



Antígona y Sócrates o el precio de la sabiduría



Lourdes Rensoli Laliga

A MARÍA ZAMBRANO

Lo trágico puede asumir dos formas fundamentales; la primera y más reconocida proviene del enfrentamiento de los esfuerzos humanos con fuerzas que frustran intentos y aspiraciones por incompatibilidad, antagonismo o simple incongruencia. A este género de conflicto pertenecen las situaciones de *anagnórisis* para el héroe, los “descubrimientos” de ocultas claves que, de seguirse, hubieran “evitado” o al menos aliviado la tragicidad de las situaciones. En tal caso, es posible para el héroe la *reconciliación* con el poder desafiado conscientemente o no, pues en el fondo de los males sobrevenidos al héroe yace la ignorancia en alguna de sus formas, ya sea como desconocimiento o como falso saber, no encaminado a lo recóndito sino a lo evidente o aparental.

Se producen así estados de “ceguera” que conducen al choque con el poder representativo de la fatalidad. Esta ceguera espiritual puede manifestarse como inocencia, desconocedora de toda maquinación –tal es el caso de la Desdémona de Shakespeare– o como culpa ajena que se arrastra por herencia –la estirpe de Edipo en su conjunto–, como *hybris* –el caso de Medea o, en otro sentido, el de Macbeth–, como formas de justicia conflictivas, en cuyo trasfondo pugnan fuerzas suprahumanas, sobrenaturales o no –en *Las Euménides*–, como pretensión de modificar la realidad a través del solo poder individual humano –Hamlet o Edipo.

El héroe trágico sucumbe o se doblega bajo el peso de lo fatal y desconocido, y la única vía de salvación sería el *Deus ex machina*, que convierte al victimario en irremisible víctima —así ocurre a Jasón en *Medea*— o torna la tragedia en ciernes en comedia, como en *Tartufo*. El “percatarse a tiempo” salvaría del golpe de lo fatal, aunque este último suele emplear la ceguera como una de sus armas. En tal caso sería posible al menos producir al cabo algún bien a través de los males sobrevenidos, según se observa en *Edipo en Colono*. El protagonista vive lo suficiente para llegar a *saber* y comunicar a los demás el saber adquirido mediante su palabra o su ejemplo, aunque haya de morir o de purgar indefinidamente sus errores o los de su estirpe.

Lourdes Rensoli Laliga. Universidad Complutense de Madrid. Graduada de Filología Hispánica en la Universidad de la Habana, se especializó en Literatura medieval española y en Historia de la filosofía. En dos ocasiones obtuvo el Premio Nacional de la Crítica Literaria con trabajos sobre la relación entre filosofía y poesía en J. W. von Goethe (1981) y José Lezama Lima (1991). Ha publicado los libros *Quimera y realidad de la razón: el Racionalismo del siglo XVI*; *Paracelso, alquimista y filósofo* y *El principio del psiquismo en la filosofía de Leibniz*, entre otros.

A black and white line drawing of a woman sitting at a desk, looking down at a book or document. She has short, curly hair and is wearing a jacket. Her hands are resting on the desk.

mo, oculto y apenas nombrable.³ La sabiduría no se alcanza sino en lo trascendente, a la vez recóndito, que exige recorrer las profundidades de lo sensible para aprehender lo inteligible. Se trata de renovar la tradición y no de romper con ella: el *descenso ad inferos* permite también remontarse hacia lo más elevado. Se trata de vivir el antiquísimo pensamiento atribuido a Hermes Trimegisto y asumido por Heráclito y los órficos: “Camino hacia arriba y camino hacia abajo es uno y el mismo”.

Pero Sócrates es un hombre y su función pedagógica se atiene a los derechos que la sociedad griega le concede, en el ejercicio de la búsqueda racional. Antígona es mujer y doncella. Su sabiduría es de otra índole. El poder sagrado de la virginidad le comunica una sabiduría no perseguida ni conquistada mediante el esfuerzo de la razón, pero esto tampoco explica por completo su proceder. Como Sócrates, quien logró acceder por sí mismo a las esencias, Antígona es una “elegida” y, como tal, asume todas las implicaciones de una fuerza despierta en ella y dormida en otras doncellas: el mejor ejemplo es su propia hermana.

Al igual que Antígona, Tiresias sabe qué debería hacerse, y lo expresa, pero sólo ella decide obrar, sacerdotisa de un oráculo unido a inevitables misterios. Su saber es infuso, confirmado pero no buscado, como tampoco el de Tiresias ha sido “buscado” a la manera socrática. Confirmado en la tragedia del padre, padeciente por haber pretendido tomar en sus manos las leyes secretas del cosmos, por el falso saber y el falso poder que un día ostentara. Lo oculto y ancestral se le ha presentado en la tragedia paterna, en su carácter terrible e irrevocable. De este modo, el respeto a lo eterno constituye la base de la virtud, del orden y conservación del universo. Antígona realiza en vida el *descenso ad inferos* para abrir los ojos de otros. Los suyos no lo necesitan. Como ocurre con Sócrates.

El antecedente lejano de Antígona en la mitología griega es Eurídice, quien no actúa voluntariamente, pero es la esposa de Orfeo, dueño de los misterios. No parece del todo casual el nombre de Eurídice que lleva la reina, futura suegra de Antígona, la cual parece ceder a la joven el papel protagónico en esta nueva era. Su hijo, el joven Hemón, descenderá *ad inferos* por amor, aunque morirá en un acceso de

A black and white line drawing of a man, likely a detective or investigator, wearing a hat and a jacket. He is looking down and to the left, with a serious expression. The drawing is done in a sketchy, expressive style with bold lines.

En el juicio de Sócrates, éste interroga a Melito de tal modo que se repiten los principales argumentos expuestos por Hemón y Creonte: en toda Atenas, sólo Sócrates parece ser capaz de corromper, como en toda Tebas, sólo Antígona.

Pero Sócrates es hombre y le concierne la vida pública. Como personaje socrático femenino, Antígona se aplica a reparar la injusticia en donde le corresponde. Sócrates no aprobó el desacato para con los muertos, sino que combatió la incongruen-

Llama también la atención su duda frente a la posible justicia de los dioses. Toda actitud de sabiduría está ligada a la duda, sea cual sea el resultado. Sócrates fue acusado de no creer en los dioses porque conocía la pura apariencia de éstos y les rendía exclusivamente un homenaje ciudadano, pero yendo más lejos, el ver-

dadero motivo de la acusación es la duda, perenne y corrosiva de todo principio “conveniente” y no absoluto. Antígona se asoma al misterio de la justicia cósmica en sus últimas palabras: “¿Qué derecho de los dioses he transgredido?”¹³

Creonte se ha cuidado bien de cometer dicha transgresión al emplear recursos que aprobaría un sofista, al desterrarla del mundo de los vivos, eufemismo que encubre la sentencia de muerte contra una joven virgen. Ella ha obedecido las leyes de lo eterno, en apariencia aprobadas por los dioses, pero el último velo parece descorrerse ante sus ojos: ellos no son los autores ni los dueños de las leyes, las cuales provienen de algo más hondo y terrible, de aquello en lo cual Sócrates se adentró a través de lo único accesible al hombre: los valores y su naturaleza.

Job podría esclarecer mucho mejor el problema mediante el *Deus Absconditus*, cuya voz llega a escuchar, el cual hace trizas la aparentialidad de las leyes y la recompensa o el castigo condicionados por ellas. Sócrates no teme a los dioses, sino sólo a las esencias cósmicas que porta en sí mismo como microcosmos.

Al igual que Demócrito, Jenófanes o Parménides, ha descubierto que las leyes cósmicas no dependen de los dioses, ligados a la pura contingencia. Aunque sus respectivas concepciones los diferencian, este hallazgo los vincula en la *filo-sofia*, porque no fue un descubrimiento individual, sino de la sabiduría griega, de la conciencia colectiva. Antígona llega hasta el umbral de este descubrimiento, impulsada por la ley que cumple. El resto lo sabrá pronto, más allá de la muerte.

Pero no puede vislumbrarse ni siquiera intuirse tal cosa sin sentir de golpe lo trágico de la condición humana. Sócrates, hombre con derechos civiles, viejo y triunfante en una larga búsqueda, bebe la cicuta con perfecta indiferencia frente a lo aparential. Antígona, mujer, joven, virgen e impulsada por una luz sagrada, teme a los poderes que se desencadenan por ella y frente a ella, pues su instinto es lo suficientemente sabio para entender que la calma y el equilibrio de la razón no hacen mermar la terrible fuerza de lo trágico, ante el que resultan idénticos el llanto y la serenidad.

El sereno anciano Sócrates y la doliente doncella Antígona están en definitiva hermanados por la misma suerte, por aquello que a los ojos del hombre común constituye la culpa, por la sabiduría esencial expresada en el actuar, pase lo que pase, conforme a la ley cósmica que contradice lo aparential, la *doxa* unida a éste.

Sócrates despierta un sagrado respeto. Antígona, también la compasión. Pese a las diferencias, ambos muestran que no pueden violarse impunemente los límites dentro de los cuales se mueve el hombre común. La verdadera tragedia de ambos no es la muerte sino la soledad, la incomunicabilidad del saber que los distancia de sus semejantes, sin importar que despierten simpatía o re-



chazo. Y la misma suerte correrá todo aquel a quien el cosmos haya proporcionado un saber análogo, por la vía que fuere. Esta tragedia puede ser asumida de varias formas por el héroe, pero lo dejará siempre inerme frente a la pura contingencia que ha logrado rebasar.

La República platónica, entre otros significados, constituye una larga reflexión al respecto, cuando en el libro II se concluye que la justicia se *sufre*, no se elige; es un don, no una conquista del hombre, y la posibilidad de entender esto supone un saber no común. En el libro VII se advierte

De un curioso modo, Sócrates y Antígona resultan, en sus respectivos contextos, los dos únicos seres realmente libres porque conocen y asumen esa dependencia, ese *telos*. Pero, según anunciara Anaximandro, pagarán con el retorno al *apeiron* su desprendimiento de éste, o mejor, su autonomía moral, la única posible para el hombre. Δ

Orphic Movement, London, 1952.

K. Kerényi, *Dyonisos: Achetypal Image of the Indestructible Life*, Princeton, 1976.

L. Renzoli, "Tres filósofos de la duda: Sócrates, Agustín, Descartes". Posfacio a: *Antología de historia de la filosofía*. Renacimiento II, La Habana, 1983.

Sófocles, *Antígona*, en *Tragedias*, Madrid, 1981, p. 281.

Ibid., p.281.

Cfr. E. Zeller, *Sócrates y los sofistas*, Buenos Aires, 1955, pp. 15-16.

Cfr. H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München, 1976, p. 323.

P. Boutang y G. Steiner, *Diálogos sobre el mito de Antígona y el sacrificio de Abraham*, Barcelona, 1974, pp. 45-90.

Platón, *Apología de Sócrates*. Oubras, Madrid, 1950, pp. 26-27.

Fränkel (*Op. cit.*, p. 477) señala en la obra la idea de la justicia y el ejercicio del bien como la mejor herencia y *areté*.

Cfr. Platón, *Op. cit.*, p. 29.

Sófocles, *Op. cit.*, p. 269.

Platón, *Op. cit.*, p.42.

Cfr. R. Ricci, *Femminilità e ribellione: la donna greca nei poemi omerici e nella tragedia attica*, Firenze, 1987.

Cfr. M. Zambrano, *La tumba de Antígona*, México, 1967, pp. 3-27 (Se insiste en la soledad esencial de Antígona y en la dimensión filosófica de la obra, temas desarrollados en *El hombre y lo divino*).

A. Lesky, *Op. cit.*, pp. 307-310.

Sófocles, *Antígona*, ed. cit., p. 283.

Cfr. S. Kierkegaard, *Antígona*, en *Esto o aquello*, México, 1942, p.p. 33-43, 70-82.

W. Kaufmann, *Tragedia y filosofía*, Barcelona, 1978, pp. 40-49.

G. Steiner, *Antígonas*, Oxford, 1989, pp. 38-42. En la p. 40 se hace notar la opinión de Hegel sobre Antígona, superior a Sócrates. Sobre este punto: O. Piulats, *Antígona y Platón en el joven Hegel*, Barcelona, 1989, pp. 35-36, 46, 166-173.

H. Fränkel, *Op. cit.*, pp. 446 y ss.

- 1 Cfr. U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Einleitung in die griechische Tragödie*, Hildesheim, 1988.
R. Gardner, *From Homer to Tragedy: the Art of Allusion in the Greek Poetry*, London, 1990.
J. Peter Euben (ed.), *Greek Tragedy and Political Theory*, Berkeley, 1986.
J. P. Vernat, P. Vidal-Naquet, *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, New York, 1988.
K. M. May, *Nietzsche and Spirit of Tragedy*, Houndmills-London, 1990.
M. S. Silk, J. P. Stern, *Nietzsche on Tragedy*, Cambridge, 1983.
Ch. Meier, *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, München, 1988.
N. Georgopoulos (ed.), *Tragedy and Philosophy*, Houndmills-London, 1993.
E. Rodhe y otros, *Nietzsche y la polémica sobre "El nacimiento de la tragedia"*, Málaga, 1994.
- 2 Cfr. L. Polo, "La vida buena y la buena vida: una confusión posible", *Atlántida*, nº 7, julio-sept. 1991.
W. Jaeger: *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin, 1954, caps. II-III.
V. Bréhard, *La morale de Platon*, Paris, 1926.
K. Reinhardt, *Sophokles, Antigone*, Göttingen, 1961, pp. 9 y ss.
R. Mondolfo, *La concepción del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, 1955, pp. 365, 391-396, 401-408.
- 3 Cfr. L. Robin, *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, México, 1962, III-II.
A. Lesky, *Historia de la literatura griega*, Madrid, 1968, I, V, B-9.
L. Gernet y A. Boulanger, *El genio griego en la religión*, México, 1960, II, IV, 3, pp. 65, 256-270.
W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion: a Study of the*

