

ASPECTOS BÁSICOS DE LA «PAIDEIA» DE SÓFOCLES

Al igual que intenté en un trabajo reciente a propósito de otro de los grandes trágicos griegos¹, pretendo en éste presentar una recopilación bastante exhaustiva de los textos de Sófocles tal que, una vez ordenada según el contenido temático que ellos mismos enuncian, nos revele con cierta aproximación lo que podrían considerarse ejes centrales de su pensamiento. No se me oculta lo problemático de semejante pretensión, aunque sólo fuera por carecer de un baremo seguro que permita determinar cuándo y en qué medida se adhiere el autor a las ideas puestas en boca de sus creaturas. Ya Platón (*Leyes*, 719c) había detectado la dificultad: el poeta no es dueño de su espíritu, sino que «a manera de una fuente, deja fluir libremente lo que llega a él y, puesto que su arte es una imitación, se ve obligado, cuando los personajes que crea tienen sentimientos contrarios, a contradecirse con frecuencia a sí mismo; y él desconoce, en aquello que dicen, de qué parte está la verdad». Tal cautela no está de más en un hombre como Sófocles, quien, como se ha puesto de relieve², pertenece por su mundo de valores más a la Epoca Arcaica que a la Epoca Clásica en la que cronológicamente le tocó vivir y que, por ello mismo, deja traslucir en más de una ocasión puntos de vista enfrentados.

NOTA.—Todos los textos de Sófocles hacen referencia a estas dos ediciones: *Tragedias* (Introducción: Lasso de la Vega. Traducción: A. Alamillo). Madrid, Gredos, 1981; *Fragmentos* (Introducción y traducción J. M.^a Lucas de Dios). Madrid, Gredos, 1983.

¹ «Una aproximación textual al pensamiento de Eurípides», *Cuadernos de Investigación Filológica*, Logroño, 10, 1984.

² E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*. Madrid, Alianza, 1980, p. 40.

Y, con todo, apoyado siquiera en una pequeña porción de la inabarcable bibliografía que nuestro trágico ha suscitado y fiado, por un lado, de la constancia con que determinadas formulaciones teóricas se presentan en su obra y, por otro, de la secundariedad que frente al héroe revisten las figuras que enuncian los argumentos contrarios (este sería el caso, por ejemplo, de Creonte y su apología de una política autoritaria, Yocasta y su reserva ante el valor de los oráculos, Crisótemis y la adopción de una actitud moral relativista...), la tarea propuesta no me parece sin sentido. Si cabe hablar, con Jaeger³, de «la fuerza educadora de la tragedia», que en Sófocles además se asigna por vez primera como objetivo la formación consciente del hombre —frente a un Esquilo, que «acierta sin saberlo» (Ateneo I, 22b) y a un Eurípides, que «representa a los hombres cuales son, yo como deben ser» (Aristóteles, *Poética* 4, 1460b, 33), de acuerdo con la propia autoconciencia del poeta—, no será inútil del todo sondear el ideal humano que Sófocles postula y los presupuestos teóricos sobre los que se asienta su *paideia*.

Es bien conocido que nuestro poeta (497/6-406/5 a. C.), a diferencia de Eurípides, cosechó sus éxitos dramáticos desde muy temprano y logró mantener constante el fervor del público: de él se dice que compuso 123 tragedias, tomó parte en 30 concursos trágicos, obtuvo su primer triunfo en el año 468, alcanzó el galardón en dieciocho ocasiones en las fiestas Dionisias (lo que haría un total de 72 piezas premiadas) y en otras seis con ocasión de las Leneas, y que nunca fue relegado al tercer puesto en el *agón*... Parece un *curriculum* lo suficientemente notable como para que Sófocles fuera distinguido con el favor de Pericles, contara entre sus amigos a Heródoto⁴, al poeta Ion de Quíos (Ateneo XIII, 603e-604d), a Cimón, al general y filósofo Arquelao, a Polignoto, alcanzara el reconocimiento del círculo socrático⁵, y recogiera, en fin, la admiración del pueblo de Atenas. Pues lo cierto es que Sófocles, que mereció el renombre de «el más amante de Atenas» (*Vita Sophoclis*, 10), ciudad en la que ostentó cargos militares y políticos y a la que nunca abandonó

³ W. Jaeger, *Paideia*. México, F. C. E., 2.^a reimp. 1971, pp. 248 y 252 ss. Cfr. a este propósito F. Rodríguez Adrados, *La Democracia ateniense*. Madrid, Alianza, 1975, cap. «La tragedia y el Estado democrático».

⁴ Ecos posibles de pasajes de Heródoto en Sófocles se encontrarían en *Antígona* 904-20 (Heródoto III, 119), *Edipo Rey* (H. VI, 107), *Electra* 59-66 (H. IV, 95 ss y IV, 14 ss) y *Edipo en Colono* 339 (H. II, 35, 2).

⁵ Jenofonte, *Memorias* I, 4. Madrid, Aguilar, 1967, p. 63.

—contrariamente a Esquilo y a Eurípides— pese a las invitaciones de príncipes poderosos, ha podido ser considerado como «el poeta de Atenas, el que mejor encarnó su espíritu y comprendió sus ideales»⁶.

Llama así profundamente la atención que este Sófocles, cuya felicidad y encanto eran tan proverbiales que suscitaba el cariño de todos (*Vita*, 7) y hasta el ácido Aristófanes (*Ranas*, 82) los pondera, de quien se conoce su jovial entrega a los placeres de la vida⁷, al que sus conciudadanos honraron como héroe tras su muerte bautizándole con el sobrenombre de «el Acogedor» (*Etym. Magn.* 256b) y estableciendo en su honor un sacrificio anual, del que Frínico escribió en *Las musas* (fr. 1) un elogio fúnebre que decía «Feliz Sófocles. Vivió largo tiempo y murió como un hombre feliz y diestro. Hizo muchas hermosas tragedias. Finó bellamente y no soportó dolor alguno»,... este mismo Sófocles sea el trágico del dolor absoluto. «La leyenda nos presenta al artista como hombre jocundo y gran amante de la vida, y la realidad dice claramente, en sus tragedias, que Sófocles nos aparece como siendo el trágico por excelencia. Al mismo tiempo que nos dice que la vida es amarga, sonríe con gracia adorable a la vida»⁸. Más allá de la aparente antinomia, la pregunta brota por sí misma de un modo más general: ¿no radificará precisamente en la antinomia real entre las fuerzas que configuran la existencia humana el carácter esencial de lo trágico?. ¿No había ya sentado Goethe que «lo trágico descansa en una oposición irreductible»?

Para aclarar en lo posible la condición trágica según Sófocles, tomemos como punto de partida el coro de su *Antígona* (332 ss). Allí se resalta, por un lado, que «nada más asombroso que el hombre», en razón de las capacidades técnicas que desarrolla y le permiten someter a sí a la naturaleza entera. Pero, por otro, y al margen de que sus múltiples recursos no le libran de la muerte, los versos finales nos advierten de que él único modo como el hombre puede

⁶ I. Errandonea, «Introducción general» a *Sófocles. Tragedias*, vol. I. Barcelona, Alma Mater, 1959, p. X.

⁷ Sobre su afición a los bellos muchachos, Cf. Ateneo XIII, 603e, Cicerón, *De Officiis* I. 40 y Plutarco, *Pericles* 8.8. Tomado de J. Lasso de la Vega, «Introducción general» a *Sófocles. Tragedias*. Madrid, Gredos, 1981, pp. 13-14 y 16-18.

⁸ Lasso de la Vega, o. c., p. 19. Cf. A. Lesky, *Historia de la Literatura Griega*. Madrid, Gredos, 1982, p. 300: «Todos los testimonios coinciden en que las profundidades de las que surgía la poesía del abandono y el dolor del hombre sofócleo, reposaban bajo una superficie luminosa de gracia ligera».

encaminar su destreza hacia el bien y no hacia el mal es mediante el respeto a la justicia divina. Tal es el marco primordial en que se desenvuelve la tragedia sofoclea: «Sófocles construye sus dramas en contraste con un trasfondo de poder divino, mucho más potente que el poder humano y que actúa por caminos oscuros y amenazadores (...) En una época en que las viejas creencias se sometían a severas revisiones y en la que la ciencia comenzaba a hallar explicaciones naturales para los fenómenos, Sófocles hizo de la relación del hombre con los dioses el centro de sus tragedias»⁹. El hombre religioso que ante todo es Sófocles contempla la existencia simultánea de dos esferas, divina y humana, de las que la primera condiciona el éxito de la actuación del hombre¹⁰. Ese mundo divino se concibe, en efecto, como una unidad a cuya potencia se atribuye todo el acontecer, como un orden que ha de aceptarse sin reservas por ser lo más conveniente para el hombre, como un conjunto de principios últimos que el individuo debe acatar y que encuentra su mejor plasmación en las «leyes no escritas». Los griegos del siglo v, con excepción de ciertos sofistas, consideraban así a ciertas normas absolutamente universales, que —por ello mismo— sólo podían tener como autores a los dioses y cuya infracción acarrearba castigo inmediato, tales como las que recoge Jenofonte (*Memorias* IV, 4): venerar a los dioses, respetar a los miembros de la familia, a los extranjeros y huéspedes, enterrar a los muertos familiares, no incurrir en *hybris* abusando del débil y otras por el estilo.

Pues bien, en Sófocles lo trágico estalla a raíz del conflicto entre estos dos órdenes sagrado y humano, que se desencadena con motivo de una acción notable (o noble: *πρᾶξις σπουδαία*, diría Aristóteles. *Poética*, cap. VI), en la que el individuo comete una falta (*hamartía*) consistente en su ignorancia de las leyes divinas que rigen el mundo y en la *hybris* que la acompaña. El héroe sofocleo es «un tipo humano dotado de la areté tradicional —valor, nobleza, sentido del honor— y al que, como hombre, le llega el momento del sufrimiento. Le encontramos en una acción decisiva en su vida, en la que se mueve en torno a los supremos principios de origen divino, a riesgo de chocar con ellos por ignorancia»¹¹. No se piense que la falta del héroe es, dice R. Adrados, un añadido maligno a su carác-

⁹ Ch. Bowra, *La Atenas de Pericles*, Madrid, Alianza, 1974, pp. 137-39.

¹⁰ F. Rodríguez Adrados, o.c., p. 290 ss.

¹¹ *Ibidem*, p. 293. En lo que sigue nos serviremos ampliamente de esta obra.

ter elevado, sino más bien que nace justamente de su propia grandeza, de su propia autoafirmación y su propia fuerza; en medio de un mundo de lo razonable y utilitario, el héroe es el gran incomprendido, el solitario, el inconformista e irreductible. Pero, eso sí, el héroe convierte su excelencia en pasión y esa pasión degenera en *hybris*, en exceso, que de todas formas se traduce en catástrofe. Ni tampoco conviene acentuar la apariencia de enemistad divina, puesto que Dios es hostil al hombre únicamente en cuanto incognoscible o cognoscible sólo al precio y al término de una experiencia dolorosa, que viene a ser la acción trágica en su conjunto. «El sentimiento trágico de la existencia (que en otros trágicos efunde de otros contrastes: vitalidad y razón, naturaleza y cultura, etc.) surge, en Sófocles, de la conciencia de la limitación del conocimiento humano (...) Lo trágico de su existencia le viene a la simiente humana más por defecto de cabeza que por vicio de corazón»¹².

Llegados a este punto, parecería que el castigo o, en cualquier caso, el sufrimiento del héroe es arbitrario, desde el momento en que su conciencia es inocente y su supuesta culpa se reduce al cumplimiento inexorable de un destino (*μοῖρα, τύχη, δαίμων*) que le ha sido asignado por la divinidad desde fuera. Y, sin embargo, los más lúcidos estudiosos modernos zanján tan disputada cuestión resaltando la libertad esencial del héroe trágico: «De lo que no puede hablarse (...) es de que el hombre carezca de libertad de acción. No solamente puede actuar contra la voluntad divina, sino que incluso cuando obra de acuerdo con ella no se trata de una compulsión. Acción humana y acción divina corren paralelas y se corresponden»¹³. Por de pronto, el fin del héroe depende enteramente de su acción, que puede definirse ante todo como una afirmación de sí mismo; claro está que, en líneas generales, esa afirmación de sí puede acordarse con la voluntad divina, y el héroe triunfa (Electra), o prescindir de esa voluntad o pretender corregirla, y entonces sucumbe (Edipo, Ayax). O, lo que es lo mismo, el héroe ejerce su acto libre desde su carácter (*éthos*), cumple su destino al realizarse a sí mismo, revela lo que necesariamente es cuando libremente decide actuar en función de su carácter. Sólo esta interiorización del destino en forma de inevitabilidad del carácter, esta comprensión de la fatalidad como fundamento de la opción y, por ello, esta fusión de necesidad y libertad, de inocencia y culpabilidad, toca el fondo último de lo trágico. Hegel

¹² L. Lasso, o. c. pp. 51-52.

lo expresa así en sus lecciones de estética: «Los héroes trágicos son, juntamente, inocentes y culpables. Si se admite que el hombre no es culpable más que cuando se le presenta una elección y él se resuelve libremente a cumplir lo que hace, las antiguas figuras plásticas son inocentes. Actúan en virtud de su carácter, en virtud de su propia pasión, porque no hay en ellas ninguna indecisión, ninguna elección. Pues precisamente la fuerza de los grandes caracteres consiste en no elegir, en ser en todo lugar y en todo momento ellos mismos y estar todo enteros en lo que quieren, en lo que hacen (...) Pero también son culpables y no quisieran que se les juzgara inocentes de lo que han hecho (...). Para ellos, su carácter firme y fuerte es todo uno con su infortunio y con su pasión, y de este indestructible acuerdo nace en nosotros la admiración...»¹⁴.

Aproximadamente lo mismo viene a decir Finley cuando analiza la culpa objetiva de Edipo en función de unos actos que ponen de manifiesto lo que él verdaderamente es: «Cuando Edipo descubre la verdad, acepta de una manera flagrante y total la culpa, a pesar de su inocencia subjetiva, no maldice su destino por ser injusto o porque sentía haber hecho una cosa que le fuera dado evitar, sino porque su sino consistía en hacer cosas horribles; maldice lo que ha hecho y, por consiguiente, lo que él mismo es. El orden divino, como siempre sucede en Sófocles, queda reivindicado»¹⁵. Pero es J. P. Vernant quien, a propósito de la concepción aristotélica acerca del papel del *éthos* en el origen de la acción humana, resume la idea de modo admirable: «La distensión de Aristóteles entre dos categorías de actos no opondrá uno obligado a otro libremente querido, sino una coacción sufrida desde fuera a una determinación que opera desde dentro. Y esta determinación interna no por ser diferente de la coerción exterior deja de ser ella también necesaria. Cuando sigue las disposiciones de su carácter, de su *éthos*, el sujeto reacciona necesariamente, ἐξ ἀνάγκης, pero su acto emana ciertamente de él; lejos de decidirse bajo el peso de una coacción, se afirma como padre y causa de lo que hace y también es plenamente responsable de ello»¹⁶. Al fondo resuena la sentencia del viejo Heráclito: ἔθoς

¹³ F. Rodríguez Adrados, o.c., pp. 292-93.

¹⁴ Citado por F. Savater, *La tarea del héroe*, Madrid, 1982, Taurus, p. 63.

¹⁵ M. I. Finley, *Aspectos de la Antigüedad*. Barcelona, Ariel, 1975, p. 9.

¹⁶ J. P. Vernant, *Esbozos de la voluntad en la tragedia griega*. Citado por F. Savater, o.c., p. 63.

ἀνθρώπων δαίμων (B 119), esto es, el carácter es para el hombre su demonio, su destino...

La acción heroica, a través de los atroces dolores que concita contra su protagonista, desemboca en el reconocimiento (*anagnórisis*. *Poética*, cap. XI). Este —«el conocimiento trágico, ese que se adquiere padeciendo el conflicto hasta apurarlo», escribe María Zambrano¹⁷— es a la vez tanto revelación del verdadero ser del héroe como desvelamiento del poder y justicia divinos a los que ahora finalmente se somete; o, mejor aún, resulta indisolublemente una y otro porque, gracias al dolor, conoce el héroe su esencia humana y su lugar en el plan divino. Si, pues, la experiencia ineludible del dolor es un componente primario de la vida humana contemplada como acción trágica en Sófocles («Lo trágico en él es la imposibilidad de evitar el dolor... El destino no reclama la atención como problema independiente. Apartada de él, se dirige por entero al hombre doliente, cuyas acciones no son determinadas desde fuera con entera necesidad... Toda acción dramática es simplemente para Sófocles el desenvolvimiento esencial del hombre doliente. Con ello se cumple su destino y se realiza a sí mismo»¹⁸), también la ignorancia descubierta y la crisis decisiva (la «peripecia») se muestran como elementos imprescindibles de la tragedia: «Lo esencial es que el héroe, pasada su primera ignorancia, se identifica con su verdadero yo, el que reflejan los oráculos (...). Este tema del ser y la apariencia, la ciencia y la ignorancia, es absolutamente decisivo, y no el de separar la acción humana y la divina o la acción libre de la acción fijada por el destino»¹⁹.

Quizá ahora estemos en mejores condiciones para entender la definición clásica de Aristóteles: «Una tragedia, por lo tanto, es la imitación (*mimesis*) de una acción noble, completa y de una cierta magnitud, llevada a cabo mediante el uso del lenguaje (...), que se basa en la acción y no en la narrativa, y, mediante la compasión (*éleos*) y el temor (*phobos*), produce la purificación (*kátharsis*) de dichas emociones» (*Poética*, cap. VI)²⁰. La tragedia, pues, en este caso como creación teatral específica, es una imitación de la tragedia en que consiste la existencia humana, una re-presentación de las acciones terribles y dignas de compasión de que aquella se compone

¹⁷ M. Zambrano, *El sueño creador*, en *Obras Completas. Primera entrega*. Madrid, Aguilar, 1971, p. 52. Sobre el tema de la *anagnórisis*, Cfr. el epígrafe «El origen de la tragedia: Edipo».

¹⁸ W. Jaeger, o.c., pp. 258-59 y 261.

¹⁹ F. Rodríguez Adrados, o.c., p. 294.

por ser el campo de la actuación simultánea de la voluntad divina y de la decisión humana determinada por el carácter. Pero para que tales acciones despierten en nosotros aquellos sentimientos de temor y simpatía es preciso que «nos reconozcamos» en sus protagonistas, que éstos, por más nobles y prósperos que el poeta los dibuje, sean semejantes a nosotros. «La compasión tiene por objeto la persona que no merece ser desdichada; el temor, el que es igual a nosotros (*tòn hómoion*)» (*Poética*, cap. XIII). En una palabra, que el héroe sea nuestro igual significa que no ha de ser el virtuoso puro ni el totalmente malvado, sino quien ocupa una posición intermedia (*metaxý*). «Tal es el caso del que no destaca ni por su virtud ni por su justicia, pero tampoco cae en la desdicha por maldad o por perversión, sino más bien por culpa de alguna falta (*di' hamartían*)» (*Poética*, íb.). La validez de la enseñanza proporcionada por la tragedia se apoya justamente en el supuesto de que se trata de una lección impartida al hombre en general sobre las consecuencias de la *hybris*. Con estas condiciones, la *kátharsis* trágica del espectador se produce por la compasión que le suscita la ambivalente personalidad del héroe, inocente en el plano de la ética y culpable en el plano de los hechos, y, a la vez, por el temor ante lo inevitable del castigo en que incurre el héroe —con quien se identifica— por causa de su desafío a la ley divina. Valdría decir, también, compasión y temor por quien, como cualquiera de nosotros, edifica fatalmente su desgracia sin saberlo. Pero la purificación del que asiste a la tragedia de Sófocles equivale a la del personaje que en sí mismo la experimenta en otro sentido más hondo: es la emoción procedente de la contemplación de que, en mitad del aparente sinsentido y del dolor real que atenazan la vida humana, «nada hay en todo esto que no sea Zeus» (*Las Traquinias*, 1278). De ahí que Lesky llegue a aventurar que la sensación de sosiego e incluso de alegría con que salimos del *Edipo* «podría depender en cierta medida del hecho de que, a pesar del horror de los sucesos, ni por un momento nos encubre el poeta la visión de un gran orden que tiene valor perdurable más allá del cambio de las cosas y de los sufrimientos de los individuos»²¹...

En torno a este eje central de referencia se engarzan los principales rasgos del pensamiento de Sófocles, que presentaré en epígrafes sucesivos y precedidos de una corta introducción aclaratoria.

²⁰ Véanse los comentarios de E. Trías, *Lo bello y lo siniestro*. Barcelona, Seix Barral, 1982, p. 126 ss.

²¹ A. Lesky, o.c., p. 315.

I. PENSAMIENTO RELIGIOSO

Si el espíritu de Sófocles es en algún lugar profundamente tradicional y conservador, es sin duda en materia religiosa. Su religiosidad acepta la existente, sin rebelarse contra ella como Eurípides (en vano buscaremos en aquél, por ejemplo, el menor resquicio a la duda sobre la existencia de los dioses), pero sin hacerla tampoco el motivo exclusivo de su dramaturgia, como Esquilo, obsesionado por la ley de la justicia divina en las acciones de los hombres²². De quien fue conocido como *θεοσεβέστατος*, el más piadoso, probablemente por haber acogido en su casa la estatua de Asclepios y haber introducido su culto en Atenas, afirma Nilsson con contundencia: «Sófocles era un temperamento piadoso. La religión no era para él problema, sino un presupuesto natural»²³. Bien es verdad que a este respecto puede detectarse una cierta evolución en sus obras: mientras en sus primeras tragedias el hombre está en constante coloquio con la divinidad o es la voz de los dioses la que irrumpe en la acción por medio de oráculos y adivinos, a partir de *Electra* y *Filoctetes* la divinidad sigue gobernando a los hombres, pero aparece ahora confinada en un segundo plano; con todo, en *Edipo en Colono*, su pieza póstuma, vuelve a percibirse aquel aliento de intimidad con el que los dioses exaltan a Edipo y le llaman a su lado.

Lo más sobresaliente en la concepción religiosa de Sófocles es, desde luego, la idea de la imponente superioridad de lo divino —que el héroe, por lo general, descubre tarde y a costa de su vida— y la perspectiva teonómica de la existencia, contraria a todo laicismo, escepticismo y relativismo antropológico infiltrados en su época por los sofistas. Es Dios, no el hombre, la medida de todas las cosas. Su omnipotencia (aunque a veces, como a menudo en Eurípides, se muestre sometida a la *τύχη* o fortuna como la divinidad superior), su omnisciencia, quedan fuera de toda discusión. Si acaso, es la providencia divina la que resulta en múltiples ocasiones incomprensible, pero ello sólo se debe a la impenetrabilidad de sus designios para la mente humana. Allí donde se manifiesta el cuestionamiento de los atributos tradicionales de la divinidad, tras los reproches y acusaciones que personajes representantes de las nuevas ideas o los héroes en momentos de desesperación dirigen contra los dioses, se impone

²² I. Errandonea, o.c., pp. XXI-XXII.

²³ M. P. Nilsson, *Historia de la religiosidad griega*, Madrid, Gredos, 1970, p. 74.

siempre la fe más segura: «...al dirigir la mirada a los dioses, si ordenan incluso caminar fuera de la justicia, hacia allí es preciso encaminarse. Pues nada de lo que los dioses indican es vergonzoso» (fr. 247). El modo como los dioses hacen partícipes a los humanos de sus intenciones, como revelan su voluntad interactuante con las finalidades profanas, es a través del viejo mecanismo de los oráculos y adivinos; hasta cuatro de las siete piezas conservadas de Sófocles tratan del cumplimiento de los oráculos y todas ellas se esfuerzan en acentuar su papel decisivo en la marcha de los acontecimientos. Que en sus obras asomen aquí y allá ciertas reticencias contra el arte adivinatorio —en línea con el sofista Antifón, para quien la adivinación consiste simplemente en «la conjetura de un hombre razonable» (A 9, B 78 y ss.)— sólo se explica como expresión del temor de Yocasta a la revelación de los crímenes cometidos por Edipo o del ensoberbecimiento del autoritario Creonte; para nuestro trágico, bien al contrario, la posibilidad de la profecía se desprende de la negación de un mundo imprevisible y caótico y resulta una prueba convincente del orden divino: la creencia en los oráculos constituye uno de los sustentos primeros de la fe en la divinidad (*Edipo Rey*, 905). Por eso, frente a quienes opinan que Sófocles no puede sustraerse en este punto a la crítica sofística²⁴, parece más acertada la sugerencia de que aquí más bien polemiza contra el punto de vista ilustrado sobre la adivinación: «La figura del adivino en *Antígona* y *Edipo Rey* marca la ruptura de nivel entre el mundo apariencial de las opiniones y del obrar equivocado de los hombres y el mundo trascendente de las ordenaciones divinas y las verdaderas realidades»²⁵.

Pero la manifestación de la voluntad divina más permanente y a la mano de todos los hombres, puesto que la encuentra en su propia conciencia, la constituyen las leyes no escritas, las *ἀγραπτα νόμιμα*, también denominadas indistintamente por autores de la época leyes de los antepasados, divinas o naturales. Quienes sostienen su vigencia a lo largo de los siglos v y iv en Atenas, no sólo terciaban en el debate sofístico más característico del tiempo —la contraposición entre *physis* y *nomos*— a favor de la primariedad y superioridad de la naturaleza con respecto a cualquier convención o producto parti-

²⁴ J. Lasso, o.c., p. 345, n. 47.

²⁵ L. Gil, «Introducciones» a *Sófocles, Antígona. Edipo Rey. Electra*. Madrid, Guadarrama, 1969, pp. 200-1 y 294, n. 18.

cular y contingente de la decisión humana colectiva, sino que, frente a los que basan en esa misma tesis el «derecho del más fuerte», toman partido por una interpretación igualitaria de esa *physis* que tendrá amplias resonancias humanitarias en el terreno político y social²⁶. El sofista Hippias (Cf. además del ya citado Jenofonte, Platón: *Hippias Mayor* 285d, y *Protágoras*, 337 c) ha sido el mejor exponente de esta concepción; pero, junto a él, también Pericles (según Tucídides, *Historia* II, 37.3), Eurípides (*Ión* 442, *Hipólito* 98, *Suplicantes* 19 y 202 ss., *Hécuba* 798-805, *Helena* 1277), Platón (*República*, 563 d, *Leyes*, 838 a-b, 841 b) y el propio Aristóteles (*Retórica* I, 10, 1368 b, 7). En la *Antígona* de Sófocles la heroína desafía a la muerte precisamente en defensa de la ley no escrita que ordena dar sepultura a los familiares muertos²⁷. Todo el conflicto trágico de Edipo, como se sabe, se desata a causa de su gravísima —aunque inconsciente— infracción de sendas ordenanzas relativas a estas mismas normas universales: el respeto a los padres y la prohibición del incesto. «La índole de su culpabilidad rebasa la ética para penetrar en otras esferas superiores: la de las leyes naturales que rigen la transmisión de la vida y la de las leyes divinas que son sustento de éstas»²⁸. En una clave moderna y laica (pero también socrática, si atendemos a lo que se dice en Jenofonte de las «leyes que llevan en sí mismas el castigo para los que las violan») comenta Nietzsche, a propósito de este Edipo que desvela el misterio de la Esfinge al tiempo que incurre en tales aberraciones, que allí donde se rompe la magia de la naturaleza, «allí tiene que haber antes como causa una enorme transgresión de la naturaleza —como aquí el incesto— (...). Más aún, el mito parece querer susurrarnos que la sabiduría (...) es una atrocidad contra la naturaleza, que quien con su saber precipita a la naturaleza en el abismo de la aniquilación, ése tiene que experimentar también en sí mismo la disolución de la naturaleza»²⁹.

²⁶ Sobre este concepto, cf. W.K.C. Guthrie, *Les Sophistes*, Paris, Payot, 1976, pp. 124-137. De la obra original, *History of the Greek Philosophy*, han aparecido ya los dos primeros vol. de su traducción española en Ed. Gredos.

²⁷ Tucídides (*Historia de la guerra del Peloponeso* I, 138, vol. I Madrid, Hernando, 1984, p. 210) nos refiere otros ejemplos de la prohibición de enterrar a los traidores en los casos de Pausanias y Temístocles. Sobre esta cuestión, Cf. E. Rohde, *Psique*, vol. I, pp. 219 ss.: «La veneración de los muertos». Ed. Labor. Barcelona, 1973.

²⁸ L. Gil, o.c., p. 107.

²⁹ F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1973, pp. 90-91.

Al lado de éstos, entre los rasgos propios de la religiosidad de la Epoca Arcaica que Dodds³⁰ encuentra aún vivos en la obra de Sófocles, si bien modificados, se hallan en general tanto la aguda conciencia de la inseguridad y de la condición desvalida del hombre como el sentimiento de que hay un Poder y Sabiduría dominantes que mantienen al hombre en tal estado. Ese concepto de la divinidad como «celosa y perturbadora» (Heródoto) es el que origina la noción de *phthonos* o envidia de los dioses, es decir, la creencia en que el éxito mundano excesivo coloca al individuo ante un riesgo sobrenatural; el proceso moralizador de esa envidia supone que el éxito produce *kóros* —complacencia del hombre en su bienestar—, que a su vez engendra *hybris* —arrogancia de palabra o pensamiento—, que finalmente precipita la *némesis* o justa indignación divina. Es así como surge, de otra parte, lo que Dodds llama transformación de lo sobrenatural en general, y de Zeus en particular, en un agente de la justicia. Cuando, ante la vívida conciencia de que sólo los malos florecen (ciertamente presente en varios pasajes de Sófocles), el individuo proyecta al cosmos su exigencia de justicia social, halla al fin satisfacción en la certeza de que el pecador es irremisiblemente castigado en sus descendientes. Esta idea de la culpa heredada y del castigo diferido, fundada por lo demás en la creencia en la solidaridad de la familia, es la que explica el terrible pago por parte de Edipo de la deuda contraída por su estirpe de los Labdácidas. Pero, además, como en Homero, cualquier desviación de la conducta humana normal es entendida como un engaño o castigo (*áte*) de los dioses, que se cumple a través de agentes mediadores tales como las *Eri-nis*, furias vengadoras³¹, o de cualquier *daímon*. En suma, en Sófocles lo divino va asociado más a su carácter justiciero y penalizador que a otras notas amables y humanitarias...

1. Definición genérica de la fé

—La fé es creer sin experimentar (*Traquinias* 590).

³⁰ E. R. Dodds, o.c., cap. II: «De una cultura de vergüenza a una cultura de culpabilidad», pp. 39-59.

³¹ «En todo ello se ve el mecanismo estricto de la ley del Talión, en reacciones en cadena que excluyen la moderación (*sophrosyne*) y la piedad (*eusébeia*). Pero lo típico de este mecanismo vindicativo, puesto en marcha por las Erinis, es el no poder detenerse y el prolongarse en una serie indefinida de delitos y venganzas» (L. Gil, o.c., p. 204). Cf. también E. Rohde, o.c., «III. Elementos del culto a las almas en la venganza de sangre y en la expiación del homicidio», pp. 149-64.

2. Atributos de la divinidad

a) Omnipotencia

- Dios, el único soberano (*Ayax* 86-87, 119 ss., fr. 755).
- Zeus gobierna todas las cosas (*Electra* 174-79, *Edipo Rey* 864).
- Ningún hombre les podrá obligar a lo que no quieren (*E. Rey* 280).
- Nadie puede librarse de sus iras, si es su voluntad (*Electra* 696-99).
- Limitaciones de su omnipotencia.
 - La Fortuna, diosa rectora (fr. 314, v. 80).
 - Eros dispone de los dioses (*Traquinias* 441 ss., fr. 684 y 941).

b) Omnisciencia

- Los dioses lo ven todo (*Electra* 655-59).

c) Providencia

- Son providentes, no indiferentes (*Electra* 174).
- Zeus se preocupa de sus hijos (*Traquinias* 140).
- Proporcionan la razón a los hombres (*Antígona* 684-85).
- Si los dioses ocultasen las cosas divinas, los hombres no podrían descubrirlas (fr. 919).
- Imponen su destino a los hombres (Cf. *La condición humana*) (*Filoctetes* 1117-18, 1316; frs. 680, 961, 895).
- Nada de lo que ordenan es vergonzoso (fr. 247).

d) Justicia

- Está junto a Zeus (*Edipo Colono* 1382).
- A los dioses les preocupa la justicia (*Filoctetes* 1035 ss).
- Los dioses de abajo (Hades) desean leyes iguales (*Antígona* 519).
- La envidia divina: los dioses tienen celos de los éxitos de los hombres (*Traquinias* 265 ss., 714-18, *Antígona* 613 ss., *Electra* 1466, *Filoctetes* 776).
- Castigan a los culpables en sus descendientes (*Edipo Rey* 594 ss., *Edipo Colono* 964 ss.).

- Algunos modos de su justicia
 - como castigo y engaño (*Ate*)
 - = las ovejas muertas son la *ate* de Ajax (*Ajax* 307).
 - = la ruina de los hombres (*E. Colono* 92. *Antígona* 185 ss.).
 - = instrumentos o personificaciones de la ira divina (*Antígona* 533).
 - = la divinidad conduce al hombre al mal mediante el engaño (*Antígona* 620 ss.).
 - como venganza (*Erinias*) (*Electra* 112, 276, 491, 1080, 1388 *Antígona* 603, 1075).
 - como posesión por un *dáimon*.
 - = Ajax, al hablar un lenguaje siniestro (*Ajax* 243 ss.).
 - = Edipo, al ser conducido hasta el cadáver de Yocasta (*Edipo Rey* 1258 ss.).
- Exaltación final del hombre que ha sufrido (*Edipo Colono* 1565).

e) Oscuridad e inaccesibilidad

- Desconocimiento humano de su voluntad.
 - Por ejemplo, qué sea lo piadoso (*Antígona* 519 ss., 924-29).
- Actitud dubitativa ante el más allá: si hay gratificación en el mundo de los muertos (*Electra* 357).

3. Cuestionamiento de los atributos de los dioses

a) Negación de la providencia divina (*Edipo Rey* 978-79).

b) Interrogantes sobre su justicia

- Los dioses protegen a los perversos y envían al Hades a los justos (*Traquinias* 1265, *Filoctetes* 447-52).
- La guerra no se lleva a los malvados, sino a los mejores (*Filoctetes* 435-37).
- Es terrible que el impío tenga suerte y el honesto sea desafortunado (frs. 107, 724).
- Los dioses tal vez castigan por resentimiento (*E. Colono* 965).
- Zeus, traidor e infiel a sus promesas (fr. 269 c); ladrón (fr. 314, v. 340).
- Los dioses pueden estar errados (*Antígona*, 925).

4. *Las leyes de los dioses*

- Por ejemplo, enterrar a los muertos (*Ajax* 1130-31, 1343. *Electra* 237-50. *Antígona*, passim).
- Son leyes no escritas (*Antígona* 448-59).
- Son leyes eternas (*Edipo Rey*, 863, *Antígona* 455).
- Hay que agradar a los dioses por más tiempo que a los hombres (*Antígona* 75).

5. *Actitud ante prácticas religiosas: la adivinación, los oráculos*

a) *Fe tradicional*

- Sólo los sabios, y no los torpes, captan los enigmáticos oráculos (fr. 771).
- Son el sustento de la fe en la divinidad (*Edipo Rey* 905-10).
- Admisión del sacrificio ofrecido en nombre de otro (*Edipo Colono* 498 ss.).

b) *Crítica racionalista*

- Desafío a las señales de la adivinación (*Electra* 495-502. *Edipo Colono* 1331-33).
- Ningún hombre tiene parte en el arte adivinatoria (*E. Rey* 708).
- Como los tiranos, los adivinos están sometidos al dinero (*Antígona* 1055).
- Lo razonable es conjeturar lo nuevo por lo pasado (*E. Rey* 914 ss.).

II. LA CONDICIÓN HUMANA

Si el héroe —ya lo hemos visto— es el hombre común, sólo que potenciado y estilizado, su suerte es la misma que conviene a la condición humana como tal: dolor, mudanza, ignorancia..., tales son sus compañeros inseparables, tal es su «destino». Pero, por de pronto, insistamos de nuevo en que, por extraño que parezca, semejante destino ha sido construido por la libertad humana y se confunde con ella. «Ver en la tragedia griega una tragedia del destino, en que los hombres son dirigidos como marionetas por una mano invisible, es

una superstición», escribe Pohlenz³². Y en franca oposición a Ch. Moeller, para quien la concepción del mal difiere radicalmente entre griegos y cristianos por el hecho de que para aquéllos es producto de la fatalidad mientras en los últimos obra de un acto libre, R. Mondolfo mantiene que la generación fatal de desgracias «procede siempre de un primer crimen voluntario del hombre y tiene en él su primera raíz; y el destino es implacable porque son ineluctables las sanciones consecuentes al primer pecado, y no a raíz de la saña injustificada y cruel de un poder divino...»³³. Los personajes ofrecen variadas pruebas de que la insolencia e inflexibilidad que los sume paulatinamente en el horror son una emanación del mismo individuo. En efecto, «la identificación que a menudo encontramos en la tragedia entre Ate y las Erinias con el mismo sujeto culpable, con su interioridad consciente e incluso con su remordimiento, nos advierte que no hay que ver pura y simplemente en estos poderes divinos o demoníacos una exteriorización de la causa del pecado, una proyección de ella en otros seres, mediante la cual el pecador resultaría inocente e irresponsable» (*ibidem*). La desgracia de Creonte, por ejemplo, ha sido preparada «no por mano ajena, sino por su propia falta» (*Antígona* 1259 ss) y la misma Antígona desciende al Hades «por su propia voluntad» (vv. 822). En *Electra* 1081, Clitemestra y su esposo quedan identificados a una doble Erinis, y la protagonista de la tragedia no cesa de reconocer su mala conciencia y de expresar su culpabilidad ante el matricidio que proyecta obsesivamente cometer (vv. 221-22, 254-55, 308-9, 616-18). Incluso en el castigo propio, como algo que el héroe se inflige a sí mismo, se manifiesta la permanente capacidad del hombre para decidir su destino. Ajax (v. 481) muere en virtud de su propia naturaleza, porque su yo no le permite soportar la vida bajo la vergüenza; y «Edipo se hace ciego por un acto libre y personal para expiar su crimen involuntario, expiación que no reclama ni un dios ni un hombre, sino sólo su manera de sentir»³⁴. Para Sófocles, en suma, sólo después acepta el hombre que ha sido su libertad la que ha fraguado o confirmado su imparabile destino, únicamente a su pesar comprende «cómo las potestades superiores van tejiendo, junto al obrar

³² M. Pohlenz, *La liberté grecque*, París, Payot, 1956, p. 69.

³³ R. Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Eudeba, 1968, p. 252. Cf. capítulo entero «La conciencia del pecado en el mundo clásico», p. 246 ss.

³⁴ M. Pohlenz, o.c., p. 75.

humano, protagonista de la historia, una trama más amplia en la que ésta adquiere su configuración definitiva y su sentido»³⁵.

Entretanto, en su trágica condición de ignorancia de la ley que la rige, su existencia se le aparece al hombre como azarosa e imprevisible, sujeta a los vaivenes de la fortuna. O, lo que viene a ser igual y aun constituye el tono dominante de la obra sofoclea, el individuo no tiene conciencia más que de su insuperable dolor. Su excentricidad respecto de lo divino le arroja a la soledad más total; este aislamiento —que comienza ya por el título de sus piezas, que en seis de las siete que nos han llegado es un nombre individual— parece reforzar la convicción de que el hombre sólo es en su verdad, sólo es en sí mismo, cuando es en su soledad. Pero, por encima de todo, en el dolor: «El dolor del héroe sofocleo es absoluto, sin salida, y por eso es un dolor hasta la congelación de los huesos (...). Es un dolor *a limine* y definitivo. No está enderezado *ad maiorem gloriam Dei*, como lección moral constituida por materia ejemplificadora. Tampoco cabe hablar de condición expiatoria de este dolor (...). No es el dolor en Sófocles trámite intermedio entre el sufrimiento presente y el goce futuro. No tiene para el hombre salida, porque es la señal de la humanidad. Pero, precisamente por ser un dolor tan absoluto, es la condición, y no hay otra, para que el héroe doliente cobre conciencia de su ser verdadero»³⁶. Incluso el héroe victorioso, el que obra de acuerdo con la voluntad divina, como ocurre en los casos de Electra y Antígona, ha de pasar el trago del sufrimiento y a veces hasta el de la muerte. El dolor, pues, no es un estado humano remediable; el hombre es esencialmente sufrimiento y sólo llega a ser humano por este sufrimiento. Por eso acierta F. Savater cuando concluye: «Lo trágico, precisamente, es que no podemos imaginar ninguna sociedad ni ningún tipo psicológico de humanidad de las que lo trágico esté ausente»³⁷.

Justamente desde esta perspectiva, y por más que suene a paradoja, revelan todo su valor los versos del coro de *Antígona* (vv. 322 y ss.), en las que Sófocles canta como ningún otro trágico la grandeza del hombre. Porque sólo un ser esencialmente inacabado y por hacer, como es el hombre, demuestra que su nulidad constituye el

³⁵ F. Rodríguez Adrados, o.c., p. 108. Subrayado mío. Cf. A. Lesky, o.c., p. 312.

³⁶ J. Lasso, o.c., pp. 47-48.

³⁷ F. Savater, o.c., p. 66.

fundamento de su desarrollo ilimitado; y, por ello mismo, por su misma potencialidad universal radicada en su razón, pregona permanentemente lo que aún le falta: sólo es miserable y abocado al dolor desde la conciencia de su propia grandeza, y viceversa. Como resume espléndidamente el propio Savater, «lo trágico es tanto que al hombre no le falta nada como que nunca tendrá bastante: de la conjunción de estos dos datos brota la tragedia y allí crece y se mantiene»³⁸.

Por lo demás, este último texto de Sófocles, una vez inscrito en la citada disputa sofística entre *physis* y *nómos*, debe ser encuadrado entre aquellos que se muestran partidarios de los *nomoi* como los factores portadores de la humanidad del hombre: lejos de ser las leyes y acuerdos de todo orden restricciones y corruptores del hombre, éste ha llegado a ser la maravilla del universo en la medida en que ha superado su naturaleza primera desvalida y hostil mediante sus propias realizaciones; el progreso y perfeccionamiento humano ha sido posible, diríamos nosotros, porque el hombre ha abandonado su naturaleza —y así ha domeñado la naturaleza— gracias a la progresiva implantación de la cultura. Si el precedente de esta idea se halla en lo que Guthrie llama las «teorías antropológicas del progreso»³⁹, que reemplazan la creencia mítica en una degeneración a partir de una perfección originaria como la de la Raza de Oro de Hesíodo, su primera expresión estaría en Jenófanes, fr. 18 («...los dioses no han revelado a los hombres todas las cosas desde el comienzo, sino que estos últimos, con el tiempo e investigando, encuentran lo que es lo mejor») y su exposición más acabada en aquella época en el mito de Protágoras (*Protágoras*, 320 c y ss.). Pero esta concepción cuenta con un amplio recorrido histórico hasta nuestros días y, tras haber sido recogida entre otros en el *De hominis dignitate* de Pico della Mirandola y en el *De sapiente* de Bovillus⁴⁰,

³⁸ *Ibidem*, p. 69.

³⁹ W.K.C. Guthrie, o.c., pp. 69 ss. Otros textos clásicos que describen en términos parecidos la progresión de la humanidad: Esquilo *Prometeo encadenado* 442-68 y 478-506; Eurípides *Suplicantes* 201-13; Diodoro, libro I, 8, 1-7; Moschion, fr. 6 Nauck; Critias, fr. 25, 1-8; Isócrates, *Panegírico* 28 ss; *De la Medicina Antigua* III; -*ibidem*, pp. 87-92.

⁴⁰ Pico della Mirandola, *De la dignidad del hombre*, Madrid, Ed. Nacional, 1984, pp. 104 ss. Ch. de Bouelles, *Il sapiente*. Torino, 1943. Para su comentario como la primera conciencia del hombre moderno en el Renacimiento y precedente del concepto de hombre como «ser genérico» en Feuerbach y Marx, Cf. L. Colletti, *Le marxisme et Hegel*, Paris, Champ Libre, 1976, pp. 242 ss.

así como en el *Diálogo de la dignidad del hombre* de Pérez de Oliva⁴¹, llega a Hegel y, por él, a Feuerbach y Marx⁴².

1. Sujeción al destino

a) En general (*Edipo Rey* 376, 713; frs. 574, 575, 591, 686).

— Edipo, hijo de la Fortuna (*Edipo Rey* 1080-83)

— A unos el destino trae desgracias, a otros felicidad (*Antígona* 615 ss.; fr. 591).

— El destino se apodera del hombre variando su fortuna (*Edipo Colono* 608 ss., 1025-28).

b) El destino procede de los dioses

— Eros dispone de los dioses y de los hombres (*Traquínias* 441 ss., *Antígona* 782 ss.).

— Los mortales orgullosos caen bajo las desgracias enviadas por los dioses (*Ajax*, 54, 124, 127 ss., *Electra* 696, *Filoctetes*, 1117, 1316, 1326, *Edipo Rey*, 583 ss., 1300-2, *Edipo Colono* 965, Frs. 590, 845, 585, 964).

c) Es incognoscible por entero hasta la muerte del hombre

— *Traquínias* 1-5, *Edipo Rey* 1528-fin, fr. 646.

— De ahí que el hombre no pueda ser adivino del futuro (*Edipo Rey* 708, *Ajax* 1418-20, *Antígona*, 1160).

d) Imposibilidad de contrarrestarlo

— ¿Cómo luchar contra el destino divino, siendo mortal? (fr. 201).

— Nadie puede enfrentarse a la necesidad (frs. 256, 757).

⁴¹ Fernán Pérez de Oliva, *Diálogo...* En *Antología de humanistas españoles*, Madrid, Ed. Nacional, 1980, especialmente pp. 431 ss.

⁴² Véase G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1980, pp. 63-65. L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1975. K. Marx, *Manuscritos: Economía y Filosofía*, Madrid, Alianza, 1.ª ed. 1969, *passim*.

e) Sin sentido de la previsión humana

- Ser mortal = no disponer del mañana (*Edipo Colono* 568).
- Insensatez del cálculo, de la previsión (*Traquinias* 943 ss.).
- Es necio temer la muerte, que es cosa del destino (frs. 951, 953).
- Sólo resta hacer con gusto lo de cada día (fr. 593).

2. *Mudanza, versatilidad de la fortuna*

a) Las situaciones llegan alternadamente

(*Ayax* 130, 1087 ss., *Edipo Colono* 608 ss.).

- Todo es temible e inseguro para el hombre (*Filoctetes* 501-8, Frs. 222, 441 a, 592, 871).
- La prosperidad no merece estimación, pues no se mantiene (fr. 106).
- Ni los más grandes pueden resistir la fortuna (fr. 576).
- Nadie logra más felicidad que la necesaria para parecerlo y, después de dar esa impresión, declina (*Edipo Rey* 1188-95).
- No dura ni la desgracia ni la alegría (*Traquinias* 133-35. *Electra* 916-19).

b) La volubilidad humana

- La naturaleza humana no se complace siempre en las mismas cosas (*Traquinias* 439-41).
- Hoy amigos, mañana enemigos (*Ayax* 1358).
- Inestabilidad de ánimo de los amantes (fr. 149).
- El hombre cambia con su edad.
 - Para la juventud todo es placentero (*Traquinias* 145-48).
 - La vejez, en cambio,
 - = es la época de mayor desgracia (*E. Colono* 1212, fr. 949).
 - = supone una vuelta a la niñez (fr. 487).
 - = es la que más siente el deseo de vivir (fr. 66).
 - = le acompañan la reflexión y deliberación (frs. 260, 664).

- c) Imposibilidad del juicio sobre la felicidad humana (*Antíg.* 1155 ss.).
- No hay que tener al hombre por afortunado hasta después de muerto (fr. 646).
- d) El decisivo papel del tiempo en la existencia humana
- Revela lo invisible y oculta lo calro (*Ajax* 646, fr. 49, 62).
 - Todo lo arregla (*Electra* 179).
 - Todo lo arrasa y trastrueca (*Edipo Colono* 608, 1212 ss.).
 - Todo lo borra y conduce al olvido (fr. 954).
- e) Lo más seguro: la imprevisión y el azar
- La vida más grata, la inconsciente (*Ajax* 553-55, *Edipo Rey* 1346-47, fr. 758).
 - Vivir al azar (*Traquinias*, 944-45, *Edipo Rey*, 977-80).

3. La desgracia, el dolor

a) Universalidad de su condición

- Nadie, excepto los dioses, está al abrigo de los males (*Edipo Colono*, 1721, Frs. 410, 946, 962).
- Nada extraordinario llega a los hombres separado de la desgracia (*Antígona* 610-14).
- No hay un solo hombre afortunado en todo (frs. 681, 739 b).
- Los dioses mandan sufrimientos mayores que los que el hombre cree poder soportar (*Edipo Rey* 1300).
- Es condición para impartir consejos (fr. 900).
- Las amargas buscadas voluntariamente, las más penosas (*Edipo Rey*, 1230-32, Fr. 350).
- El mayor dolor, una larga vida (fr. 556).
- La encarnación de la desgracia: Edipo.
 - Su dolor, mayor que el de ningún otro (*Edipo Rey* 60-65).
 - Su infortunio: nacer de quien no debía, tener relaciones con quien no podía, matar a quien no tenía que hacerlo (*Edipo Rey* 1185-87).

b) La desgracia provoca insensatez y maldad

- La sensatez no puede perdurar en los desgraciados (*Antígona* 563).
- En la desgracia, es incluso forzoso practicar el mal (*Electra* 307-9, 616).
- La desgracia vuelve a los hombres ciegos para lo evidente (fr. 923).

c) Nadería y fugacidad de la vida humana

- No somos más que fantasmas, aire, sombra vana de humo (*Ajax* 124-26, 131, *Antígona* 1170, *Filoctetes* 947, *Edipo Rey* 1188, Frs. 13, 38, 945).
- Es preferible no haber nacido y, si no, volver cuanto antes al Hades (*Edipo Colono* 1224-39, fr. 488).
 - Tesis opuesta: el mayor privilegio, vivir (fr. 67).
- Es corto el tiempo de la existencia; el de la muerte, todo (fr. 572).

d) La muerte

- Es ley natural para todos (*Electra* 860. *Edipo Colono* 568, 607, 1212 ss.).
- El médico último de las enfermedades (fr. 698).
- No hay que temerla (*Ajax* 473, Frs. 951, 953).
- Tener ansias de vivir, en medio de las desgracias, es cobardía o insensibilidad (fr. 952).

4. *El error, la ignorancia*

- Equivocarse es común a todos los hombres (*Ajax* 1093, *Antígona* 1024).
- El hombre se guía más por las palabras que por los actos (*Filoctetes* 98-99).
- La insensatez no tiene medida (fr. 798), es hermana de la maldad (fr. 925).
- El mal de la ignorancia es difícil de combatir (fr. 924).
- Equivocarse involuntariamente no es malvado (*Traquinias* 727-28, Frs. 665, 746).

5. *La desmesura (Filoctetes 178-79)*6. *Grandeza de la condición humana*

- Nada más asombroso que el hombre (*Antígona* 332-75)
- La razón humana, el mayor bien creado por los dioses (*Antígona* 683).
 - Con tal de que no caiga en engreimiento, sino que se mantenga en actitud de aprendizaje (*Antígona* 704).
- Responsabilidad, libertad ante el destino.
 - El hombre es capaz de bien y de mal (*Antígona* 365).
 - La desgracia procede de una falta propia (*Antígona* 1259 ss.).
 - El sentimiento de culpabilidad del héroe (*Electra* pasim, *Ayax* 481).

III. PROPUESTAS ÉTICAS. EL IDEAL HUMANO

«La suerte del hombre consiste en estar amenazado de sufrimiento en cada instante; nada puede cambiar de esto. Pero lo que está en su poder es el modo de tomar este sufrimiento. Lo que importa es la actitud interior; ella puede ayudarle, incluso en la ruina física, a salvar lo que de mejor hay en él, su personalidad, su yo»⁴³. La conclusión trágica no es, pues, la resignación y el quietismo: aun con la lúcida conciencia de que el conflicto en que vive no puede ser nunca plenamente reparado (aunque sólo fuera porque el desenlace definitivo es la muerte), los esfuerzos del hombre sirven, no porque sean capaces de resolver lo trágico, sino porque ejemplifican un intento de vivir con nobleza y cordura sobre el fondo fatal y azaroso en que la existencia humana transcurre. El coraje y el inconformismo son, así, actitudes ensalzadas por nuestro poeta; y las figuras de Antígona y Electra, por contraste con sus hermanas Ismene y Crisótemis, respectivamente —este juego de contrastes entre los personajes es una de las preferencias estilísticas de Sófocles— ofrecen un claro testimonio de ello. Lo que se pondera es la valiente resolución de Edipo por llegar al fondo de la verdad, y no el lema de Yocasta

⁴³ M. Pohlenz, o.c., p. 70.

(«Lo más seguro es vivir al azar, según cada uno pueda», *Edipo Rey* 979-80), sólo preocupada por evitar el riesgo y acomodarse a la vida.

Pero, más allá de estas actitudes todavía propiamente heroicas, Sófocles propone otras que configurarían un ideal humano renovado. La asunción de lo trágico como estructura insoslayable de la existencia permanece intacto, pero se cuestiona el modo de ser enfrentado por el héroe y se sugiere un modelo de comportamiento capaz de racionalizar y atemperar el conflicto. «Este tipo nuevo está logrado mediante la superación del ideal heroico, pero guardando de él lo que tiene de valioso. En definitiva: frente al antiguo ideal heroico y agonal se preconiza el nuevo de la medida y la *sophrosyne*, que coincide en buena parte con el de la justicia y la nueva moralidad»⁴⁴. Lo que Sófocles reprocha al héroe es tanto que cree demasiado en su propia fuerza y honor, lo que le induce a actuar sin atención a la ley divina, como que se apoya en su inteligencia de modo tan autosuficiente que le precipita al error o, incluso, cuando se deja guiar por aquella ley, al exceso. El héroe carece por definición de *sophrosyne* y aparece dotado de un *ethos* obstinado y violento, incapaz de aprendizaje salvo del propio sufrimiento y de la muerte, hasta que el choque con la justicia divina le obliga a reconocer su debilidad. «En suma: la mentalidad heroica y la mentalidad agonal en general es tachada de inhumana» (*ibidem*).

En sustitución, pues, de la violencia, la desmesura, la arrogancia y la mentira, nuestro autor postula, junto a otras virtudes más particulares, la *sophrosyne* o moderación como virtud por excelencia⁴⁵. Es cierto que en su obra se incorporan elementos propios de la crítica que los sofistas dirigen a los valores establecidos, tales como el principio de que la virtud es enseñable, el relativismo moral derivado de la propia coacción de los hechos en la conducta individual, la consideración del *kairós* o momento oportuno...; pero el poeta parece inclinarse resueltamente por la moralidad más tradicional y religiosa, ya sea subrayando unas veces el papel primordial que la disposición natural (*physis*) ejerce en el carácter y comportamiento del individuo (por ejemplo, *Filoctetes* 902), o bien otras matizando y restringiendo el poder de la retórica y la persuasión. En cualquier caso, «esta *sophrosyne* no es solamente autolimitación, sino que, al reflejarse en un respeto a las leyes no escritas, al orden divino, tiende a convertirse en piedad, humanidad y justicia en un sentido nuevo»

⁴⁴ F. Rodríguez Adrados, o.c., pp. 295-96. Cf., para lo que sigue, las pp. ss.

(*ib.*). Y así es como aquella virtud, de honda raigambre aristocrática, puede, una vez generalizada y debidamente depurada, dar paso a un nuevo tipo de heroísmo cívico y erigirse en núcleo del ideal humano capaz de llenar de contenido religioso la democracia de Atenas.

1. Principios básicos

- a) El hombre es capaz de bien y de mal (*Antígona* 635).
- b) La conformidad con la propia naturaleza.
 - Todo produce repugnancia cuando se abandona la propia naturaleza (*Filoctetes* 902-3, 1310).
 - No se puede privar al hombre de lo que le da la naturaleza (fr. 808).
- c) El condicionamiento de la práctica: en acciones deshonorosas se aprende a obrar deshonorosamente (*Electra* 618-22).
 - Al malvado, el mal aparece como bien (*Antígona* 662 ss.).
- d) La culpa de los padres se hereda por los descendientes (*Edipo Colono* 964 ss.).
- e) El mal, el pecado, contamina (*Edipo Rey* y *E. Colono*, *passim*. *Antígona* 773 ss.).
- f) La virtud es enseñable, menos al héroe (*Edipo Colono* 919).
- g) El momento oportuno
 - Es la mayor protección para las empresas humanas (*Electra* 75-77, *Filoctetes* 1280).
 - Hablar no mucho, sino con oportunidad (*Edipo Colono* 808).

2. Denuncia de los vicios más execrables

La mayor parte de las cosas humanas es vergonzosa (fr. 853).

a) La violencia, la cólera.

- Es más seguro un prudente razonamiento que la fuerza (*Ajax* 1250-53, *Filoctetes* 563, 594, *E. Colono* 1295).
- La cólera sólo acaba con la muerte (*Edipo Colono* 955).
- Su resultado es siempre una desgracia (*E. Colono* 1198-99, Frs. 554, 838).
- Una enfermedad humana: querer curar males con males (fr. 77).
- Los muertos se cobran la sangre de sus matadores (*Electra* 1420).
- Es peligroso, como principio, el matar en defensa de otro (*Electra*, 578).
- Las naturalezas irritables, las que más se duelen al soportarse (*Edipo Rey* 675, Fr. 842).
- Sinsentido de la «ley del talión» (*Electra* 566 ss.).
 - Sin embargo, justificación de la pena de muerte (*Electra* 1505).

b) La arrogancia, la desmesura (*hybris*)

- Es odiada por los dioses (*Ajax* 127, *Antígona* 127 ss., *Traquinias* 279).
- El temor y la vergüenza, condición de vida de la ciudad y de los individuos (*Ajax* 1070-86, *Antígona* 370, 1350).
- La hartura produce arrogancia (fr. 848).
- No hablar con arrogancia hasta no ver el punto final de las cosas (fr. 662).
- La insolencia, producto de la juventud (fr. 786), de la locura amorosa (*Antígona* 791, *Traquinias* 440).
- Cuidado con la felicidad desmesurada, que produce envidias (frs. 353, 934).
- El bien templado no se irrita por palabras (fr. 33 a).
- Ventajas del silencio (frs. 81, 653, 745).
- No querer indagar todo. Es hermoso que muchas cosas pasen desapercibidas (fr. 83).

c) El conformismo, la renuncia

- Es vergonzoso que el hombre desee prolongar su vida sin mejorar sus desgracias (*Ajax* 474-75, *Edipo Colono* 1212-20).

- La renuncia a las satisfacciones no es vida, sino muerte (*Antígona* 1165-71).
- Rechazar al amigo equivale a rechazar la vida (*E. Rey* 611).
- El discurso del conformista, y su réplica (*Electra* 329, *Antígona* 20 ss.).

d) El ocultamiento, la mentira

- Es preferible fracasar rectamente que vencer con malas artes (*Filoctetes* 95-96, Fr. 79).
- Bondas de la verdad, ruindad de la mentira (*Traquinias* 452).
- Quien dice la verdad no se derrumba nunca (fr. 588).
- Las falsas palabras no producen fruto (fr. 834).
- Todo lo descubre el tiempo (frs. 62, 301, 918).
- Justificación de la mentira: sólo cuando la verdad traería una muerte terrible (fr. 352).
- Prototipo del hombre falso: Odiseo.
 - Lo importante es primero conseguir la victoria; ya seremos justos en otra ocasión (*Filoctetes* 80-86).
 - La mentira no es vergonzosa si reporta la salvación (*ib.* 109).
 - Deyanira: lo inicuo que se oculta no acarrea vergüenza (*Traquinias* 597).

e) La ociosidad

- No engendra nada bueno (fr. 308).
- A los que no se ponen manos a la obra, la suerte no es aliada (fr. 407).

3. *Los argumentos del inmoralismo o «realismo»* (Crisótemis)

- Hay que obedecer a los que mandan, si se quiere ser libre (*Electra* 338-41, 395 ss., 1014).
 - Idem Neoptólemo en *Filoctetes* 925-26.
- Nada ayuda morir ignominiosamente, aunque se obtenga buena fama (*Electra* 1005-9).
- La justicia también puede aportar desgracias (*Electra* 1041-43).

- Obrar por encima de nuestras posibilidades carece de sentido (Ismene en *Antígona* 65).

4. *Defensa de algunos valores aristocráticos*

- La fama (*Electra* 984).
- La honra (*ibidem* 986, 989, *Ajax* 479).
- Hacer mal al enemigo (*Ajax* 1347, *Antígona* 182 ss., 282 ss, 643 ss.).
- Coraje, valentía (*Ajax* 1345).
 - Hay que saber obtener de las desgracias algún remedio (frs. 258, 259).
 - Ante el peligro, una firme reflexión (fr. 351).
 - El desánimo engendra enfermedades (fr. 663).

5. *Catálogo de las virtudes más destacadas*

a) La cordura, la reflexión

- La cordura, condición primera de la felicidad (*Antígona* 1349).
- La buena reflexión es un gran dios (fr. 922 b).
- La irreflexión, el mayor de los males (*Antígona* 1243).
- Es más seguro un prudente razonamiento que la fuerza (*Ajax* 1250-53, *Filoctetes* 563, 594, *E. Colono* 1295, Fr. 346).
- Hay que aprender del error (*Antígona* 1024-32).
- Único alimento: no contradecirse consigo mismo (*Electra* 363).
- El sabio como ideal.
 - en medio de muchos necios perece (fr. 921).
 - los sabios, y no los torpes, abiertos a los oráculos (fr. 771).
 - no existe la vejez para los sabios (fr. 950).

b) La piedad (*Antígona*, 1350)

- No muere con los mortales (*Filoctetes*, 1440).
- Estamos con los dioses más tiempo que con los hombres (*Antígona*, 75).

c) La justicia

- Lo más hermoso, haber nacido justo (frs. 329, 356).
- A los justos no es fácil resistir (fr. 78).
- Es preferible lo justo a lo ingenioso (*Filoctetes* 1245-47, *Edipo Colono* 806, fr. 855).
- El pueblo conoce lo que es justo (*Antígona* 690 ss.).
- La justicia en los deleites (fr. 677).
- El que sea causante de algo, que lo pague (fr. 223 b).

d) La libertad

- Es hija de Zeus (fr. 927 b).
- Si el cuerpo es esclavo, la mente es libre (fr. 940).
- La lengua libre es propia del hombre libre (fr. 927 a).

e) Las virtudes familiares

- Honrar a los muertos (*Electra* 237-50. Y *Antígona*, *Ajax*).
- No hay que recordar el esfuerzo empleado con los padres (*Edipo Colono* 508).
- Pero también los padres deben aprender de los hijos (y los viejos de los jóvenes) (*Antígona* 719, 726, E. Colono 1181).
- Que las deshonras familiares se queden en casa (*E. Rey* 1430).

6. *A propósito de la retórica y la persuasión*

a) La retórica injusta

- Allí donde las palabras tienen más fuerza que los hechos (fr. 201 a).
- Las palabras superfluas, siempre molestas (cf. 82, 103).
- Hábil es la cara de la Persuasión (fr. 865).
- La persuasión del mal avanza rápida (fr. 870).
- De feas acciones no pueden salir palabras hermosas (fr. 839).
- Su principio: ningún discurso que trae provecho es malo (*Electra* 61-65). Su crítica (*Edipo Colono* 762).

b) La buena retórica

- La verdad tiene siempre más fuerza que la palabra (frs. 80, 995).
- A un parlamento breve, muchas ideas sabias (fr. 102).
- No es justo un hombre porque hable bien de cualquier tema (*Edipo Colono* 807, *Filoctetes* 1245, Fr. 855).
- No vale amar sólo de palabra (*Antígona* 543-44).

IV. LAS IDEAS POLÍTICAS

Subrayar la pervivencia en algunos pasajes de la obra de Sófocles de ciertas concepciones de carácter aristocrático, tales como la superioridad de la nobleza o la conveniencia de un orden social jerárquico y de la necesaria obediencia, podría deformar su visión política. Y así se ha hecho notar, por ejemplo, que en *Ajax* (668 ss.) la sumisión del invierno al verano y de la noche al día sirve para defender una moral que propugna en todas partes la existencia de soberanos y súbditos⁴⁶. Pero si es indudable la presencia en Sófocles de determinados valores aristocráticos, no conviene olvidar que la democracia griega nació de la aceptación y generalización de los ideales aristocráticos convalidables y de su perfeccionamiento en un sentido moral y humanitario. Que su ideal político era inequívocamente democrático, como transferencia al pueblo de tales valores, lo probarían múltiples pasajes en que el trágico se pronuncia por la igualdad esencial de la naturaleza humana y toma partido contra los regímenes autoritarios. Sólo que su concepción de la democracia contiene un marcado carácter diferencial: en efecto, Sófocles postula la idea de una sociedad «tan alejada de la sociedad aristocrática del pasado como de los nuevos ensayos de la democracia laica»; se trata, en pocas palabras, de una «democracia religiosa»⁴⁷.

Mientras, para la mayoría de los sofistas, el poder y la ley no tienen otro fundamento que la convención, el contrato entre gobernantes y gobernados (*Antifón*, *Licofrón*) o bien el derecho natural del más fuerte (*Trasímaco*, *Calicles*), para Sófocles el poder político se sustenta en un orden divino —manifiesto en las leyes no escri-

⁴⁵ Además del citado R. Adrados, Cfr. W. Jaeger, o.c., p. 255 ss.

⁴⁶ W.K.C. Guthrie, o.c., p. 158.

⁴⁷ F. Rodríguez Adrados, o.c., p. 298.

tas— y está inmediatamente limitado por éste. El enfrentamiento entre Creonte y Antígona es a este respecto paradigmático. Podrá ser interpretado, según Hegel (*Estética* II, 2.1) como un conflicto entre dos derechos que se reclaman iguales, la razón de Estado y el derecho familiar, o como la rebelión de una revolucionaria frente a un gobierno despótico (B. Brecht) o, en fin, en términos de choque inevitable entre una política de signo racional con los factores tradicionales e irracionales encarnados por Antígona⁴⁸. Su lectura más profunda, sin embargo, es de índole religiosa: se trata, ante todo, de dilucidar «si el Estado puede aspirar a tener la última palabra o si también él debe respetar las leyes que no han tenido su origen en él y que, por tanto, quedarían por siempre sustraídas a su intervención»⁴⁹. La tesis de Sófocles no deja lugar a dudas: hay derechos anteriores, más universales y firmes que los del Estado, y la esfera del individuo, de la familia y de la religión prima sobre la de los intereses políticos. Dicho sea de paso, el tema de *Antígona* permitiría intuir la razón de que un literato como Sófocles —y lo mismo sería aplicable al caso de Nicias, elegido repetidamente poco después para dirigir la guerra del Peloponeso— fuera investido de un cargo militar. Pues, dados los cimientos religiosos de la *polis*, interesaba al bien común que al frente de toda empresa guerrera figurase un hombre de reconocida piedad, capaz de distinguir en todo momento lo lícito de lo ilícito, como moderador y garante del respeto a las leyes divinas⁵⁰.

De ahí que el tema del Estado aparezca en la obra sofóclea predominantemente vinculado al tratamiento de la figura del tirano. Más que una toma de posiciones positivas, *Antígona* y *Edipo Rey* están compuestos desde un punto de vista anti-, como anuncio y anticipación de los abusos que encierra toda relación política. La tiranía es, para Sófocles, la tentación natural del poder, el riesgo permanente de todo Estado, incluido el democrático. El tirano es, ante todo, el hombre poseído por la *hybris*, el que encarna todos los abusos del poder (violencia, leyes privadas, desconfianza, identificación de su propio bien con el del Estado...); pero, lejos de ser un monstruo, se trata de «un desarrollo natural del hombre que ama a su ciudad y busca defenderla del enemigo y de la anarquía, con sus pro-

⁴⁸ Cf. el recién desaparecido A. Tovar, «Antígona y el tirano o la inteligencia y la política», en *Ensayos y peregrinaciones*. Madrid, 1960, p. 1 y ss.

⁴⁹ A. Lesky, o.c., p. 307.

⁵⁰ L. Gil, o.c., pp. 24-25.

pias dotes intelectuales y con autonomía de toda tradición»⁵¹. Resulten o no Creonte y Edipo, como se ha pretendido, transposiciones ideales de Pericles, parece evidente que al demócrata Sófocles le preocupa ciertamente la evolución contemporánea de una sociedad como la suya, atacada en su base religiosa por los ilustrados sofistas, pero al tiempo nos previene contra los males del estatismo y del relativismo moral que a toda política laica acechan. De ahí también la función relevante que compete por vez primera a la opinión pública —esto es, al coro de sus tragedias— en la vida política. Ese hombre del coro de *Antígona* (332 ss) que, con todas sus conquistas, puede encaminarlas al bien o al mal, no sólo debe respeto como gobernante a las leyes divinas, sino a «las leyes de su tierra». «Por consiguiente —apostilla A. Heller—, sólo con el estímulo y el control de la comunidad puede manifestarse la grandeza del hombre; de lo contrario, esa misma grandeza podría ponerse al servicio del mal»⁵². Y así se echa de ver hasta qué punto la figura del héroe autosuficiente e individualista queda arrinconada en beneficio del héroe ciudadano y necesitado de la comunidad. Al hombre ya no se le considera sólo responsable ante una fuerza exterior, trascendente, sino ante la misma sociedad humana, y es la opinión pública la que juzga sus acciones. «Así lo refleja la estructura característica de las tragedias de Sófocles, las únicas entre las antiguas donde el coro —es decir, la comunidad— no se limita a tomar nota de los acontecimientos, sino que juega un papel entre los personajes». Este papel no será ya el épico ni el lírico, como sucede por lo común en Esquilo y Eurípides respectivamente, sino el dramático: «El coro advierte, interviene, actúa y, sobre todo, juzga. Los personajes son responsables ante el coro»⁵³.

1. Principios generales de la política

- Eros, el deseo, fundamento de las grandes instituciones (*Antígona* 798).
- Sometimiento de las leyes humanas a las divinas no escritas (Cf. *Las leyes de los dioses*).

⁵¹ F. Rodríguez Adrados, o.c., p. 304.

⁵² A. Heller, *Aristóteles y el mundo antiguo*, Barcelona, Península, 1983, p. 20-21.

⁵³ *Ibidem*, pp. 29-30. Cf. I. Errandonea, o.c., p. XXIII ss.

- Diferencia esencial de los regímenes políticos: gobierno de alguien o que la palabra esté en poder del pueblo (*Edipo Colono* 66-69).
- La anarquía, la mayor desgracia para la ciudad (*Antígona* 661-76. Fr. 936).
- El poder se obtiene con el apoyo del pueblo y riquezas (*E. Rey* 540).
- Sobre la obediencia al gobernante.
 - En general, deber de obediencia (*Ayax* 1352).
 - Razones de la obediencia: la justicia y el propio interés (*Filoctetes* 925).
 - No hay que obedecer al que ejerce mal el poder (*Edipo Rey* 628).
 - Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres (*Antíg.* 75, 448).
- El extranjero ha de acatar lo dispuesto por la ciudad (*Edipo Colono*, 185-88, 915 ss., Fr. 937).

2. *Condena radical de la tiranía*

- Las doctrinas del tirano.
 - Deber de hacer mal al enemigo (*Antígona* 182 ss, 282 ss, 643 ss. *Ayax* 1347).
 - Prioridad de la patria ante los amigos (*Antígona* 183-84).
 - Obediencia debida incluso en lo pequeño y en lo injusto (*Ayax* 1066 ss. *Antígona* 666 ss.)
- La ciudad no es de un solo hombre (*Antígona* 732-40).
- La raza de los tiranos está pegada a la codicia (*Antígona* 1056).
- No es fácil que el tirano sea piadoso (*Ayax* 1350).
- Sus intenciones son desconocidas por los súbditos (*Edipo Rey* 530).
- Los tiranos corrompen a sus súbditos.
 - Quien va junto a un tirano resulta su esclavo (fr. 873).
 - Provocan el temor del pueblo (*Antígona* 690).
- El tirano debe dolerse de los males de cada individuo (*E. Rey* 60).
- Lo deseable no es ser rey, sino actuar como tal (*Edipo Rey* 584).

3. Argumentos para la democracia

- Los dioses desean leyes iguales (*Antígona* 519).
- Igualdad esencial de la naturaleza humana (Cf. epígrafe siguiente).
- Preferencia por un poder limitado y no absoluto: es mejor gobernar tranquilo que con temores (*Edipo Rey* 584-600).
- La insolencia produce al tirano; la emulación favorece a la ciudad (*Edipo Rey* 874).
- Los riesgos de la democracia.
 - Menelao, ladrón de votos (*Ajax* 1135).
 - Peligros causados por los oradores sin escrúpulos (Frs. 622, 683).

V. CRÍTICA SOCIAL (Y LA CONDICIÓN FEMENINA)

Que junto a un talante eminentemente tradicional contaba Sófocles con claros rasgos progresistas y que no era impermeable a las corrientes sofisticas, salta a la vista en su vigorosa defensa de la igualdad esencial entre los hombres. Sobre este punto sus posiciones están en perfecta consonancia con las tesis de Antífonte (B 44) o Licofrón (Aristóteles, fr. 91 Rose), que fustigan toda diferencia entre griegos y bárbaros o nobles y plebeyos como artificial, y se perfilan tan nítidas como las que abundan en los personajes de Eurípides. Nuestro poeta pugna por derribar toda división social establecida por *nomos*, ya sea en razón de nacimiento, derecho de conquista, riqueza o de cualquier otro criterio convencional opuesto a la común naturaleza humana. Mayor novedad reviste, en todo caso, la durísima requisitoria que lanza contra el dinero (*Antígona* 295-303) y a Marx no se le pasó por alto la enorme penetración crítica de las relaciones sociales mercantiles que esos versos entrañan: tras haber citado en los *Manuscritos*⁵⁴ de 1844 unos pasajes de Shakespeare (*Timón de Atenas*, acto IV, esc. III) y de Goethe (*Fausto*, parte 1.ª, esc. IV) con ocasión del análisis del dinero, recoge en los *Grundrisse* el texto de Sófocles junto al mismo pasaje del dramaturgo inglés y otro tomado del *Apocalipsis*, y repite finalmente en *El Capital* las palabras de Antígona tras estas líneas: «Pero, de suyo, el dinero es tam-

⁵⁴ K. Marx, o.c., pp. 177-78.

bién una mercancía, un objeto material exterior (ein äusserliches Ding), que puede convertirse en propiedad privada de cualquiera. De este modo, el poder social se convierte en poder privado de un particular. Por eso, la sociedad antigua la denuncia como «mercancía corrosiva» (Scheidemünze) de su orden económico y social»⁵⁵.

Por lo que se refiere a la condición de la mujer (que sólo un tanto forzosamente ha entrado bajo este epígrafe), en cambio, parece que Sófocles se limita a recoger los estereotipos más usados en su época y, parcialmente, en la nuestra. Quizá podría objetarse que el auténtico valor del carácter femenino se encuentra expresado con trazos indelebiles en las dos figuras de Antígona y Electra. Pero, en lo que hace a la primera, la intención del poeta al escoger una heroína como protagonista se limitaría a mostrar que el nuevo modelo de heroísmo cívico propuesto nada tiene que ver con la fortaleza física o el sexo y que puede ser encarnado hasta por una débil muchacha abandonada de todos⁵⁶. Electra, por su parte, sólo adquiere su grandeza en la misma medida en que —tras la llegada de Orestes— su conducta toma distancias con respecto a la habitual del mundo femenino: «Electra se eleva, como se elevó en su día su madre, Clitemestra, de la vida irresponsable y muelle de sus compañeros de sexo, al mundo de las responsabilidades varoniles, al mundo de los proyectos y de las ejecuciones, al plano de los *erga*»⁵⁷, lejos de los meros *logoi* inoperantes puestos en boca de las demás mujeres de la tragedia que lleva su nombre... Sea de ello lo que fuere, y salvo muy contadas ocasiones, no esperemos hallar en Sófocles el rico muestrario de protestas feministas que pueblan el teatro de Eurípides.

A/1. Principio básico: igualdad de la naturaleza humana

- Una es la raza de los hombres (fr. 591).
- Todos somos iguales por nacimiento, diferenciándonos la riqueza, la fortuna y el hado (fr. 532).

⁵⁵ K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política*, vol. III, Ed. Siglo XXI, p. 152 (*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Dietz Verlag, Berlin, 2. Auflage 1974, p. 894). *El Capital*, vol. I. México, F.C.E., 1973, p. 90, n. 44 (*Das Kapital*, MEW 23. Berlin, Dietz Verlag, 1962, p. 146, n. 92).

⁵⁶ L. Gil, o.c., pp. 22-23.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 207-208.

- Igualdad esencial humana (*Filoctetes* 685).
- Todos los muertos son iguales (*Antígona* 519).

2. *El dinero, la peor institución*

- Genera la corrupción universal (*Antígona* 295-303).
- El inmenso poder de la riqueza todo lo transformá (Frs. 88, 354).
- Los tiranos, adivinos y bárbaros, sometidos al dinero (*Antígona* 1055-56. Fr. 587).
- No hay que mirar con admiración la riqueza (fr. 879 a).
- Mejor es obtener pérdida que mala ganancia (fr. 807).

3. *Crítica de las diferencias y prejuicios sociales*

a) *Libres-esclavos*

- El esclavo puede razonar como los hombres libres (*Traquinias* 51-63).
- Si el cuerpo es esclavo, la mente es libre (fr. 940).

b) *Hijos legítimos y bastardos*

- Todo lo bueno tiene naturaleza legítima (fr. 87).

c) *Ricos y pobres*

- Pobres y nobles se equivocan por igual (*Ayax* 1093).
- En nada es inferior el pobre, si tiene reflexión (fr. 836).
- También el pobre puede ser digno de honores (fr. 835).
- La pobreza degrada al hombre (fr. 944).

d) *Nobles y plebeyos*

- Clitemestra es noble sólo de nombre (*Electra* 286).
- No siempre nace un hombre de valía de un noble, ni un malo de hombres despreciables (Frs. 606, 667, 282).
- El noble ha de obedecer al que tiene el poder (*Ayax* 1352).
- El pueblo conoce lo que es justo (*Antígona* 690 ss).
- Con todo, es de gran ayuda la conciencia de ser notable (fr. 931).

B/1. *La condición natural de la mujer*

- Amiga de lloros (*Ayax* 580).
- Debilidad: no están hechas para luchar contra los hombres, sino para someterse al poder (*Antígona* 61-68, *Electra* 998).
- Orgullo (*Edipo Rey* 1079-80).
- Incapacidad de guardar los juramentos (fr. 811).
- En resumen: el mayor mal, si es mala; el mayor bien, si es prudente (frs. 682, 189).

2. *Recomendaciones específicas a la mujer*

- Lo propio es cuidarse de la casa (*Edipo Colono* 338-45).
- El silencio, adorno de las mujeres (*Ayax* 293, Fr. 65).
- La obediencia: no hay que dejarse vencer por una mujer (*Antígona* 678).
- Deben ocultar todos los vicios femeninos (fr. 679).
- Para ellas es una desgracia el no casarse (*Edipo Rey* 1505).

3. *Reflexiones sobre su matrimonio y maternidad*

- Una mala esposa, la mayor desgracia (*Antígona*, 567 ss., 648 ss.)
- Una casa sólo es afortunada con una mujer valiosa (fr. 942).
- Para la madre, los hijos son ancla de su vida (fr. 685).
- No se consigue odiar a los propios hijos, ni aun siendo sus víctimas (*Electra*, 770-71).

4. *Reivindicaciones feministas*

- Desgraciada situación de la mujer: no ser nada, entregadas ya en la juventud a un extraño... (fr. 583).

Aurelio ARTETA
Universidad del País Vasco