

“Edipo, rey” y “Antígona”, dos tragedias en clave política

César García Álvarez¹

El teatro, el ágora y los tribunales fueron tres instituciones fundamentales en la democracia ateniense. Un eje común para las tres fue la retórica. ‘Retórico’ no era un término peyorativo; Aristóteles define la retórica como “*el arte de convencer (ideas) y persuadir (emocionar) a través de la palabra*”.

Sófocles perteneció a dos de estas instituciones: al ámbito de la tragedia y de la política. Fue estratega (general) junto a Pericles contra la isla de Samos (441/40), perteneció al Consejo de los Diez y fue administrador de los fondos de la Liga de Delos; Esquines, rival de Demóstenes, ejerció igualmente la doble función: político-judicial y de actor. Licurgo, en sus discursos forenses, citaba con frecuencia textos de los trágicos. Por otra parte, la justicia ateniense tenía en su ejercicio mucho de acción teatral, gran cantidad de espectadores asistían a sus actos e, incluso, podían intervenir como si fuesen actores. “*Sin debate intenso, que debe llegar a un consenso final —decía Licurg— no existe sana democracia*”. Como fruto de estos debates, Grecia ofreció al mundo un pensamiento político decantado, de lo que dan cuenta, entre otras obras, la *Política* de Aristóteles y la *República* de Platón.

Edipo, rey es el mártir de la democracia de la *polis*: por la salud de esta, por el bien público, Edipo averiguó la verdad y, siendo él la causa del mal, se purgó los ojos y se autodesterró. La *polis*, el *nosotros* —pensó— es más importante que el *yo*. Yocasta es la degeneración de la democracia: insta a Edipo a mirar para otro lado, y que deje de investigar. Si hubiese hecho caso, la peste habría seguido; peste de la democracia corrupta, ayer y hoy, que es traicionar, por interés propio, la verdad. Sófocles es incisivo en *Edipo, rey*, no anda con medias tintas, y pone en escena un caso extremo: Edipo casado con su madre y, como consecuencia, la peste. El incesto es la mayor traición a la democracia de la *polis*: una sociedad en que la sangre no se mezcla con otra sangre está condenada a la degeneración. Edipo, en consecuencia, tuvo que desaparecer de Tebas. Yocasta se suicida, y su descendencia incestuosa —Antígona, Ectéocles, Polínice e Ismene— también morirá. Cuando esto suceda, cuando haya sangre pura, la *polis* de Tebas podrá recrearse de nuevo. No olvidemos que la *polis* era la unidad social más importante en Grecia: la familia se debía a ella, la mujer se justificaba por dar hijos a la *polis*, los varones la administraban y defendían. El *nosotros* democrático estaba antes que el *yo* liberal, egoísta.

Sófocles plantea este tema en un momento en el que la democracia ateniense recién instalada empezaba a tambalearse, si no es que de la esencia de toda democracia es el equilibrio inestable. “*En Ate-*

¹ Profesor de la Universidad de las Américas.

nas, las dos generaciones posteriores a la revolución popular del 508-507 habían sido testigos del crecimiento y la conformación de las instituciones democráticas" (Osborne). El *Viejo Oligarca* —un opúsculo anónimo de entre el 440 y 427— observa ya esta democracia como "una facción de pobres con egoísmo y estrechez de miras", y no tiene esperanza en que los perversos "se saquen los ojos y se exilien, como Edipo", pues "la democracia tiene una gran capacidad de engañar, forzar e intimidar a los demás", señala. El siglo v, época del *Viejo Oligarca*, expresaba el deseo de eliminar la democracia como sistema político, allí donde pululan todos los gérmenes del mal, decían algunos. Cimón fue un político que se expresaba de ese modo al propiciar el sistema oligárquico de Esparta; fracasó, como fracasó el autócrata Creonte de *Antígona*, dando edictos dictatoriales; la persona altiva de *Antígona* también pagó con su vida, que la democracia tampoco puede existir con la sola ley de los dioses; y Hemón, el demócrata Hemón, el que aconsejaba a su padre "escuchar al pueblo", también muere sin ser escuchado. Demasiadas muertes en *Antígona* que llevaron a decir a Sófocles, como al *Viejo Oligarca*: la democracia, "facción de pobres con egoísmo y estrechez de miras", o lo otro de Critias, que se apoderó de Atenas en el 404: representaba en su monumento funerario a la oligarquía prendiendo fuego a la democracia, y se lee en el epitafio: "Este monumento conmemora a los hombres excelentes que, durante un breve tiempo, contuvieron la arrogancia del maldito pueblo de Atenas". Efiltes, después de Cimón, para fortalecer la democracia reformó el Areópago, pero lo pagó duro: fue asesinado. Pericles limpió la democracia del mal que Yocasta defendía —"que todo quede en casa, entre nosotros"—, eliminó la política de los amigos, de los partidos, y restauró el *nosotros* de la *polis*.

A Pericles, no obstante, no le fue bien del todo. Sófocles lo sabía, por eso escribe sus tragedias con una buena dosis de escepticismo político. Ciertamente Tucídides, hijo de Melesías, un día quiso enfrentarse a Pericles, y lo hizo donde al político más le gustaba hacer escuchar su voz: en el foro (es conocido el afán de Pericles por los discursos). Tucídides reunió un grupo de acaudalados atenienses —por supuesto— antidemocráticos y abucheó a Pericles, no lo dejó hablar, y después su comparsa votó en bloque contra él —como muchos políticos de hoy, "por orden de partido", no de conciencia—. El *demos* democrático instauró, entonces, la dictadura del ostracismo, de óstrako: en un fragmento de cerámica, el pueblo escribía el nombre del que condenaban a diez años de exilio, "sin más culpa que la notoriedad pública" (Osborne). Las ideas políticas de Sófocles, su forma drástica, trágica de resolverlas en *Edipo, rey* y *Antígona* deben ser vistas en este contexto de connatural inseguridad democrática.

Ciertamente se tranquilizó durante algún tiempo la democracia ateniense, pero surgió otro enemigo: la reflexión de algunos políticos, que empezaron a debatir si la democracia era de "physis" o de "nomos", de derecho natural o una costumbre artificial, sin gran fundamento. El discurso de Creonte en *Antígona* da a entender que la democracia es *nomos*; *Antígona*, por el contrario, defiende que encontrar y enterrar a los muertos es de derecho natural, de *physis*, ley de dioses. Creonte es el político democrático que quiere conducir al pueblo como si fuesen borregos y engaña a todos, menos a una, *Antígona*, que hace saber a Creonte que no todos son iguales, que las mayorías no siempre tienen la razón. Ella y Hemón son las voces discordantes y, por pensar y actuar distinto, están —como su padre Edipo— dispuestos a morir. Y mueren: ambos en defensa de los valores de una democracia más alta. Más adelante, Sidney Lumet filmará una película en favor de estas voces aisladas: *Doce hombres*

sin piedad. Sófocles quiere una democracia que respete el "sé tú mismo", no la clase social o el grupo, que estas son abstracciones; lo que existe es la persona singular; la clase, el grupo, la *polis* misma debe levantarse sobre personas responsables y conscientes; en caso contrario, es una democracia *nomos*, inmadura. Esta es la lección política de Sófocles en contra de Protágoras para quien "el hombre es la medida de todas las cosas", todo era *nomos* para él.

Esquilo había sido más crédulo sobre la idea de la democracia, seguramente porque planteó el tema teóricamente en la *Orestía* desde la idea de justicia, y no en la praxis como Sófocles. En las *Euménides*, Atenea convierte a las sediciosas Erinnias en armoniosas, democráticas Euménides; así, la hija de Zeus hizo desaparecer la ley de sangre, que tantos años, jurídicamente, venía perturbando la paz de los atenienses. Esquilo funda, con el Areópago, el estado de derecho.

Sófocles, a través de Creonte, denuncia el peligro de la falsa democracia, la que se expresa como "la voluntad del que manda es ley"; por otro lado, la democracia de este rey en la que a la mujer (Antígona) se le prohíbe hablar resulta inaudita, por eso Creonte la acalla con la prisión. Hoy, nuestro afecto está con Antígona, pero no era así en aquella época, en el siglo V, cuando era mal visto que la mujer interviniese en política. ¿Sófocles, entonces, censura a Antígona? ¿Se pone de parte de ella, haciendo fe en una democracia más amplia? ¿O nos hallamos ante un Sófocles ambiguo? En cualquier caso, Sófocles no tiene fe en la democracia, la *dike*, como la tenía Esquilo. Podríamos ver en *Antígona* a un Sófocles tan democrático como Esquilo, que censura por igual el *nomos* de Creonte y la *physis* de Antígona; seguramente pensaba que solo el diálogo de Creonte y Antígona, que se negaron a ejercitar, es fecundo.

Sé que no es esta la tesis de mi amigo Bauzá. En su estudio *Por qué volvemos a Sófocles*, lanza inicialmente sobre el dramaturgo las peores tintas, en una vinculación sartriana. Parte de una tesis falsa: apoyado en dos o tres frases expresadas por los griegos sobre la triste condición humana, las aplica estáticamente a toda la historia de Grecia y del concepto de lo trágico. Ignora que los griegos fueron evolucionando sobre el concepto de hombre, tal como hemos expuesto en nuestros estudios y manifestado en otra parte al analizar la evolución de la escultura griega. Esquilo evoluciona desde un *Prometeo encadenado*, abatido, y con él los hombres a quienes representa, hacia un *Prometeo liberado*; luego, en las *Coéforas* está por la abolición de la ley de sangre y la instauración del Areópago, la justicia del hombre racional (Atenea nació de la cabeza de Zeus). Sófocles, activo político en la democracia de Atenas, continúa esta línea positiva, no podía ser escéptico en las tragedias, de tanta repercusión pública, como plantea Bauzá. Es cierto que en *Edipo, rey* y *Antígona*, toda fe en el hombre, en su inteligencia y diálogo parecen "una pasión inútil" (Sartre); pero Bauzá no se da cuenta de que existen afirmaciones positivas planteadas por vía negativa, que es la tesis que aquí hemos planteado. Escucho decir a Sófocles: "Atenienses, si en vuestra democracia, eludís el diálogo, como lo hicieron Creonte y Antígona, vean ustedes lo que sucede. Favorezcan el diálogo". Eso es lo que Sófocles plantea en *Edipo, rey* y *Antígona*. Bauzá señala al final de su trabajo, en un afán casi de contradecirse, que Sófocles, ante las dificultades —llámense Destino, distancia de los dioses—, "privilegia en el hombre su intento por superarla"; "esa vocación por superarse, de vencer obstáculos, da al hombre un timbre de valor que los inmortales aprecian", como se lee en *Edipo en Colono*. No entiendo esa apostilla suya de "esfuerzo vano", que estampa en otra parte de su trabajo: la lucha por una esperanza no es vana; la lucha por una de-

mocracia dialogal no es vana; la lucha de Edipo por la verdad no puede ser vana. Y sobre el destino... es el "meros", la parte que a cada uno de nosotros nos ha tocado en la vida, y que no anula la libertad, tesis de Bauzá; el destino no es una máquina, es un margen dentro de cual libremente nos movemos. Nadie podrá cambiar nuestra condición de ser chilenos, es nuestro destino, pero no anula ni nuestra libertad ni nuestra responsabilidad.

En este examen de la débil democracia ateniense, hay otra tragedia decidora: el *Ión* de Eurípides. También aquí encontramos una alabanza y un vituperio a la democracia griega: alabanza, pues se busca legitimar la democracia más allá de solo la *polis* de Atenas. Ión, hijo de Juto —un no ateniense—, es aceptado por la reina de Atenas, Creusa —a pesar de que en otra ocasión intentó darle muerte— y será el padre de los *Iónioi*, los jonios. Eurípides hace a los no atenienses —los jonios— de linaje real; con ello universaliza la democracia, que los políticos atenienses limitaban. *Los Persas* de Esquilo ya abundaban en la misma idea: Darío y Atosa, su mujer, a pesar de ser extranjeros y de que él había sido jefe de un gran imperio, se muestran helenizados. Esquilo no tiene inconveniente en verlos bajo la lupa griega, de atraerlos e incorporarlos a la ética política griega de la "sofrosine", algo que Jenofonte ya había hecho con Ciro I. Si observamos bien, la democracia griega se va abriendo poco a poco a la política internacional de Filipo y Alejandro. Isócrates (GARCÍA A. CÉSAR. (2015). La psicología de Clitemnestra. *Bizantion Nea Hellas*, (34).-338), en carta del 347 a Filipo II, le propone la unión de todas las *polis* para derrotar a Persia; solo así —dice— se podría crear en Atenas un régimen universal y de estabilidad oligárquico-democrática.

En conclusión: Esquilo criticó la "ley de sangre" y echó las bases jurídicas de la democracia; Sófocles, en *Antígona*, criticó los vicios de la democracia y propone ampliarla a la mujer; Eurípides, en *Ión*, la universaliza. Todos la valoran como sistema político, no perfecto, sino perfectible.

Referencias bibliográficas

- BAUZÁ, H. (2006). *Por qué volvemos a Sófocles*. Conferencia en la Universidad de Chile.
- DODDS, E. (1980). *Los griegos y lo irracional*. (Versión española de M. Araujo). Madrid: Alianza.
- DONLAN, W. ET AL. (2010). *La antigua Grecia*. Barcelona: Crítica.
- ESQUILO. (1998). *Tragedias*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- FATTAL, M. (2001). *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*. París: Ed. L'Harmattan.
- GARIBAY, ÁNGEL M.ª. *Mitología Griega*. Buenos Aires: Edit. Porrúa.
- GIGÓN, O. (1989). *Orígenes de la filosofía griega, de Hesíodo a Parménides*. Madrid: Gredos.
- GARCÍA A. CÉSAR. (2008). La idea de justicia en *Edipo, rey*. *Bizantion Nea Hellas*, (28).
- GARCÍA A. CÉSAR. (2014). La idea de justicia en la tragedia griega. *La Ciudad de Dios*, 227.
- GARCÍA A. CÉSAR. (2014). La imagen de la mujer en la tragedia griega. *Bizantion Nea Hellas*.
- GARCÍA A. CÉSAR. (2015). La psicología de Clitemnestra. *Bizantion Nea Hellas*, (34).

- GRIMAL, P. (2004). *Diccionario de mitos griegos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- HESÍODO. (1995). *Teogonía*. Barcelona: Editorial Planeta-DeAgostini, S.A.
- HESÍODO. (1995). *Los trabajos y los días*. Barcelona: Editorial Planeta-DeAgostini, S.A.
- JAEGER, W. (1982). *Alabanza de la Ley: Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos* (Trad. A. Truyol y Serra). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- JOVER, J. L. (1998). *Introducción a la "Orestea"*. Madrid: Akal.
- KAUFMANN, W. (1978). *Tragedia y filosofía* (versión de S. Oliva). Barcelona: Seix Barral.
- KIRK, G. ET AL. (2015). *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.
- LESKY, A. (1989). *Historia de la literatura griega*. Madrid: Gredos.
- LIDA, M. R. (1971). *Introducción a Sófocles*. Buenos Aires: Paidós.
- LÓPEZ, A. (2011). *Zeus-Deus*. Madrid: Rialp.
- MARSHALL, F. (2000). *Edipo Tirano. A tragedia do saber*. Brasilia: Editora da Universidade.
- MIRALLES, C. (1949). *Evolución del pensamiento político griego*. Turín: Eschilo e Atene (en Internet).
- MURRAY, G. (1943). *Esquilo, el creador de la tragedia*. Buenos Aires: Espasa Calpe-Austral.
- NIETZSCHE, F. (2003). *El origen de la tragedia*. Buenos Aires: Ediciones Andrómeda.
- OSBORNE, R. (2002). *La Grecia Clásica*. (Trad. Gonzalo Djembé). Barcelona: Crítica. (Obra original publicada en 2000).
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1966). *Ilustración y política en la Grecia Clásica*. Madrid: Rev. Occidente.
- SEGAL, CH. (1995). *Sophocles Tragic World. Divinity, Nature, Society*. Cambridge (EE. UU.): Harvard Univ. Press.
- SÓFOCLES. *Tragedias* (Versión de Errandonea, CSIC. Madrid, 1974).
- W. F. OTTO. (2003). *Los dioses de Grecia*. Madrid: Ed. Siruela.
- VERNANT, J.-P. (1973). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel.