

LA IDENTIFICACIÓN ENTRE ANTÍGONA Y CRISTO. POSIBILIDADES LITERARIAS Y CONCEPTUALES

ANTONIO JOSÉ MESEGUER GIL

Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid

<http://dx.doi.org/10.15304/ag.36.2.3719>

Resumen

El mito de Antígona, tal y como lo contó Sófocles en su tragedia homónima, es uno de los más conocidos, reproducidos y representados que nos ha legado la Antigüedad Clásica. Desde su recuperación en la Europa cristiana en el siglo XVI, el mito fue reinterpretado en clave cristiana por los paralelismos que artistas y filósofos de distintas épocas encontraban entre Cristo y Antígona. Para poner a prueba tal idea, es necesario primero un estudio de las fuentes antiguas que nos informe de si esta mutación de valores tuvo precedentes en los primeros siglos del cristianismo. Pero yendo más allá, es necesario abordar las nociones mitológicas, filosóficas y culturales que se desprenden de ambas narrativas para deducir si esta identificación es un lazo entre tradiciones religiosas o un capricho literario.

Palabras clave: literatura clásica, cristianismo, mitología, civilización griega, tragedia.

Abstract

The myth of Antigone, as told by Sophokles in the homonym tragedy, is one of the most known, reproduced and represented tales that Antiquity left us. Since its recovery in the sixteenth century, the myth has been reinterpreted in a Christian way because of the parallelisms which artists and philosophers from different times found between Christ and Antigone. In order to test this idea, it is necessary to study the ancient sources to have information about if this values mutation had a precedent in early Christianity. Furthermore, we need to approach the mythological, philosophical and cultural notions attached to both narratives in order to deduct if this identification is a bound between religious traditions or a literary caprice.

Keywords: classical literature, Christianity, mythology, Greek civilization, tragedy.

Recibido: 12/11/2016. *Aceptado:* 24/01/2017.

1. La identificación literaria moderna.

Los mitos son tan importantes en la cultura porque permiten a los habitantes de cada época hacerlos suyos, con el tiempo como excusa y como herramienta; con la atemporalidad como el fantasma que planea sobre aquellas manifestaciones culturales que realmente se nutren de lo humano en su versión más descarnada y natural. El estudio contemporáneo de los mitos da grandes lecciones de empatía histórica, por la persistencia de los temas a través del tiempo y el espacio, y por su apertura a códigos y mentalidades muy distintos. En el caso estudiado confluyen dos temas que amplifican esa sensación de arraigo: la transformación del mito a través del tiempo mediante su adaptación y su confluencia superficial con otros mitos de sustrato similar.

La historia que cuenta Sófocles sobre Antígona es hoy en día la versión más famosa de este mito y a la que se remiten sus apariciones en la cultura popular. Sin embargo, esto no fue siempre así, ya que durante la Edad Media la lengua griega y su literatura estuvieron relegadas al olvido en el mundo europeo. La interpretación sofoclea del mito de Antígona quedó en el olvido, mientras que se dio alas a una versión del *Ciclo Tebano* que minimizaba por completo el papel de Antígona y lo disolvía en medio de la acción de otros personajes como Argia —esposa de su hermano Polinices— o, simplemente, la omitía. Esas otras versiones sin la Antígona heroica que Sófocles trajo al mundo tienen su origen igualmente en la cultura griega y fueron recicladas y retocadas por los literatos latinos. Esta corriente se nutrió de las aportaciones de Séneca o Estacio, de los que más adelante hablaremos y que vaciaron de contenido trágico —en el sentido sofocleo de la palabra— al mito y reprodujeron una versión más marcada por tópicos literarios como el amor erótico o la piedad filial que fue más fácilmente aceptada durante los siglos posteriores a la disolución política del Imperio Romano de Occidente. Así, durante más de un milenio primó la visión latina del mito, hasta que el Renacimiento trajo consigo un cambio cultural que en este punto nos interesa doblemente: por el rescate del griego como lengua (Hoffman, Debrunner y Scherer, 1973, p. 194) y de toda su producción literaria asociada; y por el cambio de actitud frente a las convenciones artísticas de la Antigüedad Clásica.

En los siglos XV y XVI se extiende por algunos círculos intelectuales la revalorización del mundo clásico y, por simple e incontestable inercia, la síntesis entre lo cristiano y lo clásico se produce desde un posicionamiento entre principal y complemento absolutamente opuesto al que se producía

más de un milenio antes. En este contexto, el interés por la tragedia se extendió rápidamente y la figura de Antígona recupera el protagonismo que le robó Argia, al restaurarse la obra de Sófocles como el canon a seguir en esta historia¹. Una vez que los artistas de la época decidieron hacer suya la figura de Antígona, esta, por necesidad, se cristianizó. Pioneros en esta materia fueron los dramaturgos franceses del siglo XVI y XVII, a los que podemos atribuir las bases de esa asimilación de Antígona al cristianismo. La tragedia *Antigone, ou la Pieté* que Robert Garnier publicó en torno a 1580 trae la semblanza entre Antígona y Cristo al mismo título de la obra, convirtiendo a la primera en una figura monopolizada por la devoción y la misericordia, una visión que reproducirán Jean Rotrou en su *Antigone* o Jean Racine en *La Thébäide, ou les Frères ennemis* del siglo siguiente. Si bien ya se dan en estas obras los primeros conatos de identificación poco velada entre ambas figuras, se introduce también otra de las pautas principales a la hora de asimilar a Antígona en la moral cristiana, que es su representación como defensora de una religiosidad profunda frente a la corrupción del culto y la espiritualidad que representaban para los artistas de entonces el Estado y Creonte.

Este fue el comienzo de tal identificación, pero la misma fue reproducida con ferviente ardor a partir de los procesos revolucionarios que sacudieron Europa y especialmente Francia a finales del siglo XVIII y durante buena parte del siglo XIX. Fue entonces cuando la plasticidad de la figura de Antígona demostró sus posibilidades y se contagió de los valores revolucionarios, uno más de los tantos estandartes que portaría durante los dos últimos siglos. Algunas de estas causas eran incompatibles con su cristianización, pero la transformación de Antígona según cánones cristianos es, a nuestros ojos, el fenómeno más interesante. Ya se preguntaba George Steiner (1987, p. 35) por “las repetidas insinuaciones (en De Quincey y en Kierkegaard son más que insinuaciones) de que Antígona ha de entenderse como una réplica de Cristo, como hija y mensajera de Dios antes de la revelación”, unas insinuaciones que camparían a lo largo y ancho del panorama literario y filosófico de los siglos XIX y XX.

Los filósofos alemanes de principios del siglo XIX sentían una inclinación especial por la heroína griega y la homologaban sin tapujos con el bien supremo. Lo hizo Friedrich Hölderlin en su traducción y reinterpretación de la tragedia al alemán, quedando Antígona etiquetada como una *antitheos*,

¹ Para tener una visión general pero rica en manifestaciones concretas del fenómeno que supone Antígona en la literatura, *vid.* Bañuls y Crespo (2008).

porque representa un sentimiento de religiosidad pura frente al estatismo de Creonte (Hualde y Sanz, 2008, p. 133), cuya rehabilitación pública por parte de Hegel no podemos olvidar de aquí en adelante. También Friedrich Schlegel la relacionaría con la divinidad y el bien puro. Pero más llamativa es la afirmación que hacía G. W. H. Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* cuando hablaba de “la celeste Antígona, la más augusta² figura que jamás pisara la tierra” (1995, p. 93). El británico Thomas de Quincey (2015) la llamo “Holy heathen, daughter of God, before God was known (...), idolatrous, yet Christian Lady” en su comentario a la obra en 1846 y Percy Shelley se refirió a ella como “a godlike victim” en una carta de 1821 (1840, p. 334).

No solo se la identificó con los valores cristianos o con la figura de Cristo, sino también con otras figuras emblemáticas de la tradición cristiana europea, como son Santa Teresa de Jesús, en la novela *Middlemarch* que la británica George Eliot publicó en 1874; o Juana de Arco, en diversos trabajos de Pierre-Simon Ballanche, Charles Peguy, Henri Pattin o Paul de Saint-Victor (Bañuls y Crespo, 2008, p. 275).

Si bien durante el siglo XX la intensidad de su “cristianización” no fue tanta como en el anterior, ésta persistió en muchos círculos a pesar de que la figura de Antígona fuera afiliada a diversas causas, tales como el feminismo, el pacifismo, el patriotismo, la revolución, la descolonización, etc. Hubo atribuciones plenamente explícitas, como las de Marguerite Yourcenar, que en su poema en prosa *Feux* de 1936 desarrolla un paralelismo constante entre Antígona y Cristo. Las hubo más moderadas o implícitas, como la Antígona que va a tomar los hábitos en la tragedia *Edipo* de André Gide de 1930, la mártir asociada a la causa portuguesa que propone Júlio Dantas en su tragedia de 1946 o la defensora de la ley de Dios que presenta Charles Maurras en la *Antigone Vierge-mère de l'ordre* de 1948. Walter Hasenclever llegó a poner en labios de su hermana Ismene en 1917 el grito de “¡Tebanos! ¡Antígona ha muerto! ¡Acudid a su tumba. ¡Ella murió por vosotros!” (1918, p. 89), tan identificable con la tradición cristiana.

También en lengua castellana tenemos algunos ejemplos. Autores de muy distintos contenidos ideológicos y culturales la presentan como un adalid de la moral cristiana o incluso como una mártir precristiana, como es el caso de Azorín, de Guillem Colom en su *Antígona, poema dramàtic* de 1935 o José María Pemán en la *Adaptación muy libre sobre la tragedia de Sófocles* que vio la luz en 1945. Miguel de Unamuno se atreve incluso a llamarla

² *Herrlichste* en el original.

“santa del paganismo helénico” en el prólogo de *La Tía Tula* (1995, p. 60), novela publicada en 1921.

Este eco no fue ajeno a la literatura sudamericana, como lo demuestran *La pasión de Antígona Pérez* de Luis Rafael Sánchez, que desde el título nos induce a la asimilación; o *La hojarasca* de Gabriel García Márquez, en la que el personaje “el Coronel” es una transmutación de Antígona a un contexto cercano al lector, cristiano. El autor argentino y afecto al justicialismo peronista Leopoldo Marechal transvalorizó igualmente a la heroína griega en una mártir cristiana en *Antígona Vélez*. Citamos, por último, el ensayo *La tumba de Antígona* que la española María Zambrano publicó en su exilio europeo, en el que Antígona parece elevarse hasta las alturas de la divinidad cristiana cuando, como el conjunto de la humanidad, “no encuentra lugar alguno ni entre los vivos ni entre los muertos; se le revela su soledad” (Zambrano, 1983, p. 28). Más allá incluso, se adopta una perspectiva plenamente cristiana para identificarla como una víctima redentora del género humano (Pino, 2005, p. 251).

Eran estos los últimos coletazos de la identificación entre ambos mitos en la literatura, y ya la obra de María Zambrano revela con su complejidad las difíciles perspectivas que esa idea podía tener en el futuro. La “descristianización” de Antígona estaba ya en pleno desarrollo, desde círculos como las vanguardias existencialistas: Bertolt Brecht y Jean Anouilh presentaban a mediados del siglo XX versiones de Antígona reducidas a una dimensión política donde el silencio de los dioses no significa ausencia, sino inexistencia; o los intelectuales españoles en el exilio tras la Guerra Civil Española (Bosch, 2010), cuya negación de la esperanza o del valor redentor del sacrificio avanzaban en ese sentido. Así, con el incesante cambio cultural y artístico que representan los últimos siglos y especialmente las últimas décadas, las interpretaciones de la *Antígona* de Sófocles se ven condicionadas por tantos paradigmas ideológicos propios del momento que su transmutación hacia valores cristianos cae en desuso.

Tras este necesario repaso al proceso que sufrió la figura de Antígona para aproximarla y asimilarla a la figura de Cristo desde el siglo XVI hasta bien entrado del siglo XX, podemos plantear las cuestiones en torno a este tema. Son dos las líneas fundamentales que trataremos de resolver en las siguientes páginas. Primero, esta identificación tan popular entre ambas narrativas míticas, ¿existió en la Antigüedad? ¿Se fundamenta en el pensamiento explícito o implícito de los autores cristianos de los primeros siglos? ¿O es, por el contrario, un fenómeno propio de la época en la que ya lo hemos situado y que no se fundamenta en ningún precedente? En segundo

lugar, ¿esta asimilación es plausible en términos filosóficos o de mitología comparada? Por supuesto, somos conscientes de que la enorme carga conceptual que arrastran estas preguntas supera a cualquier esfuerzo asequible, pues sería imposible presentar aquí la génesis y el desarrollo de conceptos como “ley natural”, “*logos/Verbo*” o “destino”, y sin embargo tendremos que aproximarnos a estas ideas con mayor o menor profundidad según sea el caso, pero con la suficiente claridad como para avanzar en el planteamiento de nuestros interrogantes.

2. ¿Está el origen de la identificación Antígona-Cristo en la Antigüedad?

Al preguntarnos por el origen de esta identificación entre Cristo y la Antígona que presenta Sófocles, nuestras miradas han de dirigirse a las fuentes de la Antigüedad, en busca de referencias explícitas o implícitas a la misma. En este punto, definir un ámbito temporal y espacial es una necesidad primordial que salvaremos estableciendo la transmisión textual y el idioma como guías. Ya hemos comentado más arriba que el principal motivo para que la obra de Sófocles quedara relegada al olvido fue que ocurrió lo propio con la lengua griega en la cristiandad occidental medieval. Y es que durante la Edad Media y hasta los siglos XVIII y XIX el conocimiento de la lengua griega es casi inexistente y el citar a autores clásicos griegos es una tradición prácticamente extinta (Piñero y Peláez, 1995, p. 28) por el abandono de la lengua griega en el mundo occidental (Rodríguez Adrados, 1999). Por esto, extenderemos las coordenadas de nuestro rastreo por el mundo clásico, desde la propia elaboración de *Antígona* a mediados del siglo V a. C. hasta los primeros cuatro o cinco siglos después de Cristo, época en la que queda definido gran parte del corpus doctrinal del cristianismo.

Comenzar este repaso cuatro siglos antes de la época histórica de Jesús de Nazaret no es un capricho, sino que nos ayuda a observar cómo desde los primeros momentos tras su creación, Antígona empieza a ser desvirtuada por reinterpretaciones narrativas muy alejadas de las pautas sofocleas. Ya Eurípides, en *Las Fenicias*, usa a Antígona como poco más que un recurso para que el Pedagogo desgrane el catálogo de guerreros y para que Edipo encuentre un eco cercano en sus lamentaciones. No conocemos la versión que el mismo Eurípides hizo de Antígona en una obra homónima, así que no sabemos los detalles de un tratamiento en profundidad del personaje. Si bien en esa época hubiera ya sido difícil evadirse de la estela de la obra de Sófocles, que gozó de una popularidad inmediata, no es descabellado

pensar que ya en este ámbito literario se diera continuidad a otro relato del mito de Antígona. Tampoco conocemos la tragedia *Antígona* escrita por Astimadante en la primera mitad del siglo IV a. C.

Durante los siguientes siglos se va a definir el contenido de la Antígona que va a llegar a los escritores cristianos, pues los mitógrafos griegos y latinos eliminarán progresivamente el contenido trágico de la historia, racionalizándolo en sus reproducciones teatrales o comentarios (Bañuls, 2008, p. 41). Apolodoro de Atenas en su *Biblioteca Mitológica* (III 78), la *Antología Palatina* (VII 306 y VIII 399), la *Biblioteca Histórica* (IV 65.9) de Diodoro Sículo, los fragmentos conservados de la *Antígona* de Lucio Accio, Pausanias en su *Descripción de Grecia* (IX 25.2), Filóstrato de Atenas en sus *Descripciones de Cuadros* (II 29), las *Fabulae* (72) de Higino o las *Tristias* (III 3.67 y ss.) de Ovidio son ejemplos de cómo se desarrolla la transformación de Antígona en estos siglos. Pero los dos artífices más relevantes de ese paso a segundo plano de la heroína que tan implantado hemos visto en las recepciones europeas de la obra hasta el siglo XIX son Lucio Anneo Séneca y Publio Papinio Estacio.

Antígona aparece en *Las Fenicias* de Séneca —obra fragmentaria— como un personaje secundario y casi instrumental para dar réplica a los lamentos de Edipo, sirviendo de contrapeso a su caracterización como pecador, ajeno a los dioses y con desprecio a la vida. Para esta obra, lo lógico es pensar que Séneca se basó en el *Edipo en Colono* de Sófocles en el primer cuadro —con una Antígona doliente y estoica— y en *Las Fenicias* de Eurípides en el segundo —cuando aparece apasionada y decidida—. Lo importante al traer a Séneca a colación es su inventada afinidad con el cristianismo. Durante la Antigüedad y la Edad Media se extendieron distintas leyendas, como la del cartulario secreto con San Pablo, que acercaban a Séneca al cristianismo, cuando no se lo convertía directamente en un criptocristiano. Que esto no sean más que invenciones no es un obstáculo para darnos cuenta de que gran parte de la popularidad del escritor hispano durante los siglos siguientes se debiera a esa traslación de la tragedia griega a coordenadas estoicas, más comprensibles para los cristianos de los primeros siglos. Algo similar ocurre en la *Tebaida* de Estacio, que en el siglo I d. C. nos relata, entre otros muchos episodios, el del asedio de Tebas y el enterramiento de Polinices y Eteocles. Esta sería la versión que más popular y duradera haría la interpretación de la leyenda que resta peso a Antígona a favor de Argia, condicionando la recepción del mito en la *romanitas* de los siguientes siglos y en la literatura cristiana. Hemos visto más arriba que esta versión marcó las reproducciones del mito hasta el siglo XVI y durante la Edad Media,

pero ahora nos interesa pensando en los primeros siglos de nuestra era. La cristianización forzada de Séneca y Estacio³ *a posteriori* es la condición previa a la cristianización de sus motivos literarios en la Edad Media.

Toda esta tradición literaria existe al margen de la literatura cristiana. Pero, cuando esta entre en juego, ¿servirán los puentes tendidos por el estoicismo para acercar la tragedia griega al dogma cristiano? ¿Los autores cristianos de la Antigüedad verán algún tipo de analogía entre Antígona y Cristo como lo hicieron filósofos y literatos de los siglos XIX y XX? Apenas puede hablarse de obras de la época de la Patrística que contengan referencias a Antígona, aunque sí están más presentes los comentarios sobre la tragedia griega. La tónica general parece ser la expresada por Taciano el Sirio, del siglo II, cuando en un epígrafe de su *Discurso contra los griegos* renuncia al legado de la tragedia y se dirige sin tapujos a sus defensores: “Todas esas inutilidades, se las cedemos” (Tatianus, *Ad Gr.* XXIV).

El único autor cristiano de estos primeros siglos que parece mencionar a Antígona es Clemente de Alejandría, que vivió entre los siglos I y II de nuestra era y que es venerado como Padre de la Iglesia en la fe ortodoxa. Su obra *Stromata* contiene apreciaciones sobre la mitología griega que nos pueden llevar a pensar en el respeto que este le profesaba, cuando por ejemplo encaja el episodio del asedio de Tebas como hecho real en una cronología relativa a los Juegos Olímpicos (Clem. Al., *Strom.* I 22.137.2). A pesar de que las ideas expresadas por Clemente sobre el martirio parecen bastante cercanas a lo que Sófocles plasmó en *Antígona*, hay una mención explícita del personaje que tiene un valor específico aquí. Usando citas de la literatura griega para intentar asimilar sus enseñanzas a la fe cristiana, Clemente afirma: “Y si alguno dijera más trágicamente no creer: «Porque no es Zeus quien me anunció estas cosas», que sepa que Dios mismo, por medio del Hijo, ha proclamado las Escrituras” (*Strom.* V 12.84), citando el verso 450 de la *Antígona* de Sófocles. Aquí el escepticismo de Antígona ante la intención de Creonte de suplantar las leyes divinas es usado fuera de contexto para atacar a aquellos griegos que no creen que Cristo sea portavoz y profeta de la divinidad. Clemente compara la firmeza de Antígona con la de los mártires cristianos, y Van Haehling considera que este paralelo no es meramente superficial, pues se subraya que tanto Antígona como los cristianos respetan el mandato divino como lo más importante (2005, p. 346)

³ Un ejemplo es como, más de un milenio después, en la *Divina Comedia* de Dante Alighieri (*Purgatorio*, XXII), Estacio confiesa haber sido bautizado en secreto antes de escribir la *Tebaida*.

Esta es, como decimos, la única referencia explícita a Antígona que hemos podido encontrar en la obra de los escritores cristianos de los primeros siglos de nuestra era. Se trata de una reflexión interesante y una aproximación curiosa de Antígona a la moral cristiana, pero no es ni de lejos una actitud que hayamos podido contrastar a lo largo del tiempo y el espacio, por lo que no podemos considerarla representativa del periodo. Tampoco podemos pensar que estas palabras en griego de un Padre de la Iglesia, al que no se le rinde culto en el cristianismo latino, hayan marcado la recepción cristianizada de Antígona más de un milenio después y durante siglos. Por lo tanto, podemos pensar que el origen de la identificación entre Antígona y Cristo no se remonta a los siglos en que convive el conocimiento del mundo clásico griego y el inicio de la literatura cristiana, sino que hemos de atribuírselo al rescate del mito durante los siglos XVI, XVII y XVIII y a su plena mutación de valores durante los siglos XIX y XX, que ya hemos comentado más arriba.

3. Las relaciones entre la mitología griega y la doctrina cristiana: alegorismo.

Una vez tratada esta cuestión filológica, pasaremos a plantearnos las posibilidades mitológicas y filosóficas de tal comparación e identificación entre mitos. Pero antes de abordar el contenido de la misma, debemos tener en cuenta las estrategias de relación que se establecieron entre dos conjuntos míticos tan complejos y entrelazados como fueron la mitología griega y la doctrina cristiana en sus primeros siglos de existencia. La corriente intelectual interpretativa que más éxito tuvo en este sentido fue sin duda la de la interpretación alegórica o evemerista, bautizada así por ser Evemero de Mesene su más reconocido artífice. Este inauguró, o al menos consolidó, una tendencia que se extiende por el mundo grecolatino desde el siglo IV a. C. hasta bien entrada la nueva era, pues su influencia aún es rastreable con bastante fuerza en las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, redactadas ya en el siglo VII d. C.

En el alegorismo se usa el *logos*, noción cargada por los presocráticos de un contenido moralizante universal (Piñero y Peláez, 1995, p. 322) y revitalizada hacia el cambio de era por estoicos y neoplatónicos, para enfrentarse a los relatos mitológicos y despojarlos de sus envolturas. Esta herramienta tenía un potencial enorme en la literatura patrística, tanto para desmontar los mitos paganos como para acercarlos a los judeocristianos mediante la aproximación a sus ideas básicas. Y es que ya en esa época muchos mitógrafos de distintos lados del espectro religioso entendían el mito como un

lenguaje cifrado que protege un “saber profundo” al que solo se podrá acceder mediante la interpretación (García Gual, 2004, p. 170) e incluso usaron las posibilidades del lenguaje mítico para dar a sus doctrinas un formato similar al de los mitos, como es el caso de los gnósticos.

Diversos autores helenísticos repitieron críticas pseudo-racionales a los mitos griegos para extraer estas significaciones ocultas antes de la irrupción del cristianismo. Fueron especialmente los estoicos quienes convirtieron este argumento en enlace serio entre lo cristiano y lo pagano, por lo que se da la irónica situación de que autores como Crisipo de Solos o Heráclito, en los siglos III a. C. y I d. C. respectivamente, consiguieran prolongar en el tiempo la pervivencia de muchos mitos griegos mediante estos intentos de destrucción. Esto se debe a que el significado de los mitos queda más fácilmente patente en la mentalidad colectiva si son privados de sus características formales.

Es cierto que el alegorismo fue un arma de doble filo, pues algunos autores cristianos y judíos lo usaron para analizar su propia tradición mítica, como es el caso de la mirada que Filón de Alejandría lanza al Antiguo Testamento en el siglo I d. C. o de algunos escritos de Orígenes. Estos conatos de aceptación por parte del cristianismo de la idea de Elio Teón de que un mito es un relato falso que describe algo cierto (Elíade, 1991) podían volverse fácilmente en contra de la doctrina cristiana. Por esto ya desde el siglo II d. C. los cristianos se vieron obligados a defender la historicidad de Jesús de Nazaret ante las acusaciones de paganos, gnósticos y sectas como los docetistas. El hecho de que los documentos más antiguos sobre Jesús —los escritos de Pablo de Tarso y los *Evangelios*—, tengan una carga mítica tan importante ha llevado a los estudiosos de entonces y a los de ahora hasta múltiples posiciones que se mueven entre dos extremos: a) bien que el mito ha sido construido a partir de lo histórico, añadiendo milagros y acciones divinas a un personaje real; b) o bien que la figura histórica ha sido construida para dar una forma palpable al mito.

Tenemos entonces una situación hermenéutica del todo compleja, en la que el choque por un lado de tradiciones mitológicas y por otro de métodos de interpretación, da lugar a situaciones tanto de creación como de destrucción de expresiones culturales. Hemos visto que a lo que conducían estas herramientas intelectuales era a una doble pérdida de valor de los mitos: formal y religioso (Elíade, 1991, p. 67). Y sin embargo, el alegorismo es posiblemente una de las herramientas que más acercaría los relatos de Antígona y Cristo, pues permite diferenciar las vertientes formal y de contenido de ambos, y por lo tanto es una pieza fundamental a la hora de articular la argumentación de los siguientes apartados.

4. Análisis de las nociones filosóficas y morales de ambos mitos.

4.1. Qué Antígona y qué Cristo.

Es una necesidad metodológica definir de qué Antígona y de qué Cristo vamos a servirnos para este análisis, necesidad adelantada por el esbozo de evolución que hemos hecho más arriba de la figura de Antígona. En el caso de Antígona, la respuesta es sencilla, pues nos ceñiremos a la versión que da Sófocles en su tragedia homónima. Más complicado es el otro elemento de la ecuación.

Dos milenios nos separan de la controvertida figura de Jesús de Nazaret, cuya elaboración mitológica nos lega como resultado a Cristo. La vertiente religiosa de este personaje es el mensaje básico sobre el que se ha practicado una constante revisión, que ha sido traducido a los valores de cada época mediante una profusa literatura teológica. Esta ha mantenido al cristianismo como uno de los principales *corpus* doctrinales del mundo contemporáneo. No compete a este trabajo el esfuerzo de intentar abarcar la evolución del contenido teológico de la figura de Cristo a lo largo de estos dos milenios, lo que constituye el objeto de estudio de la Cristología. Para realizar nuestro análisis de fondo de la carga mítica que arrastra esta narrativa moral y religiosa hemos de ceñirnos al Cristo que nos presentan los Evangelios y los demás escritos neotestamentarios, que ya de por sí ofrecen versiones diversas y con muy ricos matices, en relación tanto al *Sitz im Leben* como a las necesidades espirituales a las que responde su elaboración (Bultmann, 2000, p. 429). Podemos sintetizar los aspectos míticos de la figura de Jesús según la propuesta de Bultmann (1988), que enumera rasgos tales como la ausencia de pecado, la conciencia de deidad, los poderes y conocimientos sobrenaturales o la cuestión soteriológica, que discutiremos adecuadamente más adelante. Además, no nos interesan aquí especialmente los relatos sobre episodios como la Concepción, el Bautismo o los Milagros, sino que nos vamos a centrar en la Pasión, con sus causas, consecuencias y enseñanzas derivadas (principalmente en Mt 26-27; Mc 14-15; Lc 22-23; Jn 13-19).

Cabe señalar que no entra en este trabajo la labor de indagar sobre una versión estrictamente histórica de Cristo, de la misma manera que no nos interesa la existencia real de Edipo, Creonte o Antígona. Los dos personajes centrales de este trabajo nos conciernen tan solo como productos culturales.

4.2. Choque entre ley común y ley particular.

Empecemos por esa dicotomía de esferas de poder entre las que se debatieron Cristo y Antígona y que son “ley social” y la “natural”. Hay otras muchas maneras de denominarlas. Aristóteles establecía como categorías la *ley particular* “que ha sido definida por cada pueblo en relación consigo mismo” y la *ley común*, para cuya explicación nos dice que “lo muestra la *Antígona* de Sófocles, cuando dice que es de justicia, aunque esté prohibido, enterrar a Polinices, porque ello es justo por naturaleza” (Arist., *Rh.* I 1373b). Se les dé el nombre que se les dé, las dos dinámicas de justicia en las que se movían estos personajes son el foco de las tensiones que explica la tragedia y el sacrificio.

Cuando Antígona espeta a Creonte “¿Quién sabe si allá abajo estas cosas son las piadosas?” (Soph., *Ant.* 521) desafía su poder legal. La condena al cadáver de Polinices a yacer insepulto no nos puede extrañar en los tiempos de Sófocles, a la luz de lo que nos dicen autores como Jenofonte (Xen., *Hell.* I 7.22) o Platón, que afirma que al impenitente que provoque la destrucción por ganancias, “deben arrojarlo insepulto más allá de la frontera. Si algún libre colaborare a sepultarlo, sea posible al que lo desee llevarlo a juicio por impiedad” (Pl., *Leg.* 909c). Con esto, no solo parece que el derecho consuetudinario ateniense condena al destierro por delitos similares a los que atribuye Creonte a Polinices (Soph., *Ant.* 199-206), sino que además estaba previsto el castigo para los que actuasen como lo hizo Antígona.

Sabiendo entonces que la ley particular o social no estaba de parte de Antígona, podemos afirmar que su enfrentamiento y su desobediencia son tan conscientes como los de Cristo, cuyo reconocimiento de las dos esferas de poder queda patente a partir de uno de los pasajes más reproducidos a la hora de interpretar el episodio de la Pasión: “Pues dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (Mt 22.21; Mc 12.17; Lc 20.25). Y es que también Cristo se vio enfrentado a la ley particular, que en su caso representaban dos tradiciones jurídicas distintas: la judía y la romana. Los primeros los condenaron por el desafío al poder institucional de los sacerdotes, escribiendo en el letrero de su cruz “el rey de los judíos” (Mc 15.26) y riéndose de él al grito de “el Cristo, el rey de Israel” (Mc 15.32). Lucas, preocupado por amortiguar la culpa de los romanos en la condena de Cristo, añade que este recibe acusaciones de “alborotador del pueblo” (Lc 23.14) por parte de las autoridades judías. También los romanos encontraron motivos para condenarlo, tanto por su reticencia a rendir culto al emperador —lo que en los siglos siguientes será un motivo fundamental

para entender las persecuciones a los cristianos— como por su caracterización como agitador público. Son dos las leyes particulares en las que Cristo encuentra oposición, lo que no modifica sustancialmente el contenido del mito. Hay que leer con prudencia estos pasajes, pues Bultmann identifica los fragmentos en los que Poncio Pilatos (Lc 23.4-14; 23.20-22) y Herodes (Lc 23.15) resaltan la inocencia de Jesús son un motivo apologético contra los judíos, presente en Lucas (2000, p. 342).

Tenemos pues las bases para un choque entre la ley particular y la ley común, que Cristo y Antígona resuelven con lo que podría llamarse “desobediencia”, por diferenciarlo de la *hýbris* o “transgresión” que se da al quebrantar las leyes naturales, divinas o comunes. La ley particular, desde su estrado, grita en boca de Creonte “No existe ya” (Soph., *Ant.* 567), en referencia a una Antígona que presencia la escena de su condena, algo similar a lo que los paganos decían a los cristianos con la ley en la mano unos siglos después: “No se os permite existir” (Tert., *Apol.* IV 4). El choque de las dos dimensiones se ve perfectamente en la frase “Con mi piedad he adquirido fama de impía” (Soph., *Ant.* 924).

Pero más que la respuesta de la ley particular, nos interesa la respuesta de Antígona y Cristo desde esa ley común (*κοινόν*). Cristo, que afirma que su Reino “no es de este mundo” (Jn 18.36) entrega su cuerpo a un poder en el que no ve validez, de la misma manera que Antígona acepta una sentencia de muerte a la que en ningún momento se niega o pretende esquivar. Considera que ese dictamen funciona en unas coordenadas físicas e históricas, pero no pueden interferir con el orden natural del mundo, como ya ocurriera con el decreto sobre el cadáver de Polinices. No en vano, Antígona quiere hacernos esto explícito cuando, en sus últimos minutos, se pregunta “por qué clase de leyes” (Soph., *Ant.* 847) se dirigía hacia la muerte.

A pesar de que la Antígona de Esquilo en *Los Siete contra Tebas*, un cuarto de siglo más antigua que la obra de Sófocles, ya se negara a obedecer a Creonte al decir sobre el cadáver de Polinices que “aún no han dictado sobre él su sentencia los dioses” (Aesch., *Sept.* 1047), estudiosos de la obra como Steiner afirman que el nivel al que se eleva esta provocación en la obra de Sófocles no responde a ninguna tradición anterior (1987, p. 217). Englobar la actuación de Antígona en el marco de una ética categórica como hace Steiner facilita un acercamiento bastante interesante con el episodio de la Pasión de Cristo. Esta aproximación puede verse aún con más claridad en sus temas fundamentales si renunciamos a enmarcar la actuación en un paradigma socrático, pues si bien en las formas parece referirnos a una categoría kantiana, el contenido de la muerte de Sócrates o de las enseñanzas

de su discípulo Platón invierten totalmente la lealtad entre la ley particular y la ley común que esgrimen Antígona y Cristo. “¿Acaso eres tan sabio que te pasa inadvertido que la patria merece más honor que la madre, que el padre y que todos los antepasados?” (Pl., *Cri.* 51a).

De ese modo, en el tema de la interiorización de una ley común frente a una ley particular podemos ver patrones comunes en los mitos de Cristo y Antígona. Ambos parecen ser conscientes de que su existencia entra en un plano ajeno al poder de Creonte, Poncio Pilatos o los sacerdotes judíos, pues estos aunque lo deseen no pueden hacer algo más trascendente que darles muerte una vez les han apresado (Soph., *Ant.* 497). Esta dicotomía es el origen del conflicto en ambas narrativas, el *casus belli* de sus respectivos trayectos hacia la muerte y un punto de conexión entre estas dos caracterizaciones de la desobediencia piadosa.

4.3. El martirio, en su dimensión personal y soteriológica.

Pasemos al tema del martirio, uno de los motivos principales en la Pasión de Cristo y una de las atribuciones más frecuentemente imputadas a la muerte de Antígona. La apoteosis del héroe que acepta la muerte como parte de su destino está muy presente en la tradición griega, como es el caso de Hércules o Aquiles, pero no en el Antiguo Testamento. Según Hengel (1980), esta idea aparece solo en el judaísmo más helenizado, como es el caso del *Libro de Daniel* (11.33; 12.2), donde esa noción del martirio aparece solo ligada a la esperanza en la Resurrección y la Redención, un planteamiento más cercano al cristianismo que al judaísmo. El martirio, en su dimensión personal y terrenal, ha sido caracterizado tradicionalmente con distintos valores, como pueden ser el confesar, el perdonar o el soportar el dolor. Por un lado, Antígona exclama “Digo que lo he hecho y no lo niego” (Soph., *Ant.* 439) y recrimina a los demás que el temor les tenga paralizada la lengua (Soph., *Ant.* 504-505). Igualmente, la aceptación del martirio por parte de Cristo representa un papel fundamental en la construcción del mito, más aún si tenemos en cuenta el ambiente en el que se redactan los Evangelios. Por ejemplo, la noción de la confesión y el reconocimiento es vital cuando se confecciona el Evangelio de Marcos, tras la persecución en territorio judío durante la Gran Revuelta Judía en época de los emperadores Flavios, y aún más con el paso del tiempo, cuando con la mayor virulencia de las persecuciones contra los cristianos desde el estado romano, la delación y el secretismo sean las marcas cotidianas de la vida de los cristianos. Muchos siglos después y en un contexto eclesiológico totalmente distinto,

Isidoro de Sevilla, muy lejano en el tiempo a las persecuciones contra los cristianos, seguía identificando el origen de la palabra “mártir” con el hecho de sufrir “padecimientos por dar testimonio de Cristo” y luchar hasta la muerte por defender la verdad (Isid., *Etym.* VII 11.5).

La aceptación y la confesión son acciones pasivas y reactivas, pero si entramos a valorar la “elección” penetramos en las profundidades de esta faceta personal del martirio. Antígona es la principal impulsora de su destino (Kerényi, 1981, p. 301), y orgullosamente dice a Ismene: “Sé tú como te parezca. Yo le enterraré. Hermoso será morir haciéndolo. Yaceré con él al que amo y me ama, tras cometer un piadoso crimen” (Soph., *Ant.* 71 y ss.). En el caso de Cristo nos parece, sin embargo, que esa noción de la elección está más bien supeditada al plan de Dios, que funciona en unas coordenadas literarias y morales muy distintas a las del destino de Antígona. Y es que Cristo es una víctima propiciatoria, destinada al sacrificio y al martirio, desde el momento en que es concebido, en el marco del plan de su Padre (1 Jn 2.2, Jn 3.17). Tampoco podemos ver una compatibilidad en el papel que el dolor juega en ambos mitos, precisamente por lo que acabamos de comentar: Cristo está encumbrado por encima de lo humano por su papel fundamental en el plan de Dios, decidido de antemano, mientras que Antígona asciende al Olimpo del heroísmo a partir, primero, de la elección de su destino, y por su aceptación del dolor, después. La importancia del *pathos* en la tragedia sofoclea no puede ser nunca olvidada, y es que es en la última aparición de Antígona en la tragedia (Soph., *Ant.* 800-941) cuando el dolor hace ceder a su naturaleza humana frente a esa disposición “más que humana” de la heroína mítica (Lasso de la Vega, 1970, p. 48). Es la culminación de la obra: la tragedia de Sófocles está libre de razonamientos que distorsionen los efectos emocionales (Murray, 1917, p. 239), al contrario de lo que ocurriría en Esquilo, de un corte más racional.

En la dimensión soteriológica del martirio, las posiciones están mucho más claras. Cristo fue conducido “como oveja al matadero” (Hch 8.32) con un propósito muy claro: “quitar los pecados de muchos” (Hec 9.28) y “salvar lo que había perecido” (Lc 9.10). Cristo es llamado *sotér* 16 veces en los textos neotestamentarios (Piñero y Peláez, 1995, p. 318) y, mediante las palabras “Queda terminado” que Jn pone en su boca antes de expirar (Jn 19.30), inaugura el mundo definitivo al dar por terminada la Creación (Mateos y Barreto, 1982, p. 823). Esta faceta soteriológica viene interrelacionada con el acusado componente sacrificial y expiatorio con el que se presenta el relato de la Pasión, especialmente en Jn. El que Cristo tuviera conciencia de su papel como Mesías es algo que se define tanto en torno a

su propia opinión como a la de lo que lo rodean (Brown, 2005, pp. 272-280), pero no podemos descartar ni siquiera para el Jesús histórico —un judío del siglo I d. C.— la aceptación plena de la idea de que la tarea mesiánica debía realizarse a través de la muerte y el sacrificio (Borg y Wright, 2009, p. 97). Es a través de su muerte expiatoria que se consume el acto de amor extremo hacia la humanidad —siempre siguiendo el relato de Jn— que lo hacen trascender precisamente de los límites de su humanidad (Mateos y Barreto, 1982, p. 824).

Por supuesto, la muerte de Antígona no arrastra ninguna promesa de salvación ni ninguna proyección, pues es tan solo una consecuencia de una acción, y nunca una causa propiciatoria. En el sacrificio de Antígona existen, además, unos matices de honor y orgullo impensables en el mito cristiano. No estamos hablando solo del sentimiento de victoria trascendental que aparece en la literatura martirial cristiana (Prudent., *Perist.* V 541), sino de la conciencia de que no sufrirá nada tan grave que no le permita “morir con honor” (Soph., *Ant.* 96), palabras similares a las que décadas antes puso Esquilo en la boca de Eteócles (Aesch., *Sept.* 683-685). En este desapego de Antígona hacia la vida hay algo aristocrático (Burckhardt, 1964, vol. II, p. 521). Ella, que le recrimina a su hermana “Tú has elegido vivir, y yo morir” (Soph., *Ant.* 555), asegura su propia ruina a cambio de trascender la conciencia humana, de llegar a una autorrealización (Steiner, 1987, pp. 40 y ss.) que influya decisivamente en el devenir de su entorno —para algunos, esto implicaría conseguir la fama inmortal (Gil, 1962, p. 169)—. Así, la tendencia de Antígona a la trascendencia no tiene tintes soteriológicos ni está predestinada por un plan superior —como es el caso de Cristo—, sino que es una elección consciente, tomada ante un conflicto irresoluble con unos dioses marmóreos que la miran indiferentes. Es un fenómeno plenamente griego, sin connotaciones redentoras y que no funciona en las categorías trascendentales del mito de Cristo, sino en unas morales mucho más históricas y terrenales.

4.4. Mesianismo.

El tema de lo soteriológico está ligado estrechamente con el de la identificación del mártir con una realidad social o moral más amplia que él mismo. Estamos entrando en la idea del mesianismo, a partir de la trascendencia de la que hablábamos antes. En la tradición hebrea, el Mesías es el ungido en óleo que viene a gobernar la transición hacia el Reino de Dios. El carácter mesiánico de Cristo está fuera de toda duda, y ya se encargaba de prego-

narlo él mismo cuando le dijo “Yo soy” a Caifás (Mc 14.62) y repitió la contestación en el juicio del Sanedrín (Mc 14.53-65). Es difícil determinar qué concepciones hay detrás de tales preguntas y respuestas (Brown, 2005, p. 572) o qué diferencias podría percibir un judío de la época entre la proclamación de un Mesías y su categorización como ser divino (Puente Ojea, 2000, pp. 21-22). Sin embargo, esta concepción mesiánica está presente en los evangelios sinópticos a través de motivos dogmáticos en torno a la figura de Cristo que le confiere un carácter cultural, y que aparecen con más intensidad en los relatos sobre la última cena (Bultmann, 2000, p. 344). El impulso universalista que se apreciaría ya en los sinópticos —especialmente en Mc— sería desarrollado y potenciado por Pablo de Tarso (Piñero y Peláez, 1995, pp. 314-315). En una fase más avanzada, al adaptarse al cosmopolitismo propio de las “religiones de misión” que afloran en el Imperio Romano en la Antigüedad Tardía, se establecería la interpretación más extendida del mito, especialmente a partir del Concilio de Nicea: la del Mesías de naturaleza y atributos divinos.

Por supuesto, en este punto es fácil darnos cuenta de que tales consideraciones no son extensibles a Antígona de una manera siquiera implícita, pero nos ayudará a entender mejor la relación entre ambas figuras el bucear en su relación con el conjunto humano, con el *koinon*. Cristo proclama que “Mi casa será llamada para todos los pueblos casa de oración” (Mc 11.17, que cita a Is 56.7) para reaccionar contra la compartimentación del Templo de Jerusalén en época de Herodes (Borj y Crossan, 2007, p. 72). La amplitud del concepto fraternal en Cristo se ve en la propia intrascendencia de su identidad, como puede verse en la constante sustitución que en sus declaraciones hace del “yo” por la expresión “el Hijo del Hombre” (Perrot, 1982, p. 200). El logos en constante metamorfosis que imbuía a todas las personalidades realiza, con el advenimiento del cristianismo, una metamorfosis hacia la personalidad única de Cristo (Steiner, 1984, p. 158), culminación y representación de la humanidad. Sería una interpretación plenamente semítica del logos la que se alcanza en Jn, en tanto que al existir antes de la Creación, tiene una vocación de “proyecto” del designio de Dios para crear y de “palabra” en cuanto a formulación y ejecución de ese mismo proyecto (Mateos y Barreto, 1982, pp. 67-72).

La relación individualidad-colectividad de Antígona tiene matices muy distintos. Su declaración cívica de que “nunca (...) hubiera tomado sobre mí esta tarea en contra de la voluntad de los ciudadanos” (Soph., *Ant.* 905-908) no empaña la auténtica dimensión de su identificación e identidad colectiva principal: la familia. El lapidario “Mi persona no está hecha para

compartir el odio, sino el amor” (Soph., *Ant.* 523) no es una declaración universal protocristiana, sino un mensaje de lealtad familiar (Alsina, 1971, p. 55). Esta piedad restringida al grupo familiar poco tiene que ver con la *caritas* cristiana.

Es cierto que puede verse un punto en común entre ambas figuras en sus declaraciones de perdón y confraternización con sus “enemigos”: “Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen” (Lc 23.24) y “Pero si son estos los que están errados, ¡que no padezcan sufrimientos peores que los que ellos me infligen injustamente a mí!” (Soph., *Ant.* 927-929). Comparten una noción de amor trascendente (Pokorný, 1997: 141) que está relacionada con esa *ley común* en la que ambos se ven imbuidos y que confirma su rechazo por parte de la *ley particular*. Esta proyección del amor tiene mucho que ver con la caracterización familiar de ambas figuras: Cristo es un personaje biológicamente desnaturalizado en los Evangelios, con la única referencia aceptada de su madre (Crossan, 1994, p. 348), todo lo contrario que Antígona. Esto nos podría adentrar en la cuestión de por qué el mito de Antígona se concreta en la figura de una mujer, lo que a estas alturas nos parecería relacionado sin duda con su lealtad a los valores familiares, siguiendo la caracterización clásica de la mujer griega (Plácido Suárez, 2000, p. 51).

Llegados a este punto, comprendiendo lo distintos que son los públicos a los que se dirigen el amor y la piedad de ambas figuras míticas, entenderemos de manera inequívoca que la faceta escatológica del mensaje de Cristo no puede estar presente en el de Antígona. En la tradición neotestamentaria, el bautismo que ofrece Juan a los que confesaban sus pecados previamente (Mc 1.5) es una concesión de perdón a cambio del arrepentimiento, en torno a la idea de salvación ante el Juicio de Dios (Meier, 1999, vol. II/1, p. 153). En el caso de Cristo, la cuestión es distinta, pues es concebido como la fuente del perdón de los pecados, con numerosos pasajes en torno a esta idea (Mc 2.1-2; Mt 1.21; 26.28; Lc 7.36-49; 24.46-47; Jn 1.29). Si bien todos los dichos de Jesús en la cruz —especialmente en Lc— tienen un sentido universal (Tuya, 2010, vol. V, p. 1232), se habla en estos y otros pasajes más de su capacidad de perdonar que de sus criterios para hacerlo, y quizás haya que relacionar esta cuestión con los límites de la comunidad que parecen establecerse cuando Cristo exhorta al amor y al compromiso hacia su figura (Jn 15.9-10) (Mateos y Barreto, 1982, p. 661). Por resumir la cuestión, independientemente de los criterios para la asignación del perdón en Cristo o de las diferencias con Juan el Bautista sobre la concepción del arrepentimiento como condición previa al perdón, existe en ambas figuras

la idea de la sumisión y el compromiso con Dios y su código moral como vía para la salvación.

Antígona, en cambio, no pide arrepentimiento a nadie. De hecho, cuando Ismene niega que quiera participar en el enterramiento de Polinices, Antígona no la deja retractarse de esa impiedad (Soph., *Ant.* 69-77 y 536-539). Antígona exige compromiso familiar, sin más promesa que la acción autorrealizadora; cuando Juan el Bautista exige arrepentimiento y Cristo exige amor, lo hacen bajo la promesa de la venida del Reino de Dios. Es una manifestación clara de que ambos mitos son exponentes de tradiciones muy distintas, pues la comprensión griega ve en el destino un poder inmanente divino con respecto al cual todos los asuntos humanos son vanos (Bultmann, 1970). Ante esa concepción, el simple hecho de que la divinidad se preocupe de llevar su reino a los mortales significaría verla demasiado implicada en los asuntos mundanos. Cuando Antígona desciende al Hades viva y por su propia voluntad (Soph., *Ant.* 823), los dioses están ausentes y lo ilógico sería que alguien esperara su intervención.

Quizás el único punto de conexión que podamos encontrar entre el tratamiento de la trascendencia en ambas narrativas míticas sea, como viene siendo habitual, el neoplatonismo. La explicación neoplatónica de la relación entre el individuo y el mundo⁴ es plenamente identificable con el amor a la Creación de Dios en el cristianismo. Es igualmente fácil ver en estas enseñanzas una propuesta para fundir lo personal y lo individual en el todo homogéneo del mundo, una actitud que parece clara en la tragedia griega y, especialmente, en la sofoclea. La actitud de observación y regocijo ante el hecho de la existencia del mundo es algo patente en el lamento de Antígona en la escena de su desaparición (Soph., *Ant.* 807-809 y 841-849), pero tenemos también aquí una diferencia que no podemos pasar por alto. Antígona no abandona, en última instancia, su idiosincrasia ni sus parentescos, remitiéndose en esa misma escena constantemente a su familia y a su estirpe, por lo que la abolición del principio de individuación no se consigue mediante la fe —como en el cristianismo— sino mediante una acción piadosa, tan heroica y monumental en lo personal como intrascendente para el colectivo. En el caso de Cristo, es todo lo contrario. Su dimensión personal y su sacrificio terrenal son la plataforma para realizar su dimensión mesiánica y soteriológica.

⁴ Véase, por ejemplo, Plot., *Enead.* V 1.2.14-24, citado en Steiner (1984, pp. 170-171).

4.5. Culpa y expiación.

Una última cuestión que debemos abordar en esta deconstrucción comparativa de los relatos míticos es el peso que la culpa y su expiación tienen en ambas figuras. Esta cuestión surge de una problemática muy concreta: si bien no es fácil ver en la religión griega ninguna noción similar al “pecado original” judeocristiano, sí nos encontramos frente al caso de los Labdácidas, la familia de Antígona, que transmiten sus desgracias a sus hijos y a toda su estirpe. De igual manera que Antígona se identificaba colectivamente con su familia y Cristo se identificaba con un colectivo universal, así Antígona es receptora de la *hýbris* de su familia y Cristo es receptor del pecado de toda la humanidad.

El Cristo receptor es el encargado de la expiación de este pecado original, razón por la que su “muerte sustitutiva” fue interpretada en el cristianismo grecorromano como una expresión de la importancia y trascendencia de Jesús. Pokorný (1997, p. 135) hace esta situación extensible a Antígona, cuya muerte es sustitutiva a menor escala: directamente por su hermano e indirectamente por toda su familia. El mismo defiende que esa relación de la esperanza humana con acontecimientos de sacrificio que tan presente está en la tradición judeocristiana, no es ajena a la tragedia griega. Sin embargo, no nos parece un planteamiento acertado, ya que esa noción de la “expiación sustitutiva” está estrechamente ligada a la imagen de Dios como Juez, relegando sus atributos paternos a un segundo plano. Esto está muy alejado de la tradición mitológica clásica, en la que los dioses no son jueces ejemplares, sino más bien personajes de un gran poder y una mentalidad arbitraria, que priman los afectos personales por encima de la justicia.

La maldición que pesa sobre los Labdácidas no es en modo alguno una categoría moral, sino, como ya pasaba cuando hablábamos del sacrificio de Antígona, la consecuencia de una acción concreta interpretada por la divinidad como *hýbris*. Burckhardt tachaba de “error del peor gusto” (1964, vol. III, p. 99) el atribuir la causa del desenlace trágico a la noción de “culpa” tal y como esta se entiende en el marco de la moral cristiana. Por lo tanto, podemos decir que la posible caracterización paralela de Antígona y Cristo como figuras expiatorias de la colectividad con la que se identifican es una consecuencia de la extensión de la óptica cristiana a las interpretaciones del mito de Antígona, pues en este la maldición no se ejerce en las categorías trascendentes de la moralidad, sino en las terrenales de la acción. Dios actúa como imperativo moral que juzga y Dioniso como fuerza arbitraria que condena.

5. La relación con lo divino.

5.1. En el caso de Antígona.

En la base de todas estas cuestiones anteriores subyace, con particular fuerza, la cuestión de la relación entre el sujeto y la divinidad, que es el tamiz por el que pasan todas las nociones ya comentadas.

Durante toda la *Antígona* de Sófocles el desarrollo de la obra se mantiene, a un nivel explícito, a bastante distancia de los dioses. Destacan en este campo las intervenciones de los ancianos, por su naturaleza literaria y musical, que van invocando a los dioses en sus coros. Por supuesto, Tiresias, el adivino, fundamenta su discurso la observancia divina. También Creonte se remite muy a menudo a Zeus, pero establece con lo divino una relación muy particular, ya que desde su posición de gobernante de los asuntos seculares va reforzando paulatinamente un escepticismo rabioso. Su despecho por la oposición que le demuestran unos dioses a los que salvó en la batalla —en tanto que salvó a la ciudad— está justificado por el suicidio de su hijo Hemón defendiendo a la impía y el de su mujer Eurídice ante un altar, lo que significaba que los dioses finalmente han valorado más el acto de prohibir el enterramiento de Polinices que todas las demás acciones del gobernante.

Pero la relación verdaderamente enigmática con los dioses es la de Antígona y, por extensión, la del conjunto de la obra. La joven tebana realiza una apología de la ley común en la que la única mención a Zeus (Soph., *Ant.* 449-459) se construye desde una lógica gramática negativa: “No fue Zeus (...)” (Soph., *Ant.* 449). Según Steiner (1984, p. 321), los valores a los que apela aquí Antígona son realmente seculares. La influencia divina se hace manifiesta de una forma más agobiante tan solo en el cuarto estásimo (Soph., *Ant.* 682 y ss.), cuando Antígona se dirige hacia la muerte y vemos en su vehemencia parte de desesperación humana y parte de excitación divina, puestas en una balanza manejada por el propio Dioniso. Centrándonos en el alegato de Antígona sobre la justicia, podemos llegar a pensar que la asociación de Antígona con la ley común que hemos comentado más arriba podría estar más alejada de los dioses de lo que *a priori* podríamos esperar.

La naturaleza de la relación de cercanía de Cristo con la divinidad a lo largo de los textos neotestamentarios es una cuestión dogmática con múltiples referencias explícitas e implícitas, por lo que nos remitimos principalmente al prólogo del Evangelio de Juan: “En el principio era ya el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios. Él estaba en el principio en Dios. Por él fueron hechas todas las cosas y sin él no se ha hecho cosa

alguna de cuantas han sido hechas.” (Jn 1.1-3) Sería inútil entrar en discusiones bizantinas sobre unas líneas cuya naturaleza quedó definida por la Iglesia en el Concilio de Nicea ante la duda de los arrianos: Cristo es una parte constituyente de la divinidad y participa de ella. La divinidad precede a la palabra y a la acción, pero la conjunción entre lo esencial y lo atemporal con la forma física coyuntural tiene algo de terreno y algo de trascendente. Sin duda no ocurre lo mismo al hablar de Antígona. Más allá de la capitalidad que las tragedias tenían en la forma de los griegos de relacionarse con sus *corpora* mitológicos y de su origen en festivales musicales religiosos, la figura de Antígona no solo no emana de la divinidad, sino que su relación con esta es muy ambigua.

5.2. En la tragedia sofoclea.

Vista esta importante diferencia de base, hemos de dedicar unas palabras a la relación del propio Sófocles con la divinidad, causa última y general para el papel que los dioses tienen en la tragedia tebana. Esta relación es muy complicada, y se basa principalmente en el *pathos*; el dolor es el efecto de la mirada divina sobre los personajes sofocleos. Lo trascendente es una sombra que se proyecta sobre la obra de Sófocles, y que en el caso de *Antígona* se insinúa en las advertencias del Corifeo a Creonte (417-425) y solo se manifiesta explícitamente y mediante su propia voluntad con los dos torbellinos de aire que dan primero a Antígona la oportunidad de sepultar a su hermano y que luego causan que la atrapen. Es una intervención corta pero muy relevante en la trama, pues si bien Antígona parece ignorar a la divinidad en un sentido profundo, a la divinidad no se le pasa por alto la virgen tebana. Cuando en otra tragedia sofoclea el gran guerrero Áyax se pregunta “¿Qué somos los mortales sino fantasmas o sombras fugaces?” (Soph., *Aj.* 125-126) ha llegado a pensar, como nosotros al observar el mundo de la tragedia sofoclea, que categorías como razón y justicia son entidades muy limitadas. La alteridad irracional —caracterizada en las civilizaciones antiguas como divinidad— es un principio rector omnipresente y que, por su ambigüedad a la hora de relacionarse con los protagonistas de las tragedias, se constituye como un elemento fatal. En el mundo de la tragedia griega, las herramientas racionales del orden y la justicia son incapaces de sistematizar o dominar esa alteridad que es la divinidad, que acecha a los mortales para burlarse de ellos y destruirlos a su antojo (Steiner, 1970, p. 13).

Los estudiosos suelen coincidir a la hora de caracterizar esta relación con lo divino en la obra de Sófocles de una manera bastante diferente a como

se presenta en los otros dos trágicos más reconocidos. Ese misterio inexpugnable que supone la voluntad divina en Sófocles no es tal en Esquilo, que presenta constantemente a los dioses como árbitros de la justicia divina con respecto a sus héroes y heroínas (Romilly, 2011, p. 100). Lo veríamos, por ejemplo, en la intervención favorable de Apolo y Atenea en el juicio a Orestes por el asesinato de su madre (Aesch., *Eum.*) o en la dilatada petición de ayuda que el coro de *Los Siete contra Tebas* realiza a las estatuas de los Olímpicos (Aesch., *Sept.* 78-180). También en Eurípides la situación es muy distinta, pues este permite que los dioses intervengan directamente en la acción. De los pocos fragmentos conocidos de la *Antígona* de Eurípides diversos estudiosos han deducido que es Dioniso el que anima a Antígona a enterrar a Polinices y profetiza el nacimiento de su hijo con Hemón, mientras que Heracles interviene negociando con Creonte una solución al conflicto (Zimmerman, 1993, p. 316), dejando claro que en la obra de Eurípides hay una responsabilidad directa y personal de los dioses sobre los acontecimientos, que todo encaja en un esquema casi racional. En palabras de Lasso de la Vega (1970, p. 69), Sófocles no es un teólogo como Esquilo ni un filósofo como Eurípides.

Queda claro, pues, que no hay conciencia del bien absoluto en la obra de Sófocles por la ambigua relación de la escena con los dioses, carentes de algún mecanismo de transmisión directa hacia Antígona, tal y como son los oráculos que plagan la mitología griega. Cristo y la tradición cristiana se mueven en unos conceptos de “bien” y “mal” que sí son absolutos, pero los dioses antropomórficos griegos se sitúan más allá del bien y del mal, en consonancia con la subjetividad humana. Mientras que narraciones que tienen una relación más explícita con lo divino —las obras de Esquilo y Eurípides o los Evangelios— plantean constantemente la pregunta sobre la responsabilidad divina en lo terrenal y dan siempre una respuesta, en el caso de Sófocles no se plantean tales cuestiones: no tiene un argumento racional, por lo que no hay respuestas que dar. En esa anti-racionalidad presocrática estriba el motivo de la carismática relación de sus héroes y heroínas con la divinidad. Aquí está lo fundamental de toda la cuestión sobre la identificación entre Antígona y Cristo. El Dios que plantea el Cristo evangélico es de un infinito amor y comprensión hacia la existencia humana, y eso es irreconciliable con el concepto de divinidad que hemos visto en la obra de Sófocles en general, y para la historia de Antígona en particular.

6. Reflexiones finales.

Es hora de recapitular. En la primera parte de nuestro trabajo nos propusimos analizar si existía en la tradición literaria de los primeros siglos del cristianismo algún tipo de concordancia entre los *corpora* mitológicos asociados a dos figuras tan interesantes como son la de Antígona y la de Cristo. Entendiendo en su contexto los métodos de transformación, creación y destrucción de narrativas míticas de la época, encontramos pocas o ninguna referencia a la existencia de tal identificación en la literatura patrística, sobre todo por: a) la mutación de la versión sofoclea del mito de Antígona a partir de autores como Estacio o Séneca; y b) la falta de interés de los autores cristianos de la época en la tragedia como forma artística o vehículo cultural.

En la segunda parte del trabajo pasamos a sintetizar la compatibilidad de ambas narrativas míticas en torno a unas nociones conceptuales seleccionadas por su carácter básico en estos mitos, aunque muy amplias y difíciles de abarcar. Empezamos analizando la cuestión del reconocimiento de una ley natural cuya legitimidad estuviera por encima de la ley social o particular de cada sociedad, circunstancia para la que encontrábamos en ambos personajes un substrato común: ambos obedecían a un concepto de ley trascendente e inherente a su propia comprensión del mundo, y ajena por lo tanto de las imposiciones “externas” que suponen jueces y reyes.

Pasamos después abordar la noción del martirio, elemento importante de la narrativa cristológica y atributo frecuentemente imputado a la virgen tebana. Aquí observamos una disposición absolutamente antagónica entre ambas figuras en el fondo de la cuestión: el martirio de Antígona aspira a una autorrealización personal sin repercusión alguna para el resto de la humanidad, mientras que el de Cristo supone el sacrificio en nombre de una enorme carga soteriológica que afecta a toda la humanidad. El proceso de aislamiento que supone la llegada de Cristo a la cruz es el síntoma de una relación con la divinidad basada en la supresión de las voluntades individuales y el reconocimiento de la existencia de un todo por encima de cualquier individuo (Lasso de la Vega, 1970, p. 67). Por extensión, cuando profundizamos en la cuestión del mesianismo, hallamos resultados similares a los del punto anterior: las referencias inmediatas de Antígona en su sacrificio son ella misma y su estirpe, pero nunca hay una identificación con el mundo en su conjunto —entendido como producto de una creación divina— ni con una comunidad humana más amplia, una noción que sí está presente en el relato evangélico y que el cristianismo desarrollará en

torno al concepto de *hagiopoliteia* —ciudadanía, constitución o régimen sacro, según se quiera traducir—. Dando una última vuelta de tuerca a esta línea argumental, vemos que en el desenlace de Antígona no juega ningún papel el peso de la culpa y que no existe noción alguna de expiación, todo lo contrario que en el episodio de la Pasión de Cristo, cuyo sacrificio tiene un carácter sustitutorio para expiar la culpa de toda la humanidad.

Llegados a este punto, nos parece haber llegado a la reflexión matizable y revisable de que existe una incompatibilidad en los planos conceptual y ético entre estas dos narrativas míticas que hemos analizado. Los parecidos que suscitaron la identificación y asimilación de estas dos figuras en los siglos XIX y XX se basan en las coincidencias formales de sus relatos canónicos, con puntos en común tales como el juicio por la autoridad temporal, la confesión y aceptación de la responsabilidad que se le atribuye y la condena a muerte. Los paralelismos formales llevan a una confusión que se resuelve al diagnosticar que existe un problema de base: si la concepción sobre la divinidad que hay en ambas narrativas míticas no es equiparable, entonces la relación del protagonista con la divinidad no será equiparable y se generará una contradicción en todas las nociones concretas asociadas a este principio que queremos estudiar. Las coincidencias circunstanciales y los parecidos superficiales pueden maquillar esta incompatibilidad, pero no destruirla, pues eso requeriría de una acción de cimentación, no de cosmética.

Bibliografía

- AA. VV., *Sagrada Biblia*, Edición de José Miguel Petisco y Félix Torres Amat, Barcelona, Océano, 1984.
- AA. VV., *Padres apologetas griegos (sII)*, Edición de Daniel Ruíz Bueno, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.
- Alsina, J., *Tragedia, religión y mito entre los griegos*, Barcelona, Labor, 1971.
- Bañuls Oller, J. V. y Crespo Alcalá, P. (eds.), *Antígona(s): mito y personaje. Un recorrido desde los orígenes*, Bari, Levante, 2008.
- Borj, M. J. y Crossan, J. D., *La última semana de Jesús*, Madrid, PPC, 2007.
- Borj, M. J. y Wright, N. T., *The Meaning of Jesus: Two Visions*, HarperCollins e-books.
- Bosch Mateu, M., “El mito de Antígona en el teatro español exiliado”, *Acotaciones* 24 (2010), 83-104.
- Brown, R. E., *La muerte del Mesías*, Estella, Verbo Divino, 2 vols., 2005.
- Bultmann, R., *Jesucristo y mitología*, Barcelona, Ariel, 1970.

- Bultmann, R., *Jesús*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1988.
- Bultmann, R., *Historia de la tradición sinóptica*, Salamanca, Sígueme, 2000.
- Burckhardt, J., *Historia de la cultura griega*, 5 vols., Barcelona, Iberia, 1964.
- Clemente de Alejandría, *Stromata*, Edición de Marcelo Merino Rodríguez, 3 vols., Madrid, Ciudad Nueva, 1999-2005.
- Crossan, J. D., *Jesús: vida de un campesino judío*, Barcelona, Crítica, 1994.
- Dante Alighieri, *La Divina Comedia*, Edición de Giorgio Petrocchi y Luis Martínez de Merlo, Madrid, Cátedra, 2014.
- Elíade, M., *Mito y realidad*, Barcelona, Labor, 1991.
- Esquilo, *Tragedias*, Edición de Bernardo Perea Morales y Francisco Rodríguez Adrados, Madrid, Gredos, 2015.
- García Gual, C., *Introducción a la mitología griega*, Madrid, Alianza, 2004.
- Gil, L., “Antígona y la *areté* política. Dos enfoques: Sófocles y Anouilh”, *Anuario de Letras (Universidad Nacional de México)* 2 (1962), 157-190.
- Hasenclever, W., *Antigone. Tragödie in 5 Akten*, Berlin, Paul Cassirer, 1918.
- Haehling, R. van, “Voraussetzung und Willensfreiheit: Die geistige Auseinandersetzung der frühen Christen mit dem Erzählgut der griechischen Tragödie“, en R. van Haehling, Raban (ed.), *Griechische Mythologie und frühes Christentum*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005, 339-358.
- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. 2., México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Hengel, M., “Der stellvertretende Sühnetod Jesu. Ein Beitrag zur Entstehung der unchristlichen Kerygmas“, *Internationale Katholische Zeitschrift* 9 (1980), 1-25.
- Hoffman, O., Debrunner, A. y Scherer, A., *Historia de la lengua griega*, Madrid, Gredos, 1973.
- Hualde Pascual, P. y Sanz Morales, M. (eds.), *La literatura griega y su tradición*, Madrid, Akal, 2008.
- Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, Edición de José Oroz Reta y Manuel Marcos Cosquera, 2 vols., Madrid, Editorial Católica, 1982.
- Jenofonte, *Helénicas*, Edición de Domingo Plácido, Madrid, Alianza, 1989.
- Kerényi, K., *The heroes of the Greek*, Washington D. C., Thames and Hudson, 1981.
- Lasso de la Vega, J. S., *De Sófocles a Brecht*, Barcelona, Planeta, 1970.
- Lesky, A., *La tragedia griega*, Barcelona, Labor, 1970.
- Mateos, J. y Barreto, J., *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Madrid, Cristiandad, 1982.

- Meier, J. P., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, Estella, Verbo Divino, 4 vols., 1999.
- Murray, J., *A History of Ancient Greek Literature*, London, William Heineman, 1917.
- Perrot, C., *Jesús y la Historia*, Madrid, Cristiandad, 1982.
- Pino Campos, L. M., “La condena de Antígona y el exilio de María Zambrano: Apuntes en torno a la historia sacrificial. III”, *Revista de Filología* 23 (2005), 247-264.
- Piñero, A. y Peláez, J., *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, Madrid, El Almendro de Córdoba, 1995.
- Plácido Suárez, D., “La presencia de la mujer griega en la sociedad: democracia y tragedia”, *Studia histórica* 18 (2000), 49-63.
- Platón, *Diálogos. Vol. 1*, Edición de Emilio Lledó Íñigo, Madrid, Gredos, 1985.
- Platón, *Diálogos vol. 9. Leyes (libros VII-XII)*, Edición de Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 1999.
- Pokorný, P., “Antigone und Jesus (Opfer und Hoffnung)”, en P. Pokorný (ed.), *Bibelauslegung als Theologie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1997, 133-146.
- Prudencio, *Obras completas*, Edición de Alfonso Ortega e Isidro Rodríguez, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1981.
- Puente Ojea, G., *El mito de Cristo*, Madrid, Siglo veintiuno, 2000.
- Quincey, T. de, *Complete Works of Thomas de Quincey*, Hastings, Delphi Classics, 2015.
- Rodríguez Adrados, F., *Historia de la lengua griega. De los orígenes a nuestros días*, Madrid, Gredos, 1999.
- Romilly, J. de, *La tragedia griega*, Madrid, Gredos, 2011.
- Séneca, *Tragedias I. Hércules loco. Las troyanas. Las fenicias. Medea*, Edición de Jesús Luque Moreno, Madrid, Gredos, 2008.
- Shelley, P. S., *Essays: Letters from Abroad, Translations and Fragments*, vol. 2, London, Edward Moxon, 1840.
- Sófocles, *Tragedias*, Edición de Assela Alamillo, Madrid, Gredos, 1981.
- Steiner, G., *La muerte de la tragedia*, Caracas, Monteavila, 1970.
- Steiner, G., *Antígonas. La travesía de un mito universal por la historia de Occidente*, Barcelona, Gedisa, 1987.
- Steiner, R., *El cristianismo y los misterios de la antigüedad*, Madrid, Rudolf Steiner, 1984.
- Tertuliano, *Apologético / A los gentiles*, Edición de Carmen Castillo García, Madrid, Gredos, 2001.

- Tuya, M. de, *Biblia comentada. Tomo V. Evangelios*, Biblioteca de Autores Cristianos, 2010.
- Unamuno, M. de, *La tía Tula*, Madrid, Alhambra Longman, 1985.
- Zambrano, M., *La tumba de Antígona*, Madrid, Mondadori, 1983.
- Zimmermann, C., *Der Antigone-Mythos in der antiken Literatur und Kunst*, Tübingen, Gunter Narr, 1993.