, 1986, *El espíritu*, 270: “De este modo, ambos sexos se sobreponen a su esencia natural y se presentan en su significación ética, como diversidades que dividen entre ambos las diferencias que la sustancia ética se da. Estas dos esencias universales del mundo ético tienen, por ello, su individualidad determinada en autoconciencias naturalmente diferentes, porque el espíritu ético es la unidad inmediata de la sustancia con la autoconciencia; una inmediatez que se manifiesta, por tanto, por el lado de la realidad y de la diferencia al mismo tiempo, como el ser allí de una diferencia natural. Es aquel lado que en la figura de la individualidad real ante sí misma se mostraba en el concepto de la esencia espiritual como naturaleza originariamente determinada. Este momento pierde la indeterminabilidad que todavía tiene allí y la diversidad contingente de dotes y capacidades. Ahora, es la oposición determinada entre los dos sexos, cuya naturalidad cobra al mismo tiempo la significación de su destino ético. La diferencia entre los sexos y su contenido ético permanece, sin embargo, en la unidad de la sustancia, y su movimiento es cabalmente el devenir permanente de ésta. El marido es destacado a la comunidad por el espíritu familiar y encuentra en ella su esencia autoconsciente; así como la familia encuentra, así, en él su sustancia universal y su subsistencia, así la comunidad encuentra en la familia, a la inversa, el elemento formal de su realidad y en la ley divina su fuerza y su convalidación. Ninguna de las dos es por sí sola en y para sí; la ley humana parte en su movimiento vivo de la divina, la ley vigente sobre la tierra de la ley subterránea, lo consciente de lo inconsciente, la mediación de la inmediatez, y retorna, asimismo, al lugar de donde partió. La potencia subterránea, por el contrario, tiene su realidad sobre la tierra; deviene por medio de la conciencia ser allí y actividad”.

⁵⁴ Un deber que le aleja de otros personajes femeninos. Eurípides, *Las fenicias*, *Tragedias*, Gredos, Madrid, 2015, Pedagogo [a Antígona]. “La naturaleza de las mujeres es muy

está regida por una ley divina que enseña –con Hegel– que la función ética de la familia conlleva asistir a quienes han fallecido⁵⁵: “Por eso estas leyes valen para la Antígona de Sófocles como el derecho no escrito e infalible de los dioses”⁵⁶, que llevan a proteger a sus muertos, y a hacer que éstos se alcen contra quienes no guardan su derecho a la universalidad:

“El muerto cuyo derecho ha sido atropellado sabe, por ello, encontrar instrumentos para su venganza, que tienen la misma realidad y la misma fuerza que la potencia que lo ha atropellado. Estas potencias son otras comunidades, cuyos altares han manchado los perros y los pájaros con el cadáver que no ha sido elevado por la restitución que le es debida al individuo elemental a la universalidad carente de conciencia, sino que ha permanecido sobre la tierra en el reino de la realidad y que alcanza ahora una universalidad real autoconsciente como la fuerza de la ley divina. Estas fuerzas se convierten ahora en fuerzas hostiles y destruyen la comunidad que ha deshonrado y quebrantado su fuerza, la piedad familiar”⁵⁷.

Por esta razón, entendemos que en Antígona, como leemos en Hegel, “Su ser consiste en pertenecer a esta ley, a su ley ética, como a su sustancia”⁵⁸. Y cuando así se vive y se actúa, no cabe culpa alguna, salvo la legal⁵⁹: “Pero la conciencia ética es una conciencia más completa y su culpa más pura si conoce previamente la ley y la potencia a las que se enfrenta, si las toma como violencia y desafuero, como una contingencia ética y comete el delito a sabiendas, como Antígona”⁶⁰. Una conciencia que nace de un *arjé*, de un principio interno que

propensa a criticar y, a nada que encuentren el más mínimo pretexto para ponerse a charlar, de un tema pasan a otro sin dejar de aumentarlo. Para las mujeres es un placer el no decir nada bueno las unas de las otras” –vv.191-202 –; ESQUILO, *Las coéforas, Tragedias*, Gredos, Madrid, 2015. Clitemestra. “No me lo echas. Y si no, cuenta también los devaneos de tu padre. Orestes. No censures al que se afana, mientras tú permaneces ociosa. Clitemestra. Hijo mío, es muy duro, para una esposa estar sin el marido. Orestes. Sí. Pero el esfuerzo del marido las mantiene ociosas en casa” –vv. 918-921.

⁵⁵ Lo leemos en la novela de FERRERO, J., *Las trece rosas*, Siruela, Madrid, 2003, p. 43: “Los muertos se quedan solos en la mente de los pocos que los recuerdan, inmensamente solos, hasta que desaparecen como polvo en una polvareda. Y eso es la eternidad”.

⁵⁶ HEGEL, G. W. F., *La fenomenología*, ob. cit., *El espíritu*, 280.

⁵⁷ HEGEL, G. W. F., *La fenomenología*, ob. cit., *Razón*, 254.

⁵⁸ HEGEL, G. W. F., *La fenomenología*, ob. cit., *El espíritu*, 278.

⁵⁹ En este sentido, KIERKEGAARD, S., *Antígona*, Renacimiento, Sevilla, 2003, p. 23: “Si el individuo no tiene ninguna culpabilidad, no presenta interés trágico, porque la colisión trágica carece de tensión; si por el contrario, tiene una culpabilidad absoluta, no nos logra interesar tampoco en el sentido trágico”.

⁶⁰ HEGEL, G. W. F., *La fenomenología del Espíritu*, ob. cit., *El espíritu*, 277.

la hace exclamar “Soy pura”⁶¹. Una pureza que la conducirá a una muerte inexorable, y a quienes la contemplan a recordar las conmovedoras palabras de Horacio ante el cadáver del príncipe Hamlet:

“Esto rompe un corazón noble. ¡Buenas noches, mi príncipe!
¡Ejércitos de ángeles te canten en el descanso”⁶².

En este sentido se puede afirmar que Antígona se convierte en el arquetipo de mujer en la que la duda no tiene cabida: decide desde la eticidad, desde el respeto a la familia y a los preceptos religiosos, divinos e intemporales, y no por unas leyes profanas, humanas y transitorias que la alejan de su deber para con su hermano, del lecho nupcial, de la maternidad y de la vida⁶³. Ella sabe, con Magris, que desde los orígenes de nuestra civilización “[...] al derecho codificado –a la ley– se contraponen la universalidad de valores humanos que ninguna norma positiva puede negar”. Por esta razón, “A la inicua ley de un Estado promulgada por Creonte, que niega sentimientos universales y valores humanos, Antígona contraponen las ‘leyes no escritas de los dioses’, los mandamientos y los principios absolutos que ninguna autoridad puede violar. La obra maestra de Sófocles es, sin duda, una expresión trágica del conflicto entre lo humano y la ley, que es también el conflicto entre el derecho y la ley”. Una línea argumental que le lleva a observar que el Derecho no puede quedar reducido a meras leyes promulgadas por un rey, por un tirano o por un parlamento. El Derecho es algo más, porque en el Derecho se da cabida a “Esas leyes no escritas de los dioses a las que apela Antígona, –que– no son consuetudinarias, de larga duración –aunque sigan siendo históricas y, por lo tanto relativas–, sino imperativos categóricos”. Las “leyes no escritas de los dioses –explica– son valores absolutos, expresión suprema del derecho natural que, no casualmente, fascinó y ocupó durante siglos a la literatura, más que cualquier otra concepción jurídica, como también lo demuestra –pero, sin duda alguna, no solamente– el florecimiento de obras de todo tipo dedicadas en todas las épocas a la figura de Antígona”⁶⁴.

Frente a ella se alza Creonte, el hombre que es Estado, que lo asume y lo representa. En efecto, Creonte, consciente de que va a informarles de un asunto de extrema gravedad, que afectará por igual a todos los habitantes de

⁶¹ ANOUILH, J., *Antígona*, Losada, Buenos Aires, 2009, p. 133.

⁶² *William Shakespeare, Hamlet, ob. cit., Acto V, Esc. 2.*

⁶³ Por esta razón, para ELSE, G. F., *The Madness of Antigone*, ob. cit., p. 100: “La muerte de Antígona comienza a parecer no una derrota, sino como una victoria. Es lo que ella había deseado desde el principio, con un intenso deseo, porque le llevará al abrazo de su ‘philoí’, donde ella mentará para siempre”.

⁶⁴ MAGRIS, C., *Literatura y derecho, ante la Ley*, Sexto Piso, Madrid, 2008, p. 37 y ss.

Tebas, y que puede ser controvertido, va a fundamentar su decisión como una acción propia de quien no mira el interés personal o familiar, sino el bien común, al que está obligado todo gobernante. Es la aparente lógica del gobernante, la lógica de quien intenta gobernar para el conjunto de la sociedad sin tener en cuenta su interés personal o familiar. Por esta razón reconoce que, como miembro de la *polis*, la ciudad es parte de él, porque en ella habita la cultura, el diálogo, la razón y la ley⁶⁵. Como buen ciudadano, la *polis* conforma su mundo: todo lo que a ella le concierne, a él le vincula. Esta idea del buen ciudadano⁶⁶, del ciudadano que se siente comprometido con la comunidad, es la que se observa en el ideario político de Creonte, quien se presenta como un gobernante que desea el bien de la patria por encima de la amistad y de la familia⁶⁷. Un compromiso que le lleva a dictar un decreto⁶⁸, una ley escrita que es común para todos los ciudadanos de Tebas, con la que “el débil y el rico gozan de igual derecho”⁶⁹:

Esta concepción que reivindica una legislación de orden práctico, donde las leyes de la ciudad y el interés común priman sobre cualquier otro principio o criterio, incluida la familia, es recogida por Anouilh en toda su plenitud, cuando hace decir a Creón que los tiempos de la vieja moral “se han acabado para Tebas”:

“La ley ha sido hecha antes que nada para ti, Antígona; la ley ha sido hecha antes que nada para las hijas de los reyes” –p. 164–.

⁶⁵ SÓFOCLES, *Edipo en Colono*, Gredos, Madrid, 2015, v. 914: “Entrando en una ciudad que observa la justicia y que nada realiza fuera de la ley”; ROMILLY, J. DE, *La ley en la Grecia clásica*, ob. cit., p. 93: “La patria no sólo da la vida a los ciudadanos, también los educa”.

⁶⁶ Esta concepción del buen hacer del gobernante la vemos reflejada en la obra de ANOUILH, J., *Antígona*, p. 136, cuando Ismene afirma: “Él es el rey, tiene que dar ejemplo”.

⁶⁷ En ANOUILH, J., *Antígona*, ob. cit., 174: “Creón: [...] Tiene que haber quienes gobiernen la barca [...] Uno toma el timón, se yergue frente a la montaña de agua, grita una orden y dispara”; p. 174 “Para decir que sí hay que sudar y arremangarse, tomar la vida con todas las manos y meterse en ella hasta los codos. Lo fácil es decir que no”.

⁶⁸ Aunque su rango sea inferior a la ley, su vigencia y aplicabilidad no puede cuestionarse. Así, ROMILLY, J. DE, *La ley*, ob. cit., p. 146-149, recoge, entre otros textos literarios, un versículo de la *Ética a Nicómaco*, v. 1137b en el que se reconoce su necesidad para los supuestos especiales no contemplados por la ley: “De hecho, la razón por la que todo no puede ser definido por la ley, es que hay casos de especie para los cuales es imposible dictar una ley, de tal modo que un decreto es indispensable”.

⁶⁹ La ausencia de esta característica es lo que censura EURÍPIDES en las *Suplicantes*, Gredos, Madrid, 2015, cuando Teseo afirma: “Nada para el Estado es más peligroso que un tirano. Primeramente, con él, las leyes no son comunes para todos, gobierna un solo hombre que detenta la ley en sus propias manos, y ya no hay igualdad. Por el contrario, cuando las leyes están escritas, el débil y el rico gozan de igual derecho” –vv. 229-460–.

En abstracto, y aun no compartiendo la literalidad de todas sus afirmaciones, cabe preguntar: ¿quién podría indicar que detrás de este alegato está la figura de un tirano?, ¿quién, *a priori*, no condenaría a quienes desafiaran las órdenes de un rey legítimo? Sin embargo, tanto Antígona como su hijo Hemón no dudan en calificarlo de tirano. Ambos ven en su carácter inflexible una desmesura que engendra *hybris*, una cólera que impide conocer el alcance de la justicia y el castigo divino⁷⁰. Y cuando así se actúa, “se corre el riesgo de adquirir rasgos tiránicos, invadiendo aquellos territorios que son propios del individuo, la familia y la religión”⁷¹. Sin duda, éste es el mal que corroe a Creonte: su intento por defender a toda costa al Estado le hace asemejarse con éste, hasta identificarse con la ley, porque él es la ley, y sobre ésta no rigen otros principios, valores o leyes divinas. Y cuando se da esta extralimitación del poder, ineludiblemente se llega a la tiranía. Y “esto es, evidentemente, tiranía”⁷². Porque la tiranía surge cuando el hombre entiende que puede ir más allá de los límites establecidos por el orden social y divino, por la moral y la ley, por las costumbres y los usos. Y cuando esta situación surge, se provoca a una situación conflictiva entre quienes quieren preservar un orden ético-moral, basado en las tradiciones, los valores familiares y las leyes divinas, y quienes quieren defender su ámbito de eticidad: la ley de la ciudad, una ley que está por encima de toda ley, de toda norma, de todo principio –*Non sequitur*–. Y la razón de que no sea secundado por sus ciudadanos es porque cuando Creonte traspasa ciertos límites morales y materiales, ya no busca el bien común, entendido en el sentido que indica John Finnis, como son la salvaguardia de la vida, la familia, el trabajo, la libertad, el conocimiento o las creencias religiosas⁷³, sino que busca imponer su autoridad al precio que sea, de la forma que estime oportuno, sin atender a consejos ni razones. Él es la razón. Él es la ley. Él es el Estado. Él es el tirano⁷⁴. Y al hacerlo desoye la norma de Terencio: *Ne quid nimis*, “nunca en exceso”.

Pero su exceso, el exceso en el que se ha instalado libremente, arbitrariamente, le lleva a que su razón, la razón de la ley, desoiga la sinrazón de su pensamiento, de su decreto, y al hacerlo cae en la desgracia que aplasta a Tebas desde el engendramiento culpable de Layo. Lo leemos en *El Principito* cuando el rey le dice al Principito: “La autoridad reposa, en primer término, sobre la razón [...] Tengo derecho de exigir obediencia porque mis órdenes son razonables”⁷⁵.

⁷⁰ TOVAR, A., “Antígona y el tirano”, ob. cit., p. 25: “Creonte se caracteriza por la violencia, el exceso, la desconsideración, la audacia: la *hybris*”.

⁷¹ RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *Sófocles y el panorama*, ob. cit., p. 99.

⁷² RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *La democracia ateniense*, ob. cit., pp. 297 y 302-303.

⁷³ FINNIS, J., *Ley natural*, Buenos Aires, 2000, p. 184.

⁷⁴ TOVAR, A., “Antígona y el tirano”, ob. cit., pp. 23-26.

⁷⁵ SAINT-EXUPÉRY, A. DE, *El Principito*, Editores Mexicanos Unidos, México, 1975, Cap. X, p. 53.

Pero una racionalidad formal, si carece de Justicia, y si desobedece a las leyes antiguas de los dioses, en conciencia, no obliga. Y no obliga porque es una norma positiva injusta, un Derecho sin fundamento que permite su desobediencia. En efecto, nadie duda que una norma injusta se puede imponer por la fuerza, pero no en nuestras conciencias, porque, como se pregunta Finnis⁷⁶: “¿me impone una ley injusta determinada obligación moral de conformarme a ella?”. La respuesta nos la proporcionó Antígona, como siglos más tarde González Vicén, cuando sostuvo que “mientras que no hay un fundamento ético para la obediencia al Derecho, sí hay un fundamento ético absoluto para su desobediencia”⁷⁷.

A partir de ese momento no podrá dar la espalda a la tragedia que asola a su familia, y a la que ha renunciado por haber tomado partido por una idea de *polis* que defiende como la única posible. Una *polis* en la que no caben los viejos valores, ni las viejas creencias, lo que le acarreará que la maldición de los Labdácidas recaiga sobre su familia. No en vano, como acertadamente afirma Bollack: “También se convertirá en uno de ellos, precipitado por su falsa decisión en el desastre. Su mujer se convertirá en Yocasta; Hemón se unirá voluntariamente a los hijos de Edipo, privando al padre de descendencia [...] El hijo arrastra al padre hacia una desgracia familiar que, por política, el rey se había negado a reconocer”⁷⁸.

Dentro de este diálogo fluido entre Derecho y Literatura, tanto la obra de *Antígona* como el drama de Miller nos llevan a reflexionar sobre una cuestión candente en el ámbito del Derecho como es la coexistencia pacífica del Derecho natural con el Derecho positivo⁷⁹, que en el fondo se reduce a la idea o a la pregunta sobre qué es la ley, su significado y su alcance⁸⁰. No hacerlo, no reconocer la existencia del Derecho natural, como indica Leo Strauss, nos llevaría “a decir que todo es derecho positivo y esto significa que sólo los legisladores y las cortes de los varios países determinan qué es lo correcto”,

⁷⁶ FINNIS, J., *Ley natural*, ob. cit., pp. 385, 455.

⁷⁷ GONZÁLEZ VICÉN, F., *Estudios de Filosofía del Derecho*, “La obediencia al Derecho”, La Universidad de la Laguna, Laguna, 1979, p. 388. Asimismo, en MUGURZA, J., *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, “La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia (Una intrusión en un debate)”, Madrid, 2007, p. 284; CLAUDIO ACINAS, J.: “Sobre la obediencia al Derecho, de nuevo”, *Revista Laguna*, núm. 22, abril 2008, p. 80.

⁷⁸ BOLLACK, J., *La muerte de Antígona*, ob. cit., p. 46.

⁷⁹ KELSEN, H., *La idea del derecho natural y otros ensayos*, Ediciones Coyoacán, México, 1979, p. 15: “Desde que el hombre reflexiona sobre sus relaciones recíprocas, desde que la ‘Sociedad’ como tal se ha hecho problema [...], no ha cesado de preocupar la cuestión de un ordenamiento justo de las relaciones humanas”.

⁸⁰ FULLER, L. L., *The Morality*, ob. cit. p. 91: “As ideas of what law is for are so largely implicit in ideas of what law is, a brief survey of ideas of the nature of law will be useful”.

una praxis que, a su juicio, “conduce al nihilismo”, al “oscurantismo fanático”, donde vivir en sociedad se entiende como un vivir bajo normas que han dejado de ser la prolongación de la naturaleza humana para convertirse en su limitación⁸¹. Un nihilismo que, de ser aceptado, negaría “la existencia de cosas propias del hombre, derechos o *iura*, que le corresponden por título de naturaleza”, derechos que “se deducen de modo inmediato del hecho mismo de que el hombre es persona”; y lo haría porque al margen de la ley el hombre no sería dueño de su persona, ni de sus derechos, lo que “significaría que la persona tendría tales derechos solo por concesión de la sociedad mediante ley positiva; no los tendría por sí misma. O sea que la razón de la injusticia (recuérdese que antes se dijo que la justicia y la injusticia siguen a la existencia del derecho: el derecho precede a la justicia) nacería sólo y exclusivamente de la ley positiva. Antes de ella o en su ausencia no sería injusto el asesinato, ni lo serían las lesiones, ni sería injusta la difamación”⁸².

Una necesaria coexistencia de la que habla Zagrebelsky al inicio de su obra *El derecho dúctil*, cuando nos introduce en un problema crucial, como es el de la relación del Derecho con el complejo y completo entramado que ha de regular la vida. Y en este entramado, las normas jurídicas, por sí solas, no pueden ser expresión ni de intereses particulares, ni de una mera enumeración de principios universales e inmutables, lo que convierte al Derecho positivo en “un residuo que sólo se explica por la fuerza de la tradición”⁸³:

“Lo que es verdaderamente fundamental, por el mero hecho de serlo, nunca puede ser puesto, sino que debe ser siempre presupuesto. Por ello, los grandes problemas jurídicos jamás se hallan en las constituciones, en los códigos, en las leyes, en las decisiones de los jueces o en otras manifestaciones parecidas del ‘derecho positivo’ con las que los juristas trabajan, ni nunca han encontrado allí su solución. Los juristas saben bien que la raíz de sus certezas y creencias comunes, como la de sus dudas y polémicas, está en otro sitio. Para aclarar lo que de verdad les une

⁸¹ STRAUSS, L., *Derecho natural*, ob. cit., pp. 62 y 64-65. Sin renunciar a la separación conceptual entre moral y Derecho, ni a la relación contingente entre sus normas, Hart considera que, si un Ordenamiento jurídico quiere subsistir, debe cumplir con ciertas exigencias materiales mínimas, a las que denomina “contenido mínimo de Derecho Natural”: la prohibición de la violencia que mata por causa de la vulnerabilidad recíproca, la igualdad aproximada y el altruismo limitado que obliga a un sistema de abstenciones y concesiones mutuas, etc. Cfr. HART, H. L. A., *El Concepto de Derecho*, Abeledo Perrot, Buenos Aires, 1998, p. 239.

⁸² HERVADA, J., *Introducción crítica al Derecho Natural*, Eunsa, Pamplona, 1996, pp. 83-85.

⁸³ ZAGREBELSKY, G., *El derecho dúctil. Ley, derechos, justicia*, Trotta, Madrid, 1995, p. 33.

o les divide es preciso ir más al fondo o, lo que es lo mismo, buscar más arriba, en lo que no parece expreso”⁸⁴.

III. LA DESOBEDIENCIA CIVIL

Antígona. Coro. “Ser piadoso es una cierta forma de respeto, pero de ninguna manera se puede transgredir la autoridad de quien regenta el poder. Y, en tu caso, una pasión impulsiva te ha perdido” –vv. 872-875–

“Por esta desobediencia, Antígona incurre en pena de muerte”, nos dirá Bowra⁸⁵. Y no le falta razón: Antígona es el paradigma de la desobediencia civil. Y lo es porque, en nuestra particular lectura de *Antígona*, Creonte no concibió la política como un medio para ordenar la sociedad, y para que todos los ciudadanos participaran de ella, sino como la organización de la vida a través de sus leyes, de tal forma que la política del Estado se convierte en el único orden posible, en la única forma de convivencia posible. De esta forma, el ‘Estado Minotauro’ se afirma coactivamente, desplazando toda oposición y toda moral con base religiosa hasta convertirla en un *flatus vocis*, en palabras vacías de contenido⁸⁶. Y al hacerlo, la fuerza ejecutiva del Derecho deja de ser el medio idóneo para el cumplimiento de las normas, para convertirse en su propio contenido⁸⁷; o, como nos indica, Bobbio, en “una ideología”, en la que “no se incluye el requisito de la justicia, sino el de la validez. En otros términos: el positivismo considera justa una ley por el simple hecho de ser válida, al contrario de lo que ocurre con el iusnaturalismo, que sostiene la validez de una ley tan solo si es justa”⁸⁸.

⁸⁴ ZAGREBELSKY, G., *El derecho dúctil*, ob. cit., p. 9.

⁸⁵ BOWRA, C. M., *Historia de la literatura*, ob. cit., pp. 75-76.

⁸⁶ Como señala BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho: introducción a la Filosofía jurídica*, Tecnos, Madrid, 2007, pp. 30-31, fue Maquiavelo el primero en plantear la política como un instrumento para mantener y acrecentar el poder, y no como un medio para alcanzar el bien común. Cfr. Cap. XVII de su obra *El Príncipe*.

⁸⁷ BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido*, ob. cit., pp. 43-48.

⁸⁸ BOBBIO, N., *El positivismo jurídico*, Debate, Madrid, 1993, pp. 141 y 299. Quizá nadie como Kelsen haya sido tan claro sobre la crisis del término Justicia. A su juicio: “ninguna otra cuestión se ha debatido tan apasionadamente, ninguna otra cuestión ha hecho derramar tanta sangre y tantas lágrimas, ninguna otra cuestión ha sido objeto de tanta reflexión para los pensadores más ilustres, de Platón a Kant. Y, sin embargo, la pregunta sigue sin respuesta. Parece ser una de esas cuestiones que la sabiduría se ha resignado a no poder contestar de modo definitivo y que sólo pueden ser replanteadas”. Cfr. KELSEN, H., *¿Qué es justicia?*, Ariel, Barcelona, 1982, p. 75.

Frente a esta intromisión del Estado en la vida común y particular de los ciudadanos se alza una joven Antígona, quien movida por un código ético se resiste a las injerencias de un poder que no se reconoce como mero instrumento de una sociedad que se fundamenta en una invariante moral que trasciende a lo político. A este respecto, en su obra *La democracia en América*, Tocqueville sostenía que “Existe una ley general promulgada o al menos adoptada no solamente por la mayoría de tal pueblo o de tal otro, sino por la mayoría de todos los hombres. Esta ley es la justicia. La justicia constituye el límite del derecho de cada pueblo [...] Por tanto, cuando rechazo obedecer una ley injusta, no niego en absoluto a la mayoría el derecho de ordenar; apelo solamente a la soberanía del pueblo, a la soberanía del género humano”⁸⁹. Ciertamente Tocqueville no niega el poder legislativo del Estado, lo que niega es que la ley del Estado pueda suplantar la conciencia moral de las personas, sus tradiciones y su código ético, cercenarlo hasta destruirlo por completo. Y cuando este hecho se da, cuando lo que prima es la mera voluntad sobre la conciencia, la sociedad enmudece ante la semilla del totalitarismo. Nos lo recuerda Vasili Grossman en su obra *Vida y destino*, en ese pasaje en el que el comandante de las SS llama a su despacho a un viejo bolchevique, y le dice: “Cuando nos miramos el uno al otro, no sólo vemos un rostro que odiamos, contemplamos un espejo. Ésa es la tragedia de nuestra época. ¿Acaso no se reconocen a ustedes mismos, su voluntad, en nosotros?”⁹⁰. Es la religión de la fuerza, contraria siempre al arte de la política, ese arte que consiste en convencer al que obedece por “la fuerza” de la razón y de la inteligencia reflexiva, pero no por la coacción ni por la obediencia acrítica.

En este sentido, la deriva autoritaria de Creonte se muestra, en toda su crudeza, cuando intenta reducir el problema de la justicia del Derecho a una cuestión de mera legitimidad del ejercicio del poder, lo que le lleva a utilizar el Derecho como un mero instrumento para que sus órdenes sean cumplidas con la mayor diligencia posible. Pero al hacer del Derecho el espejo de una represión implacable, al convertir la ley en una burda manifestación de fuerza, de amenaza y de coacción directa, que no de poder, no se asegura lo que él creía dado: la sumisión y la adhesión de su pueblo. Menos aún la de Antígona, para quien la ley ha de tener una conexión con el deber ser, es decir, con la moral, y no con la voluntad política, arbitraria y variable de un gobernante que exige el acatamiento de la ley bajo la amenaza de la fuerza. Lo leemos en *El hombre rebelde*, de Albert Camus:

“Quien mata o tortura no conoce sino una sombra en su victoria: no puede sentirse inocente. Por lo tanto, tiene que crear la

⁸⁹ TOCQUEVILLE, A., *La democracia en América*, Trotta, Madrid, 2010, pp. 32-35.

⁹⁰ GROSSMAN, V., *Vida y destino*, Galaxia Gutenberg, Madrid, 2007, pp. 501-502.

culpabilidad en la víctima misma, para que en un mundo sin dirección la culpabilidad general no legitime sino el ejercicio de la fuerza no consagre sino el éxito”⁹¹.

Sin embargo, como apunta Ferrajoli, “el antiguo y recurrente contraste entre razón y voluntad, entre ley de la razón y ley de la voluntad, entre derecho natural y derecho positivo, entre Antígona y Creonte, que recorre la filosofía jurídica y política en su totalidad, desde la antigüedad hasta el siglo xx, y que corresponde al antiguo y también recurrente dilema y contraste entre el gobierno de las leyes y el gobierno de los hombres, ha sido en gran parte resuelto por las actuales constituciones rígidas, a través de la positivización de la ‘ley de la razón’ –aun cuando históricamente determinada y contingente–, bajo la forma de los principios y de los derechos fundamentales estipulados en ellas, como límites y vínculos a la ‘ley de la voluntad’, que en democracia es la ley del número expresada por la voluntad de la mayoría”⁹². Una positivización del Derecho que reniega del Derecho natural, por entender que éste no puede contener normas inderogables y obligatorias, normas que no dependen de la voluntad del legislador, ni del consenso de los Estados. Y no pueden porque son normas anteriores a cualquier ley, por lo que no admiten la posibilidad de ser derogadas. Una realidad que desconoce Creonte, para quien su idea del bienestar de la ciudad se ha de convertir en la suprema ley a la que deben sujetarse todas las leyes divinas y humanas. Y la desconoce porque Creonte posee una ética autónoma, desligada de los dioses y de todo orden moral objetivo, lo que le lleva a su perdición, y a la pérdida de su familia.

Frente a esta realidad, frente a la disyuntiva de decir sí a una ley que constriñe un deber moral basilar ligado a la integridad de la conciencia, o acogerse a la verdad que ella siente y vive, Antígona se convierte en una disidente de la ley, del decreto promulgado por Creonte, pero no del Derecho, de un Ordenamiento entendido como el ámbito donde se manifiesta la justicia y la ley no escrita de los dioses. Valores que el legislador debe conocer y recoger, porque verdad y justicia no pueden ser productos de la mera voluntad arbitraria del legislador. De ahí que Antígona sostenga, aun sin decirlo, *veritas, non auctoritas facit ius*⁹³; razón por la que decide obedecer a su conciencia y a la Justicia, que son los fundamentos últimos del Derecho y de la propia dignidad de la persona, y no a una ley que, al separarse de la necesaria dimensión ético-racional, se sitúa fuera del bien particular y del bien común, lo que la convierte

⁹¹ CAMUS, A., *El hombre rebelde*, Alianza Editorial, Madrid, 2013, p. 171.

⁹² FERRAJOLI, L.: “Constitucionalismo principalista y constitucionalismo garantista”, *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, núm. 34, 2011, p. 25.

⁹³ En torno a esta cuestión, MACIOCE, F., *Estado, Ley y Conciencia*, “La objeción de conciencia”, Marcial Pons, Madrid, 2010, pp. 177-186.

en una proposición de escaso alcance, incapaz de generar las condiciones mínimas para que la sociedad se desarrolle sobre las coordenadas de la convivencia y el respeto a las creencias y valores.

Este conjunto de reflexiones nos lleva a entender, con Talavera, que Antígona es un claro ejemplo de desobediencia civil⁹⁴. ¿Y por qué decimos que de desobediencia civil y no de objeción de conciencia? La razón la hallamos en la definición que proporciona John Rawls a la desobediencia civil:

“Comenzaré definiendo la desobediencia civil como un acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido habitualmente con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas del gobierno. Actuando de este modo apelamos al sentido de justicia de la mayoría de la comunidad, y declaramos que, según nuestra opinión considerada, los principios de la cooperación social entre personas libres e iguales no están siendo respetados”⁹⁵.

Siguiendo el desglose que Talavera realiza de los elementos de la definición aportada por Rawls, podemos ir contrastando si ésta se acomoda al comportamiento seguido por Antígona. Veamos cada uno de ellos:

[1] Es un acto público. Antígona no esconde su intención de no acatar el decreto de su tío. En concreto, exhorta a su hermana a que proclame el acto que va a realizar, porque no tiene por qué avergonzarse de su comportamiento, muy al contrario, ella sabe que está cumpliendo con su conciencia y con una ley más antigua que el decreto de su tío, con una ley que impide dejar insepulto al cadáver de Polinices. Es la única justicia que conoce, la única que respeta:

ISMENE. “Pero no delates este propósito a nadie; mantenlo a escondidas, que yo también lo haré.

ANTÍGONA. ¡Ah, grítalo! Mucho más odiosa me serás si callas, si no lo pregonas ante todos” –vv. 83-85”–.

[2] Es un acto no violento. Antígona no opone resistencia alguna a los guardias que la descubren y la apresan, como tampoco niega los hechos que ha realizado, ni un desconocimiento del decreto real, circunstancias que le podrían servir de eximente. Ha cumplido con su deber y su conciencia. Lo ha hecho sola, sola con sus manos, y sola ha aceptado su destino, sin alzar a nadie contra

⁹⁴ TALAVERA, P., *Derecho y Literatura*, Comares, Granada, 2006, pp. 125-129. A quien seguimos en este sub-apartado.

⁹⁵ RAWLS, J., *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económico, México, 2006, p. 333.

una ley injusta, o contra un gobernante injusto. Sólo ha levantado la conciencia dormida de quienes la rodeaban, incluido al propio Creonte, que en su desgracia se hace consciente de la verdad insumisa de Antígona.

[3] Es un acto consciente. Antígona conoce antes que nadie “ese rumor” que se esparce en la bruma de la mañana. Se lo hace saber a su hermana. Le comunica el contenido del decreto y su terrible resolución, y aun así, no declina en su heroica resolución: sabe que su destino es morir sin haber alcanzado el lecho nupcial; pero también sabe que su muerte no carecerá de honor y de verdad –v. 96–.

[4] Es un acto político, contrario a la ley. La desobediencia civil es una transgresión de una norma de Derecho positivo. Desde la primera conversación que tiene con su hermana Ismene, Antígona no duda en proclamar que no está dispuesta a cumplir el decreto de Creonte. No sólo no está dispuesta a cumplirlo, sino que pide a su hermana que se sume a su acto de desobediencia. No en vano, una vez le ha dicho a Ismene: “Piensa si quieres colaborar y trabajar conmigo” –v. 41–, ésta le recuerda en la soledad en que se hallarían “si forzando la ley, transgredimos el decreto o el poder del tirano” –vv. 57-60–.

[5] Es un acto cometido con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas del gobierno. Antígona no cuestiona ni la legitimidad del monarca, ni el régimen político de la ciudad, ni las leyes en su conjunto. Únicamente pone en entredicho la legalidad de un decreto concreto, de un decreto que afecta a su familia y a sus sentimientos, de un decreto que viola unas leyes antiguas y un concepto de Justicia que atañen a todos los ciudadanos de la *polis*. Y su propósito lo consigue. De alguna forma, su trágica muerte no es baldía, porque Creonte, después de ser recriminado por todos, incluido por su hijo Hemón, recapacita y claudica. En efecto, al final de la tragedia Creonte es consciente de que ha de respetar las leyes divinas, que el Derecho, su Derecho, no puede contravenir la Justicia ni las normas superiores. Su desobediencia civil ha tenido su fruto, aunque a un coste no querido por nadie, ni siquiera por el propio Creonte⁹⁶.

[6] Es un acto por el que se apela al sentido de justicia de la comunidad. Y así lo hace Antígona al recurrir, no al *nomos*, sino a la *diké*, a la Justicia inveterada,

⁹⁶ Nos lo recuerda ARENDT, H., *De la historia a la acción*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1995, p. 30: “La comprensión de los asuntos políticos e históricos, en tanto que son profunda y fundamentalmente humanos, tiene algo en común con la comprensión de los individuos; sólo conoceremos quién es esencialmente alguien después de la muerte [...]. Para los mortales, lo eterno y definitivo comienza sólo después de la muerte”.

a la Justicia no escrita, pero inscrita en la memoria y en los corazones de los ciudadanos de Tebas. A esos principios superiores es a los que recurre e invoca; a ese Derecho natural que no atiende a normas injustas, porque éstas no pueden gobernar la conciencia recta de los ciudadanos.

[7] Es un acto no violento, y al no serlo se aceptan sus consecuencias legales. Como señala el propio Rawls: “Se viola la ley, pero la fidelidad a la ley queda expresada por la naturaleza pública y no violenta del acto, por la voluntad de aceptar las consecuencias legales de la propia conducta”⁹⁷. Ésta es la diferencia sustancial con la objeción de conciencia, porque el objetor intenta eludir a toda costa la sanción que el legislador le impone por incumplir la ley. La grandeza de Antígona consiste en aceptar cualquier castigo que la ley pueda imponerle, y lo hará porque asume que la fuerza de una ley sin justicia no puede imperar sobre sus principios, y al hacerlo, desafía al poder, lo cuestiona y lo pone contra un muro de ladrillos, que poco a poco se irá desmoronando.

En definitiva, la desobediencia civil no busca el interés propio o de un grupo determinado. Es el resultado de una convicción sincera en los principios que regulan la vida y la sociedad; de una convicción que pone de relieve la contradicción existente entre el Derecho, la política y la moral. Por esta razón, no es contraria a la democracia, ni se manifiesta al margen de los procedimientos legales; de ahí que quien se acoja a ella, acepta y espera sin resistencia alguna el castigo por las acciones emprendidas.

Así lo hizo Antígona, y su ejemplo perseveró. Nos lo recuerda el autor del ensayo *Del deber de la desobediencia civil* (1849), Henry David Thoreau, quien fue encarcelado por negarse a costear con sus impuestos la guerra que Estados Unidos libró con Méjico, y que se saldó con la anexión de California, Nuevo Méjico y Tejas al territorio de Estados Unidos.

Como la *Antígona* de Sófocles, su justificación la dejó por escrito:

“Todos los hombres reconocen el derecho a la revolución, es decir, el privilegio de rehusar adhesión al Gobierno y de resistírsele cuando su tiranía o su incapacidad son visibles e intolerables”.

“¿Debe rendir el ciudadano su conciencia, siquiera por un momento, o en el grado más mínimo, al legislador? ¿Por qué posee pues, cada hombre, una conciencia? Estimo que debiéramos ser hombres primero y súbditos luego. No es

⁹⁷ RAWLS, J., *Teoría de la Justicia*, ob. cit., p. 334.

deseable cultivar por la ley un respeto igual al que se acuerda a lo justo. La única obligación que tengo derecho a asumir es la de hacer en todo momento lo que considero propio”⁹⁸.

Una conciencia que, como ha resaltado la filósofa Adela Cortina, llena las vidas de quienes se dejan impregnar por ella: “La vida plena, la que corre por las venas de los seres humanos, es una inmensa objeción de conciencia frente a la cuantificación, una enmienda a los porcentajes, una continua desobediencia a los pronósticos, una apuesta en último término por aquello que tiene valor y es insensato fijarle precio”⁹⁹. Es la objeción de quienes se resisten a ese *Leviatan* que devora a los que no se acogen a sus leyes y decretos; es la objeción de aquellos hombres que se resisten a creer que las leyes son, sin excepción posible, la salvaguarda de la ciudad y del bien común –Creonte–, por lo que, quien atenta o disiente contra ellas es por mera locura o vileza –Antígona–; es la objeción de quienes son capaces de alegar que con la misma formalidad con que fueron promulgadas, son derogadas por nuevos y cercanos legisladores, lo que parece demostrar el carácter dudoso de la sabiduría con que fueron redactadas¹⁰⁰.

⁹⁸ THOREAU, H. D., *Walden o la vida en los bosques y del deber de la desobediencia civil*, Los libros de la frontera, Barcelona, 2004, pp. 311-312.

⁹⁹ CORTINA, A., *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*, Trotta, Madrid, 2005, p. 21.

¹⁰⁰ STRAUSS, L., *Derecho natural*, ob. cit., pp. 150-152.