

ANTÍGONA O LA BELLEZA DE LA MUERTE

Francisco Javier Medina García

*La suerte de una vida que se confundirá con la muerte segura,
muerte vivida de manera anticipada,
muerte insinuándose en el dominio de la vida,
vida insinuándose en la muerte.*
Jacques Lacan.

Introducción

Cito a Séneca en *Las cartas morales a Lucilio* (1984), en lo referente a la elección de la muerte dice que debe ser la más libre de todas las elecciones, donde nadie puede decidir por el sujeto, sino la propia voluntad. En ese sentido podría decirse que el suicida parte de la vida sabiendo lo inaceptable que es para los demás su muerte, y con ese mismo presupuesto moral, por el cual él mismo juzga su acción próxima, seguirá en su elección asumiendo la responsabilidad de su acto y de su consecuencia que es la muerte.

Para Heidegger (Heidegger, 2009), la mortalidad, más que un modo de dejar de ser, es un modo de ser. De tal manera la muerte está conectada con el ser humano, el hombre existe “como ser mortal”, “como-ser-para-la-muerte”. Para poder entender al hombre, la muerte resulta un punto clave. La muerte para él, se convierte en la posibilidad última del Dasein (sujeto), él mismo anticipa y proyecta su propia muerte, como una posibilidad de no consumir más su presencia en el mundo. Aquí el límite final de la vida y de la libertad será interiorizado, reabsorbido y

reinterpretado de tal manera que la libertad resurge; es decir, al apropiarme de la muerte como mi posibilidad personal, me convierto en anticipación de aquello a lo cual, necesariamente, voy.

Sartre, en *El ser y la nada* (2004), explicará la idea de Heidegger del siguiente modo: la vida se convierte en espera de la muerte, de una muerte particular para cada sujeto, aquello que nadie puede hacer por mí. Sirvan los comentarios vertidos como guías precedentes para el presente texto, porque se buscará anudar la libre elección a morir, con un texto literario derivado de la mitología helénica que, como es evidente en la mitología cualquiera que ella sea, sin importar de donde proceda, es una serie de ficciones. Pero estas invenciones han sido, durante siglos, motivo de creencias. Han tenido valor de dogmas y realidad entre griegos y latinos. Dichas creencias, han inspirado a los hombres, sostenido instituciones y han sido para los artistas la fuente de creaciones literarias entre las que hay grandes obras.

En cuanto a las creencias, la humanidad se deja guiar no por la razón, sino por el deseo, por la necesidad de conocer el origen de los seres y las cosas: hay ante sí demasiadas maravillas para no intentar buscar sus causas. Se dirige en un principio a la ciencia. Pero si la ciencia es incapaz de darle una explicación conveniente o satisfactoria, se dirige a su corazón y a su imaginación.

En la antigüedad, los conocimientos científicos de las civilizaciones eran rudimentarios y se servían de *la divinidad* para entender los misterios. Esto explica en parte el gran número de dioses. Todo lo que, al ser humano, le extrañaba e inspiraba temor u horror tenía carácter de divinidad. Para las civilizaciones primitivas, la divinidad representaba todo lo que traspasa los límites de la concepción humana. Los dioses no eran tan solo seres absolutos, perfectos, superiores, altamente generosos y humanos; eran por igual seres portentosos, inhumanos, asombro de poderío, enemistad y maldad.

En la Antigüedad, Platón fue uno de los filósofos que más intensamente reflexionó sobre el amor. Del filósofo Áte niense conviene distinguir, en un primer momento, entre Eros y Philía, dos conceptos fundamentales en la genealogía del amor como categoría filosófica. Platón sólo tratará de la Philía, un afecto moderado, a la manera de una amistad.

Platón no se ocupa del amor analizándolo científicamente, sino que le interesa más bien por cuanto supone la exteriorización del deseo, pero no de cualquier cosa, como mera apetencia, sino como el deseo de lo bello que, en el fondo, guarda un interesante y acusado parentesco con lo bueno. Platón advierte que este deseo puede llegar a pervertirse, que puede inclinarse a lo peor. Puede llegar a aceptarse como bueno el deseo carente de ley (trastornado): si algo tienen los deseos criminales es un elemento desestabilizador, que corrompe la parte racional. Podemos establecer con lo dicho anteriormente una conclusión de lo manifestado por Platón: el deseo debe ser convenientemente encaminado, guiado, aunque no de cualquier forma, como mera apetencia, sino como deseo de lo bello (*tô kalón*) que, en el fondo, guarda para el filósofo un sugestivo parentesco con lo bueno (*agathón*).

La belleza de Antígona

Me gustaría iniciar la reflexión sobre la tragedia de Antígona de Sófocles, preguntando ¿debe ser entendido como un acto de amor filial de parte de Antígona el darle sepultura al cuerpo de su hermano Polinice, pese a la prohibición de Creonte? Para buscar la respuesta a dicha pregunta considero que sería oportuno introducir en la reflexión al dios griego Eros, tal y como es presentado en el banquete de Platón, con discursos laudatorios sobre sus virtudes. Para ello consideremos como lo refieren los historiadores.

Un banquete era un acto social muy arraigado en la época de Platón, y suponía una excelente oportunidad para una reunión entre amigos en el que se conversaba de manera relajada sobre diversos temas. En el caso del diálogo platónico del que ahora me ocupo, el tema sobre el que versará la conversación será el amor (Eros); encontrando en él toda una teoría del deseo, pero no de cualquier cosa, sino del deseo racional, del bien, entendido este como lo bello y lo bueno.

Una vez dicho lo anterior me gustaría presentar la siguiente cita de Fedro, que aborda el tema del amor y busca hacer de su discurso un elogio:

“De todos los dioses, el amor es el más antiguo, el más augusto y el más capaz de hacer al hombre virtuoso y feliz durante la vida y después de la muerte” (Platón, 1981).

En la anterior cita Fedro hace una descripción de lo que él considera que es el amor, identificándolo con una deidad. Define este sentimiento como un dios que existe desde un inicio, que hace a los hombres grandes y capaces de ser buenos, permitiéndoles alcanzar la plenitud en la vida y después de la muerte. Esta es la recompensa para quien ama, una plenitud que se extiende más allá del cuerpo y de la esencia, no solo para la existencia en este mundo, pues es buena y ajena a cualquier medición al ser una virtud propia de los dioses, sino también, por ser la primera causa de la vida y de la muerte.

Para los griegos, este dios anterior a toda antigüedad se llamaba Eros. Es el que ocasiona o inspira este invisible y a menudo inexplicable amor entre los seres para unirlos y procrearlos de nuevo. Eros es el dios de la unión, de la afinidad universal: ningún ser puede sustraerse a su influjo, a su poderío, es invulnerable. Creo necesario explicar ante todo lo que los griegos entendían en un sentido general por la palabra *Eros*. Esta expresión tomó con el tiempo, en el lenguaje vulgar, una significación mucho más limitada que en el poético. *Eros* terminó por designar «el amor» con la acepción del término latino equivalente, *amor*. No confundir con *Cupido*, que, en latín, expresa el amor violento, el deseo amoroso, *Imeros* en griego. Pero en la mitología latina se da a este dios poco más o menos la misma historia que al griego *Eros*, amor.

Fedro, tal y como mencioné, es el primero en tomar la palabra en el *Banquete*. Refiere:

“Este panegírico es el eco del sentimiento de esos pocos hombres, a quienes una educación liberal ha hecho capaces de juzgar al amor aparte de su sensualidad grosera y en su acción moral” (Platón, 1981).

Fedro dirá, es el Amor un dios, un dios muy viejo, puesto que ni los prosistas, ni los poetas, han podido nombrar a su padre ni a su madre; lo cual nos deja, sin duda, una labor muy complicada para explicar su origen. No obstante, es el dios que más bienes procura a los hombres, que no

consiente la cobardía de los amantes y les inspira abnegación, funciona como un principio moral que gobierna la conducta, sugiriendo a todos la vergüenza del mal y la pasión del bien,

“De manera que si por una especie de encantamiento, un estado o un ejército solo se compusiesen de amantes y amados, no habría pueblo que sintiera más hondamente el horror al vicio y la emulación por la virtud” (Platón, 1981).

Eros es un dios que procura la felicidad al hombre, en tanto le hace dichoso sobre la tierra y dichoso en el Hades, donde el que ha obrado bien recibe su recompensa. La virtud, como sabemos, en Platón es el medio para ser dichoso en esta vida porque sólo los virtuosos pueden ser verdaderamente buenos y felices.

Desde esta postura no se puede hablar de Amor sino se realizan acciones elevadas. Es decir, aquello que habitualmente no hacemos, o de lo que no nos creemos capaces, puesto que de ser acciones cotidianas no estaríamos hablando de Amor, sino simplemente de un hecho común. Para Fedro, el Amor es un sentimiento muy elevado digno de ser honrado y alabado al no ser propio de hombres simples, al ser acciones elevadas, son percibidas de manera confusa y débil por el ser amado, al ser estas manifestadas solo por algunos pocos hombres que se han permitido romper con las ataduras que les son impuestas por el cuerpo o la sociedad, es común que confundan una sensualidad grosera con un acto de Amor, nos dice.

Es el Amor el primero de los dioses, al ser anterior a nuestra existencia como hombres, es aquel que no puede ser encadenado en palabras simples o refinadas, ajenas a un principio o a un final, lo cual nos oculta su origen, pero sí procura el bienestar de los hombres al hacerlos enfrentar a sus miedos.

¿Qué es el Amor? Es la pregunta que Fedro se hace. Es aquello que guía la voluntad de los hombres, mostrándoles lo que está mal a quienes no lo abrazan, y que quienes lo acojan, se apasionen haciéndolo suyo. Solo el Amor puede hacer al hombre virtuoso y feliz durante la vida y después de la muerte, si tomamos en consideración, que no conoce ni principio ni final.

Tomaré, para continuar con mi idea, el mito de Edipo en lo referente al destino de sus hijos, en el cual, Eteocles, hijo mayor de Edipo y Yocasta, convino con su hermano después de la

muerte de su padre, que cada uno reinaría un año, y que, para evitar disgustos, se ausentaría de Tebas el que no ocupara el trono. El primero en asumir el trono fue Eteocles, pero, pasado su año, no quiso abandonar el trono. Negándole a su hermano el derecho de ocuparlo, Polinices, frustrado en sus esperanzas, recurrió a los Argivos, que tenían como rey a su suegro Adrasto. Éste, para vengar a su yerno y restablecerlo en sus derechos, erigió un formidable ejército que marchó contra Tebas. Esta guerra fue llamada la de *Los siete contra Tebas*, porque la armada iba gobernada por siete príncipes: Polinices, Tideo, Anfiarao, Capaneo, Partenopeo, Hipomedón y Adrasto. La lucha fue encarnizada. Todos los jefes, menos Adrasto, perecieron ante los muros de Tebas. Los dos hermanos enemigos, Eteocles y Polinices, para ahorrar sangre, se batieron en singular combate en el que ambos murieron.

Antígona, Hija de Edipo y Yocasta, fue a la vez modelo de amor filial y cariño fraternal. Volvió a Tebas, después de haber sido el lazarillo de su padre ciego y haber asistido a sus últimos momentos, donde fue testigo de la cruel lucha entre sus hermanos. Creón, su tío, rey después de la muerte de sus hermanos, conminó con la pena de muerte a quien rindiera honores al cadáver de Polinices; pero en ella puede más su cariño al hermano que el temor al rey y trata de convencer a Ismene para que la ayude en su propósito de dar sepultura al cuerpo de su hermano; esta, no solo no quiere ayudarla, sino que trata de hacerla desistir por temor al rey.

Sirva esto de fundamento para tratar de entender si el acto de desafío a las leyes de los hombres por parte de Antígona, es un acto amoroso o responde a otra causal. En dicho mito Antígona le cuenta a su hermana Ismene que Creonte, su tío y actual rey de Tebas, rehúsa dar sepultura a Polinice, argumentando que es un traidor y enemigo de la patria y por tal motivo no se le podría honrar con los ritos de un funeral.

Según las leyes de los dioses, el rey no puede infligir una segunda muerte, no puede borrar la memoria del muerto, no puede entregar un cuerpo al orden de la naturaleza, eso sería franquear el límite de la Díke (en griego antiguo Δίκη Díkê, 'justicia'),

“Creonte, impulsado por su deseo, se sale manifiestamente de su camino y busca romper la barrera apuntando a su enemigo Polinice más allá de los límites dentro de los que le está permitido

alcanzarlo – quiere asestarle precisamente esa segunda muerte que no tiene ningún derecho a asestarle” (Lacan, 1986). Quiere el bien en su papel, y como dice Lacan “la cuestión del bien está articulada desde el inicio en su relación con la ley”, “el jefe es quien conduce a la comunidad, está ahí para el bien de todos”, “el bien está a nivel del hecho de que un sujeto pueda disponer de él” (Lacan, 1986).

Creonte se ampara en la razón, pero hace de esa razón una ley inflexible, ese error de juicio será su ruina: imponer la prohibición de hacer ritos fúnebres al cuerpo de Polinices, como castigo ejemplar por traición a su patria.

Antígona pide a Ismene que le ayude a honrar el cadáver de su hermano, pese a la prohibición de Creonte. Esta se niega por temor a las consecuencias de quebrantar la ley. Antígona reprocha a su hermana la actitud y decide seguir con su plan, surgiendo una enemistad con ella, aun y cuando Ismene posteriormente la busque para compartir la suerte, la rechazara no sin crueldad. El texto hace evidente su relación conflictiva con Creonte, su rebeldía es el testimonio del conflicto entre dos formas de derecho, el de la familia y del estado, así como la relación antagónica entre lo masculino y lo femenino. Mientras que el conflicto entre Antígona e Ismene, es la oposición entre la sumisión y la rebelión femeninas ante la imposición masculina.

¿Quién es Antígona? Aquella que en la traducción del griego está hecha más para el amor que para el odio, la hija de la relación incestuosa entre Edipo y Yocasta que va a desafiar la ley promulgada por el Rey de Tebas, el tirano Creonte que prohíbe realizar los rituales fúnebres a su hermano Polinice. Es la mujer que habrá de bajar viva a la tumba para que exista tumba para su hermano muerto, dirá Lacan:

“La belleza de Antígona.... No cabe duda de que extrae su brillo de ese lugar.... Ese lugar como saben, es el que intentamos definir.... – la muerte en la medida en que es convocada como punto en el que se aniquila el ciclo mismo de las transformaciones naturales” (Lacan, 1986).

Pero qué impulso la lleva a desafiar las leyes de los hombres, aun a costa de su propia vida, ¿por qué elige morir?, ¿qué función juega el Amor en dicha decisión?, este desafío a la vida, al asumir la propia muerte, ¿es solo una rebelión contra un orden constituido, contra una ley que prohíbe

darle al cadáver de su hermano una muerte humana?, para intentar comprender dicho desafío se habrán de reconsiderar los actos que a continuación se detallan:

- Conoce a sus hermanos y sabe las intenciones de uno y otro para gobernar, tan así es, que al inicio están dispuestos a conciliar sus intereses con el único fin de satisfacerse ellos mismos, gobernando por períodos de un año.
- Eteocles, que murió combatiendo en defensa de la ciudad, se hace merecedor de tal evento, de una digna sepultura, de que se le dediquen y se le honre con todos y cada uno de los actos rituales que convienen a los más destacados difuntos.
- Polinices, en su condición de desterrado, regresó a su patria para pasarla a fuego hasta sus cimientos y a los dioses en cuyo seno nació. Ha sido decretada, bajo pena de muerte la prohibición de darle sepultura y llorar por él, así como, los honores y ritos propios de un funeral. Su cadáver debe quedar sin enterrar, de suerte que pueda verse devorado y maltratado por aves rapaces y perros.
- Ismene hace saber a Antígona que el hecho de haber nacido mujeres implica no estar en condiciones para combatir contra los hombres; y por ello, dependen del arbitrio de quienes son más fuertes, por lo que deben acatar dicha orden y hasta otras más dolorosas, razones por las que no pueden oponerse a la prohibición de Creonte.

Con la intención de dar respuesta a la pregunta ¿por qué elige morir?, y ver si guarda relación con el desafío, retomaré lo referido anteriormente e intentaré vincularlo con el diálogo del *Banquete* de Platón. Para ello iniciaré con una cita de Fedro que a mi parecer viene a dar luz al actuar de Antígona: “el Amor es un elogio muy levantado” (Platón, 1981). Dicha cita vendría a darnos una idea de la motivación que tuvo Antígona para honrar a su hermano Polinices, quién decidió tomar con un ejército la ciudad donde nació guiado por la codicia, que lo llevó a matarse mutuamente con su hermano Eteocles. ¿Qué busca ella, sino que el cuerpo de su hermano tenga los rituales fúnebres a pesar de sus actos contra Tebas?, ¿cuál es el sentimiento que la impulsa a dar sepultura al cadáver de Polinice?, pues, si bien a la luz de su actuar, pareciera que la prohibición de

enterrarle resultara justa, ella, sin embargo, hace eco al amor filial (Philia, phylos del griego φιλία), contrario a la opinión popular, resaltemos esa acción moral que trata de replicar en la hermana y que es rechazada por temor.

Para Antígona, la pena por quebrantar dicha prohibición, no es importante, porque actúa por el amor que siente hacia su hermano, que está más allá de lo que hizo, porque existe en ella y escapa a todo aquello, bueno o malo, que haya realizado en vida. Porque, independientemente de que sean fruto de una relación incestuosa, ella ama a su hermano más allá de alguna secreta pasión incestuosa,

“busca una fusión con Polinice en la muerte, una fusión deserotizada que anula la diferencia, que hace de los dos uno” (Braunstein, 1986).

Ama a Polinice como ama a su hermana a pesar del rechazo sufrido por esta debido al temor a un castigo. Para ella, lo que hace, es por el bien de aquellos que han preferido esconderse, bajar la cabeza y obedecer una ley que se coloca por encima de la voluntad de los dioses, de esa obediencia ciega que es lo que clama Antígona y que como dice Fedro,

“es como un principio moral que gobierna la conducta, sugiriendo a todos la vergüenza del mal y la pasión del bien” (Platón, 1981).

Esa es la finalidad de la valentía de Antígona, hacer evidente ese principio moral que es honrar el cadáver de su hermano para darle sepultura y llorarle,

“para mi ese orden (leyes humanas) con que osa Creonte intimarme no cuenta para nada, pues para mí en todo caso, mi hermano es mi hermano” (Sófocles, 1967).

Lacan, citando a Antígona, dice:

“Mi hermano es lo que es y porque es lo que es y solo él puede serlo, avanzo hacia el límite fatal, si fuese cualquier otro con el que pudiera tener una relación humana, mi marido, mis hijos ellos son reemplazables, son relaciones, pero ese hermano que esta privado de sepultura, que tiene en

común conmigo el haber nacido en la misma matriz, ese hermano es algo único y este es el único motivo por el cual me opongo a vuestros edictos”(Lacan, 1986).

Vemos en ello, el deseo de Antígona entrelazándose con el deseo de Yocasta, haciendo con ello a Polinice irremplazable y enfrentándose a Creonte para evitar la borradura del deseo materno que él pretende infringirle al dejarle insepulto impidiendo con ello un registro en el orden simbólico.

Sabiendo que por su delito habría de ser sepultada viva, ella entierra a su hermano Polinice, cuando le estaba prohibido, para que su cadáver no fuera devorado por aves rapaces y perros. Esto debería de gobernar una conducta moral en todo ser humano, por lo que despertó la vergüenza de aquellos que se callaron, las mismas conductas que inspiran la pasión por el bien, como lo manifiesta el vidente Tiresias, quien conocedor de lo que es bueno y bajo el principio moral que le gobierna, él informa que lo que están haciendo con Polinices no es moralmente aceptable. Negar las exequias de un cuerpo que ya no pertenece a los hombres, es ofender a los dioses, y negar al cuerpo un sepulcro es un trato indigno para un cadáver que es propiedad de los dioses del Hades, ese cadáver expoliado de sus derechos, exento de honras fúnebres y execrado.

Epílogo: Antígona y la Áte familiar

¿Es, pues, un acto amoroso lo representado por Antígona?, ¿una elección que se encuentra motivada por la búsqueda del bien? Ella ama a sus hermanos, como ama a sus padres, aunque esto pueda ser contrario a la prohibición, pero igualmente es la aceptación de su destino honrar el cuerpo de su hermano. Antígona dice que es más largo el tiempo durante el cual debe agradar a los númenes del Hades que el tiempo durante el cual debe agradar a los hombres, pues allí yacerá para siempre y esa es la razón por la que cuida el cuerpo de su hermano. ¡Oh, infortunada hija de un infortunado padre, Edipo!, Antígona expresa que, no puede más literalmente con su vida, que no vale la pena ser vivida, que vive en la memoria el drama intolerable de su padre Edipo y la tragedia de sus hermanos, vive en el hogar de Creonte sometida a su ley, y esto es algo que ella ya

no puede soportar. En relación a la vida, dice que su alma está muerta desde hace mucho tiempo, que está destinada a acudir en ayuda de los muertos,

“su suplicio consistirá en estar encerrada, suspendida en esa zona entre la vida y la muerte, sin estar aun muerta ya está tachada del mundo de los vivos” (Lacan, 1986).

Al igual que su hermano, un cadáver insepulto que se encuentra entre la primera y la segunda muerte —así es como ella se encuentra— ya no está viva, pero aún no está muerta, no tendrá una tumba, ni quien le llore, ni ritos fúnebres. Antígona se declara muerta desde el principio, rechaza que la vida que se pretende quitarle sea un bien a defender, para Antígona el poder del tirano queda anulado cuando la vida ha dejado de ser un bien para sus súbditos. Se coloca consciente y voluntariamente más allá de los límites humanos, más allá de su Áte, de su destino fatal, asume sin remordimiento su crimen y su castigo, sabe de su deseo criminal, sabe de la pena, conoce todo lo que ha de perder y sin embargo no pretende otra cosa que ese castigo. Antígona, ubicada entre la primera y segunda muerte, realiza sin esperar la compasión de nadie el viaje sin retorno que la lleva más allá de sí misma. Se coloca en una posición que se encuentra más allá de los límites que temen franquear los seres humanos. Pone de manifiesto que el único deseo que puede cumplirse cabalmente es el sublime deseo de una muerte que sea propia, se sale de los límites humanos, su deseo apunta muy precisamente a lo siguiente, al más allá de la Áte familiar, la fatalidad. Lleva hasta el límite la realización del deseo puro, el puro y simple deseo de muerte como tal, ella encarna ese deseo. La elección de la muerte como salida al deseo criminal de la madre nos pone ante la belleza que se desprende de Antígona. Este deseo implica la fusión con el hermano muerto, cuerpo salido de la matriz de Yocasta, como el suyo propio, como el de Edipo, padre y hermano,

“esa fusión se coloca en un momento anterior a la diferenciación sexual; se trata de una pérdida de los límites de yo con todo lo que este narcisismo absoluto implica de aniquilador y mortal” (Braunstein, 1986).

Yocasta está muerta. No obstante, su deseo mueve el destino de sus cuatro hijos, así como antes determinó el destino de Edipo, su primogénito, oculto en la oscuridad se encuentra el deseo criminal de la madre, el quebrantamiento de la Ley de prohibición del incesto que regula a los hombres. Ese es el crimen que la población de Tebas no ha querido perdonar y olvidar, será Antígona quien lleve a efecto la asunción y validez del crimen familiar. “Antígona perpetua, eterniza, inmortaliza esa Áte” (Lacan, 1986). Como se dijo antes, se coloca consciente y voluntariamente más allá de la Áte familiar. Será su sacrificio un acto pleno de Belleza si como lo aseguraba Platón lo que está relacionado con el deseo de lo bueno es poseer siempre lo bueno; y al mismo tiempo es un deseo por inmortalizarse e inmortalizar lo bueno y bello a través de la procreación del alma, es decir, la virtud; al Amor se llega a través de la Belleza. Las cosas bellas son buenas y las feas son malas.

En concordancia con Heidegger, concluiríamos diciendo que Antígona hace la anticipación y proyecto de su propia muerte como una posibilidad de no consumir más su presencia en el mundo. El límite final de su vida y de su libertad, será interiorizado, reabsorbido y reinterpretado de tal manera que su libertad resurja.

Referencias bibliográficas

Arias Muñoz, J.A. (1988), *Jean Paul Sartre y la dialéctica de la cosificación*, Madrid, Cincel.

Bleichmar, B.H. (1984), *Introducción al estudio de las perversiones*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Braunstein, A.N. (1986), “El discurso del psicoanálisis”, *Coloquios de la fundación 4*, México, Siglo XXI.

Heidegger, M. (2009), *El ser y el tiempo*, Buenos Aires, FCE.

Lacan, J. (1986), “La ética del psicoanálisis 1959-1960”, en *el seminario de Jaques Lacan*, libro 7, Buenos Aires, Paidós, 1988, pp. 203-324.

Moscovici, S. (1975), *Sociedad contra natura*, México, Siglo XXI.

Platón. (1981), *Diálogos*, México, Porrúa.

Sartre, J.P. (1984), *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Orbis.

Sartre, J.P. (2004), *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada.

Seneca, L. A. (1984), *Cartas morales a Lucilio*, Barcelona, Orbis.

Sófocles (1967), *Antígona*, Barcelona, Iberia.

Resumen

La interpretación de la muerte como una posibilidad suprema del individuo, revelará, a través de una proyección particular, lo “más” e intrínsecamente propio de cada ser; arrancándolo de la cotidianidad y llevándolo a la posibilidad de una existencia auténtica, en su condición de sujeto propio e irremplazable. Sirva de preámbulo y contexto lo citado anteriormente para dilucidar el campo de reflexión y análisis donde se tratará de llevar a efecto la interpretación clínica sin dejar de considerar su condición mitológica del acto de sacrificio de Antígona expuesta por Sófocles en la tragedia del mismo nombre y que fue retomada para su interpretación clínica por J. Lacan en su obra.

Palabras clave: Eros, muerte, belleza, justicia, ley.

Summary

The interpretation of death as a supreme possibility of the individual, will reveal, through a particular projection, the “more” and intrinsically proper of each being; starting it from the everyday and taking it to the possibility of an authentic existence, in its condition of own and irreplaceable subject. The aforementioned preamble and context serve to elucidate the field of reflection and analysis where the clinical interpretation would be carried out, while considering its mythological condition of Antigone's act of sacrifice exposed by Sophocles in the tragedy of the same name and which it was retaken for its clinical interpretation by J. Lacan in his work.

Keywords: Eros, death, beauty, justice, law.

Francisco Javier Medina García

Psicoanalista. Psicólogo clínico.

Perito en psicología clínica en juicios familiares.

Docente de la Licenciatura en Psicología de la Universidad del Instituto Irapuato.

fran.argonauta@gmail.com