



CREONTE, O LA IMPRUDENCIA

Jorge Martínez Barrera

1. LOS HECHOS SEGÚN SÓFOCLES

Después de la caída de Edipo, sus dos hijos, Eteocles y Polinices, junto con Creonte, lo expulsaron de Tebas. Edipo maldijo entonces a sus hijos y les predijo que se darían muerte entre sí. Para evitar el cumplimiento de esta profecía, los dos hermanos acordaron reinar alternativamente sobre Tebas por períodos de un año cada uno. Cuando Eteocles finalizó su mandato se negó a traspasar el poder a Polinices, e incluso lo desterró de la ciudad. Polinices se dirigió entonces a Argos, donde desposó a Argía, hija del rey Adrasto. Con la ayuda de este último y del ejército de los argivos atacó a Tebas para hacer valer sus legítimos derechos al trono. En esta guerra se enfrentaron Eteocles y Polinices ante una de las puertas de la ciudad, con el resultado de sus muertes simultáneas atravesados por sus propias lanzas, cumpliéndose así la profecía de Edipo. Creonte, hermano de Yocasta, madre y esposa de Edipo, y por lo tanto tío de los dos muertos, era el tercero en la línea sucesoria del trono. Una vez llegado a él, Creonte ordena que no se tributen honras fúnebres a Polinices y que su cadáver permanezca insepulto. Su disposición, así como las razones que lo llevaron a adoptarla, se leen en los vv. 176-210:

“(…) es imposible conocer el alma, los sentimientos y las ideas de ningún hombre antes de que se ponga en evidencia ejerciendo el poder

y promulgando leyes¹ (...). He aquí las normas con que yo he de engrandecer a esta ciudad. Y ahora, conforme con estos principios, he ordenado a los ciudadanos con respecto a los hijos de Edipo, que a Eteocles, que sucumbió luchando por esta ciudad y se distinguió por su valor en la batalla, se lo deposite en un sepulcro y se practiquen todos los ritos expiatorios que han de acompañar a los infiernos a los muertos esclarecidos; y con respecto al hermano de éste, Polinices, que, volviendo del destierro, pretendió arrasar enteramente con el fuego la tierra de sus padres y los dioses de su raza², y que quiso abrevarse con la sangre de sus hermanos y hacer a éstos esclavos, se ha ordenado a toda la ciudad que nadie lo sepulse ni lo llore, sino que se deje su cadáver insepulto para pasto de las aves de rapiña y de los perros, y que ofrezcan horrendo espectáculo a la vista. Tal es mi decisión; y jamás los malvados, en cuanto de mí depende, serán más honrados que los justos. Al contrario, el que estuviere animado de buenos sentimientos para con esta ciudad, muerto o vivo, será por mí igualmente honrado”³.

Es a partir de esta circunstancia cuando comienzan las desgracias para Antígona, quien ha decidido contrariar la orden real y sepultar a su hermano muerto. Cuando Creonte se entera de esto, no comprende cómo es posible que su sobrina se haya atrevido a pasar por encima de las leyes de la ciudad de las cuales él es el guardián. Pero Antígona entiende que ninguna ley puede superponerse a las leyes no escritas de los dioses. El célebre argumento corre entre los v. 450 y 460:

1. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, V, 1, 1130a 2.

2. Ver ARISTÓTELES, *Política*, VII, 11, 1314b 37-1315a 4: “(el tirano) debe cuidar y adornar la ciudad como si fuera un guardián de ella y no un tirano; debe hacer ver que se interesa extraordinariamente y en todo momento por el culto de los dioses, porque los súbditos temen menos sufrir la ilegalidad de parte de un hombre de esta índole, cuando juzgan al que los gobierna temeroso de la divinidad y creen que piensa en los dioses, y conspiran menos contra él por creer que los dioses luchan de parte suya, y debe mostrarse religioso sin parecer por ello ridículo” (Edición bilingüe y traducción por Julián Marías y María Araujo. Madrid. Instituto de Estudios Políticos, 1970).

3. *Antígona*. Introducción, versión directa del griego, notas y comentarios de E. Ignacio Granero, Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 1972. Todas las referencias posteriores serán tomadas de esta edición.

“(…) no era Zeus el que me ordenaba esto (i.e. dejar sin honras fúnebres el cadáver de Polinices), ni la justicia que habita con los dioses de abajo; éstos no han establecido tales leyes entre los hombres. Y porque juzgué que tus decretos no tenían tanto poder que, siendo tú mortal, pudieras pasar por encima de la leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Porque éstas no son de ahora ni son de ayer, sino que tienen vigencia eterna y nadie sabe cuándo aparecieron. No iba yo a sufrir el castigo divino infringiendo éstas por temor a la arrogancia de hombre alguno”⁴.

Y agrega Antígona que si bien su acción pudiera parecer torpe a los ojos de Creonte, ello no tendría importancia porque “si ahora te parezco que hago cosas necias, mira que no sea yo acusada de necesidad por un necio” (v. 470).

Frente a esta invencible determinación, Creonte decide dar muerte a Antígona:

“(…) yo la he sorprendido en abierta desobediencia, ella sola en toda la ciudad; y no he de faltar a mi palabra a los ojos de los ciudadanos, sino que le daré muerte” (v. 655), dice Creonte a Hemón, su hijo y a la vez prometido de Antígona.

Lo que en principio importa a Creonte es la gravedad de la desobediencia a las órdenes reales, porque ésta es la puerta de la anarquía, esto es, del peor de los males que puede padecer una ciudad y de la cual es preciso protegerse aún más que de la injusticia:

“Hay que obedecer al que la ciudad ha colocado sobre el trono, así en lo pequeño y en lo justo, como en lo que no lo es. En este hombre tendría yo confianza de que está dotado para gobernar, si comprobara

4. Cfr. ARISTÓTELES. *Retórica*, I, 13, 1373b 7 ss.: “(…) existe algo que todos en cierto modo adivinamos, lo cual por naturaleza es justo e injusto en común, aunque no haya ninguna mutua comunidad ni acuerdo, tal como aparece diciendo la Antígona de Sófocles que es justo, aunque esté prohibido enterrar a Polinices por ser ello justo por naturaleza”. (Edición del texto, con aparato crítico, traducción, prólogo y notas por Antonio Tovar. Madrid. Centro de Estudios Constitucionales, 1985). Ver también Id. 1375a 33.

que el mismo está bien dispuesto para obedecer (...) ⁵. No hay peor mal que la anarquía ⁶. Ésta hunde a las ciudades, ésta derriba las casas, ésta provoca la huída de las fuerzas aliadas, mientras que la obediencia salva a muchos de los que prosperan” (v. 666-676).

A estas razones se añade el agravante de la condición femenina de quien desobedece:

“Así pues, hay que apoyar las órdenes de los que mandan y de ninguna manera ceder ante una mujer. Porque si hay que ser vencido, mejor es serlo por un hombre, y así no seremos llamados inferiores a las mujeres” (v. 676-680).

Hemón trata de hacer entrar en razones a su padre, haciéndole ver que todo Tebas está espantado de su decreto contrario a las prescripciones de la piedad debida a los dioses infernales, y que no debe llamarse a engaño por la falta de una reacción popular, pues muchas veces el temor lleva a los hombres a callar:

“Tu presencia infunde temor al simple ciudadano para que se atreva a decirte palabras tales que no te causarían ningún placer si las oyeras” (v. 690-693).

Para Hemón no hay ninguna deshonra en que un hombre maduro cambie de opinión y reconozca su error. Nunca es tarde para aprender y nunca es demasiado tarde para rectificar una conducta equivocada. De hecho, una cierta flexibilidad es muchas veces garantía de vida:

5. Cfr. ARISTÓTELES. *Política*, III, 4, 1277b 9-16: “(...) el gobernante debe aprender siendo gobernado, como se aprende a ser general de caballería sirviendo a las órdenes de otro, y general de infantería sirviendo bajo el mando de otro y siendo jefe de regimiento y compañía. Por eso se dice con razón que no puede mandar bien quien no ha obedecido. La virtud de éstos es distinta, pero el buen ciudadano tiene que saber y poder tanto obedecer como mandar, y la virtud del ciudadano consiste precisamente en conocer el gobierno de los libres desde ambos puntos de vista”.

6. Cfr. PLATÓN, *República*, VIII, 562 c-e.



“Nada vergonzoso hay en que un hombre, aunque sea sabio, aprenda muchas cosas y no se empecine en su opinión. Tú ves cómo junto a los torrentes invernales salvan sus ramas aquellos árboles que se inclinan, mientras son destruídos de raíz los que se resisten” (v. 712).

Pero Creonte se resiste a escuchar a su hijo, sobre todo porque supone que su juventud no es garantía de sensatez⁷. Hemón insiste en que todo el pueblo de Tebas desaprueba el decreto de Creonte, a lo cual éste responde que no es posible gobernar la ciudad según el arbitrio ajeno (v. 736). Hemón, frente a la irreductibilidad de su interlocutor, desiste de intentar convencerlo con argumentos y le dice amargamente que una ciudad no es propiedad de un solo hombre, aun cuando su padre sostiene abiertamente la tesis contraria:

“¿No se dice que la ciudad es del que reina en ella?” (v. 738).

El v. 739 marca el punto de inflexión en el cual el prometido de Antígona renuncia a persuadir a su padre:

“Muy bien reinarías tú solo en una tierra desierta”.

Hemón declara abiertamente que su padre está pisoteando los honores debidos a los dioses⁸, pero Creonte interpreta que, en realidad, el propósito de su hijo no va más allá de la defensa de su amada. La suerte de Antígona está sellada: morirá encerrada viva en una gruta de piedra, “ajena a los cantos del himeneo y sin que un himno (la) haya celebrado ante las puertas de la cámara nupcial: el Aqueronte será (su) esposo” (v.815). Sus últimas palabras muestran que su corazón está transido de dolor, como lo estuvo el pecho de Eteocles y Polinices al morir atravesados por sus lanzas:

“¡Oh tierra de Tebas, ciudad de mis padres! ¡Oh dioses de mi raza! Ya me llevan, ya no hay demora. Mirad, oh señores de Tebas, yo la

7. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, I, 3, 1095a 2.

8. Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, IV, 8, 1328b 12.

única descendiente de vuestros reyes que aún vive, mirad qué cosas padezco y de parte de quiénes, por haber respetado los deberes que me imponía la piedad” (v. 940-945).

En el quinto episodio entra en acción uno de los personajes centrales de la obra, el adivino ciego Tiresias, quien llega para advertir a Creonte que está caminando al borde de su destino. Los augurios le han indicado que los dioses ya no aceptan los sacrificios de los tebanos como respuesta a los designios impíos de aquél, y por ello lo exhorta a reflexionar sobre su obstinación criminal. Repite la súplica de Hemón con el mismo argumento: nadie está libre de errores, pero es preciso no obstinarse en ellos y rectificar cuanto se pueda. Eso es también un signo de prudencia. Pero Creonte, más ciego que el propio Tiresias, no entiende razones. Frente a esta obcecación, el adivino anuncia su terrible profecía:

“Pues tú ten por cierto que no verás cumplirse muchos cursos veloces del sol antes que hayas entregado un muerto de tu propia sangre en cambio de muertos, porque has arrojado abajo a la que era de arriba y has hecho habitar ignominiosamente en un sepulcro a la que aún vivía, y porque mantienes aquí privado de los dioses infernales un cadáver sin exequias, sin honores. Ni tú, ni los dioses de arriba tienen derecho alguno sobre los dioses infernales, a los que tú estás infiriendo violencia con esto. Por eso las Furias de Hades y de los Dioses, destructoras, lentas vindicadoras te están acechando para precipitarte en los mismos males (...). Poco tiempo pasará antes de que se oigan en tu casa lamentos sobre hombres y mujeres” (v. 1065-1080).

A partir de este momento la inquebrantable decisión de Creonte comienza a ceder, movida por el terror que le causa la infalibilidad profética de Tiresias. Ya decidido a rever su decisión, anuncia que él mismo liberará a Antígona. Cuando se dirige presuroso a rescatarla, se detiene en el camino para cumplir con los ritos funerarios sobre lo que queda del cadáver de Polinices, a medias devorado por los perros y aves de presa. Al llegar a la gruta donde ha encerrado a Antígona, oye los gemidos de Hemón,

quien ha penetrado antes que él para rescatar a su amada. Pero ésta ya se ha dado muerte colgándose por el cuello con un lazo de su propio manto. Cuando padre e hijo se enfrentan, éste escupe en la cara de aquél, saca su espada y lanza un golpe, pero Creonte logra esquivarlo. Ante esto, Hemón hunde la espada en su propio costado y un instante antes de morir abraza el cadáver de Antígona. Dice el mensajero que relata esto en el *Éxodo*:

“Un muerto yace junto a otro muerto. Desdichado, ha conseguido celebrar los ritos de su boda en la mansión de Hades (...)” (v. 1240).

La profecía de Tiresias se ha cumplido. Creonte lamenta su insensatez demasiado tarde. Pero no acaban aquí sus infortunios. Eurídice, su esposa, también se ha dado muerte al conocer la de su hijo. Un servidor anuncia a Creonte que Eurídice se ha clavado un puñal junto al altar, y que sus últimas palabras han sido una maldición para su esposo. Creonte suplica que alguien le dé muerte pues tanto dolor ya no es soportable para él:

“Que venga, que venga, que aparezca la mejor de mis suertes, la que me traiga el último día, el supremo destino. Que venga, que venga para que ya no pueda ver otro día” (v.1330).

Pero ya no hay redención para Creonte. Toda la *Antistrofa II* del *Éxodo* resume el desenlace de la tragedia, especialmente cuando el corifeo le recuerda que “para los mortales no hay evasión posible de la desgracia establecida por el destino” (v. 1338).

2. PANORÁMICA DE ALGUNAS INTERPRETACIONES MODERNAS

En más de una ocasión los filósofos pueden resultar anti-páticos en el oficio de intérpretes de obras literarias. Tal es sin ninguna duda la opinión de Gennaro Perrotta cuando analiza la *reductio philosophica* que con imperdonable pedantería se em-

peñan en perpetrar algunos pensadores sobre obras poéticas, en especial Hegel. Veamos el lamento de Perrotta:

“Contra todas las interpretaciones intelectualísticas de aquellos que en toda obra de arte están siempre dispuestos a descubrir ‘una idea’, ‘un concepto’, ‘una filosofía’, y a admirar su descubrimiento y a exaltar un poeta por aquélla, mostrándose en el fondo como los más incapaces de sentir la poesía, agrada recordará la protesta de un poeta. Goethe, en el coloquio con Eckermann del 28 de marzo de 1827, hablando extensamente de Sófocles y especialmente de la *Antígona*, criticaba la interpretación hegeliana a propósito de un libro del hegeliano Hinrichs, y concluía: ‘En sus consideraciones sobre la tragedia griega, Hinrichs parte de una idea, y cree que Sófocles es un poeta que en la invención y disposición de sus dramas, parte, como él, de una idea y, de acuerdo con ella, determina sus personajes, su sexo, su condición. Pero Sófocles en sus dramas no partía en realidad de ninguna idea’. Como poeta, Goethe comprendía muy bien que Sófocles era sobre todo un gran demiurgo de escenas, de caracteres, de acciones dramáticas. Era sobre todo un poeta”⁹.

Por cierto, las interpretaciones filosóficas pueden ser muy inteligentes y originales, pero también equivocadas:

“Hegel, interpretando la *Antígona* a la luz de su dialéctica filosófica, en una manera errada, pero genial y profunda...”¹⁰.

Pero, ¿cuál es la interpretación hegeliana que tanto molesta a Perrotta, y que, sin embargo, todavía hoy es considerada por varios autores como la hermenéutica canónica de *Antígona*, por lo menos si nos atenemos al testimonio de un conocedor indiscutido del mundo clásico como Werner Jaeger?¹¹

9. Gennaro PERROTTA, *Sofocle*, Messina-Firenze, Casa editrice G. D’Anna, 1965, p.87.

10. Id. p. 85.

11. Werner JAEGER, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1980, p. 260: “Con profunda intuición vio Hegel en la *Antígona* el trágico conflicto entre dos principios morales: la ley del estado y el derecho de la familia”. Cfr. Martha C. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995 (Trad. de Antonio

En primer lugar, cabe notar que la Antígona es para Hegel “una de las obras de arte más excelsas y perfectas de todos los tiempos según todo punto de vista”¹². En segundo término, todo en esta tragedia es consecuente. La ley pública del Estado está en abierto conflicto con el íntimo amor familiar y el deber de Antígona hacia su hermano muerto, Polinices, cuyo cadáver permanece insepulto por orden de Creonte. El interés familiar tiene como *pathos* a la mujer, Antígona, y el de la comunidad al hombre, Creonte. Polinices había combatido contra su hermano Eteocles en Tebas, su propia ciudad, intentando recuperar el trono cuya posesión ambos hermanos habían acordado alternar anualmente. Eteocles no cumplió con su parte del acuerdo, despojó a Polinices y lo desterró, como hemos visto más arriba. En todo caso, según Hegel, Antígona se desinteresa por una orden exclusivamente referida al bien público del Estado, sólo desea, como hermana, cumplir con el sagrado deber de la sepultura. Y para ello invoca una ley superior a la del Estado, la de los dioses infernales del Hades. Pero esos dioses que ella desea honrar, sostiene Hegel, “son los dioses internos del sentimiento, del amor de la sangre, y no los de la luz, de la libre y autoconsciente vida estatal y popular”¹³. Ésta como puede inferirse, es una defensa indirecta de la posición de Creonte. Pero otro comentario hegeliano muy interesante y verdaderamente original, seguramente de aquellos que Perrotta rechazaría por excesivamente “intelectualístico”, es el que vierte el filósofo en la Parte III de su *Estética*, Secc. III, cap. 3, III. (*La poesía dramática*), c (“El desarrollo concreto de la poesía dramática y de sus géneros”). El *conflicto* es el elemento más evidente de la tragedia, y éste se da cuando el individuo asume su *páthos* como una unilateralidad absoluta que colisiona

Ballesteros), cap. 3 (“La Antígona de Sófocles: conflicto, visión y simplificación”), p. 106.

12. G.W.F. HEGEL, *Estética*, b) “La diferencia entre los dioses antiguos y los dioses nuevos”.

13. *Estética*, *ibid.*

con otras del mismo talante. Pero el coro, prosigue Hegel, es el encargado de desactivar estas contradicciones y de restablecer la armonía del conjunto¹⁴. El verdadero desarrollo de la tragedia consiste en la superación de las oposiciones, en la conciliación de las potencias del obrar que se esfuerzan en su conflicto de negarse mutuamente. Solamente en esa conciliación el espíritu puede hallar satisfacción; solamente con la conciliación de los intereses en pugna, lo que sucede a los individuos puede aparecer como racionalidad absoluta. Y al mismo tiempo, prosigue Hegel, el ánimo se pacifica de manera verdaderamente ética. Sólo si se comprende esto se puede entender la tragedia antigua. No se trata del facilismo de ver un mal que debe ser castigado contra un bien que debe ser premiado¹⁵. Se trata de algo mucho más profundo que eso. Lo que está en juego es la conciliación afirmativa de las subjetividades antagónicas, pero empleándolas a ellas mismas en todas sus virtualidades, de modo que no queden simplemente negadas, sino recuperadas en una síntesis superior. Ahora bien, la perfección de estos desarrollos, continúa Hegel, se da cuando los individuos en conflicto se presentan cada uno en sí mismos como totalidades, de modo que ellos mismos poseen lo que combaten. Así por ejemplo, Antígona vive bajo el poder estatal de Creonte; ella misma es hija de un rey y es prometida de otro hijo de rey, de tal forma que su obligación de obediencia era mayor que la

14. Comenta Perrotta (op. cit., p. 85): “Puede verse cuán peligroso resulta atribuir al Coro el pensamiento de...Hegel. Hegel, interpretando la Antígona a la luz de su dialéctica filosófica, en una manera errada, pero genial y profunda, puede dar razón y no darla a Antígona y a Creonte juntos. Pero el Coro, enfrentándose a un problema práctico, ante el cual debería decidir un sí o un no, una condena o una absolución, no puede dar razón y no darla a Antígona y a Creonte juntos sin caer en una insensatez”.

15. *Sed contra*, Perrotta, op. cit. p. 71: “Evidentemente, Sófocles habría podido hacer hablar a Creonte con mucha mayor elocuencia si realmente hubiese querido balancear el debate y asistir a él como espectador imparcial. Pero él quiere dar toda la razón a Antígona y quitársela totalmente a Creonte. Por eso este último debe mostrarse como un prepotente y un presuntuoso sin más, y ni siquiera puede defender seriamente su acción”.

de cualquier ciudadano. Y a su vez Creonte, que por su parte es padre y esposo, debería respetar la santidad de los lazos de sangre y no ordenar nada que fuese contrario a esta piedad. Así, dice Hegel, en ambos es inmanente aquello contra lo cual luchan, y por eso la *Antígona* le parece, al menos en este aspecto, la obra de arte más excelente y satisfactoria, no solamente del mundo antiguo, sino también del moderno.

Por cierto, quien estime que la autoridad del Estado es una prerrogativa de orden superior, tiene buenas razones para invocar a Hegel en defensa de su posición. Pero aun cuando es probable que las afirmaciones hegelianas deban ser sesgadamente descontextualizadas para dar razón a Creonte, no es menos cierto que el propio Hegel de alguna manera autoriza dicha descontextualización, y por lo tanto, también una indirecta absolución de aquél. Bowra sostiene que “las propias palabras de Hegel sostienen de algún modo este punto de vista: ‘respecto de la justicia eterna los dos estaban equivocados porque eran unilaterales, pero al mismo tiempo los dos tenían razón’. Pero si vemos las observaciones de Hegel en su lugar, encontramos que este resumen difícilmente traduce su completa significación. Hegel pensaba en algo mucho más vasto que la *Antígona*; pensaba en la lógica entera de la historia que está aquí simbolizada en un ejemplo concreto...Hegel usó la *Antígona* para ilustrar su punto de vista sobre la tragedia y sobre la existencia...Pero estos puntos de vista suyos no son los de Sófocles, y no debemos pensar por ello, siguiendo a Hegel, que Creonte y *Antígona* tenían ambos razón a los ojos de su creador. Sófocles no deja dudas acerca de qué conclusión debe extraerse de la *Antígona*”¹⁶.

En este sentido van también los desencantados comentarios de Cedric Whitman, para quien la interpretación hegeliana peca, esencialmente por dos cosas: a) considera a la *Antígona* una pieza

16. C.M.BOWRA, *Sophoclean Tragedy*. Oxford, at the Clarendon Press, 1960, pp. 65-66.

de “ideas”; y b) no se puede encontrar fácilmente una evidencia de la rectitud de Creonte, de modo que haya realmente dos “derechos” en colisión y a la espera de reconciliación en una síntesis superior. En todo caso, si hay algún contraste conceptual en la *Antígona*, ése el que existe entre la verdadera y la falsa autoridad, entre el ciudadano ideal y el legislador sin ley¹⁷.

George Steiner no se muestra tan hostil contra Hegel y trata de comprender su posición. La sugerencia de Steiner es que tal vez no sea desacertado pensar, no que el filósofo haya acostado a la *Antígona* en el lecho de Procusto de su propio sistema —llega incluso a discutir heterodoxamente la categoría de “sistema” para la filosofía de Hegel¹⁸—, sino que su mismo pensamiento está en buena medida inspirado en el drama trágico. “Ciertas tragedias griegas, sobre todo la *Antígona*, son tan afines al mundo y al pensamiento de Hegel como ciertos poemas líricos expresionistas y las odas de Hölderlin son afines a la ontología y al lenguaje místico de Heidegger”¹⁹. La Introducción a las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* sintetiza, para Steiner, el *ethos* dramático y polémico del método de Hegel²⁰. El drama trágico no es un interés circunstancial para Hegel, sino todo un campo donde los grandes principios de su pensamiento pueden probar su validez, en especial la noción de conciencia en progresivo conflicto. Las

17. Cedric WHITMAN, *Sophocles. A Study of Heroic Humanism*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1951, pp. 84-85.

18. George STEINER, *Antígonas. Una poética y una filosofía de la lectura*, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 28.

19. George STEINER, op. cit. p. 29. Steiner efectúa una buena síntesis de la posición hegeliana y aporta, además una interesante bibliografía sobre el tema.

20. Se trata del pasaje, citado por el mismo Steiner en op.cit. p. 29, que dice: “Al pensar me elevo a lo absoluto por encima de todo lo finito y soy conciencia infinita y al propio tiempo soy autoconciencia finita, de conformidad ciertamente con toda mi constitución empírica. Ambas partes se buscan y huyen la una de la otra. Yo soy y hay en mí y para mí ese conflicto y esa unión. Soy la lucha. No soy uno de los combatientes sino que antes bien soy ambos combatientes y la lucha misma”.

primeras invocaciones hegelianas de la *Antígona* se dan en un contexto muy especial para la maduración de su filosofía. Es alrededor de 1795 cuando Hegel “está poseído por el carácter contradictorio del ser mismo”²¹. Ahora bien, es preciso activar esta contradicción para convertirla en una tensión productiva. En un texto de 1795, prosigue Steiner, Hegel dice que la religión es la “nodriza” de los hombres libres y que el Estado es su “madre”. Pero esto, naturalmente, es una fuente de conflictos. En fin, prosigue nuestro autor en su análisis de las referencias hegelianas a Sófocles, la presencia de la *Antígona* en la *Fenomenología*, por ejemplo, constituye una apropiación de fuerza raramente igualada, y “si la *Fenomenología* misma, especialmente en sus primeras seis secciones, está construida dramáticamente, lo está en alto grado porque tiene como punto de referencia central un gran drama”²². No podemos detenernos en el cuidadoso análisis de Steiner, pero vale la pena mencionar de todos modos que él mismo está contrabalanceado por una referencia a Goethe, quien sentía, como ya vimos, un profundo malestar no solamente por la *Antígona* que Hegel creía haber hallado, sino por toda su filosofía. Steiner recuerda que Goethe había anunciado proféticamente que el estilo hegeliano habría de acarrear descrédito a la filosofía alemana. ¿Qué podían pensar los lectores ingleses o franceses de una jerga impenetrable hasta para los propios germanohablantes?. El grave error de Hegel y de los hegelianos es el de olvidar que Sófocles no es un metafísico, sino un dramaturgo²³. Esta última observación, dicha un tanto al pasar, es sin embargo extremadamente importante y será la que nos guíe en la conclusión.

Para Martha C. Nussbaum²⁴ lo esencial de la *Antígona* está también en el conflicto, aun cuando según su interpretación se

21. STEINER; op. cit. p. 30.

22. Id. p. 33.

23. Id. p. 47.

24. *La fragilidad del bien...*

trataría más bien de un no-conflicto. ¿Cómo es esto posible? Por la sencilla razón de que muchas veces, cuando los seres humanos no están en condiciones de protegerse eficazmente contra la mala fortuna que se deriva de elecciones erróneas en situaciones conflictivas, una estrategia eficaz para afrontar tales conflictos consiste en organizar la existencia de tal modo que se impida la aparición de los mismos. Una forma posible de lograrlo sería simplificar la estructura de los propios compromisos valorativos, dice Nussbaum, tomando distancia de aquellos que generen normalmente exigencias antagónicas²⁵. Ahora bien, precisamente Antígona y Creonte tienen, cada uno, concepciones del mundo de las elecciones prácticas que impiden el surgimiento de conflictos graves; poseen un criterio simple y una serie de preocupaciones ordenadamente estructuradas en función de esa visión del mundo moral. Si bien la heroína adopta una decisión cuyo contenido es el más aceptable, “tanto ella como Creonte adolecen de una significativa estrechez de perspectivas”²⁶. Para Creonte una mente sensata es aquella consagrada por entero a la seguridad y el bienestar de la ciudad. El ataque de Antígona a los valores civiles es entendido como un signo de locura; Creonte emplea un vocabulario muy específico para referirse a aquellos que contrarían los decretos reales. La utilización que hace Creonte del léxico moral, entiende Nussbaum, apunta a una metamorfosis que lo haga casi exclusivamente aplicable al bienestar de la ciudad, “el cual él mismo ha establecido como único bien intrínseco”²⁷. Lo bueno y lo malo son para Creonte lo bueno y lo malo para la *pólis*. Y más concretamente, los buenos y los malvados son quienes se oponen a cualquier bien dispuesto para la ciudad. Antígona es el perfecto ejemplo de mujer malvada, porque su malicia es de orden civil, afirma Nussbaum. Igualmente reducida es la concepción de justicia que maneja Creonte; los términos “justo” y “benefactor de la

25. Op. cit. p. 89.

26. Op. cit. p. 91.

27. Id. p. 96.

ciudad” son empleados indistintamente por él. En una palabra, “justo” y “bueno” tienen para Creonte un horizonte semántico exclusivamente civil, lo mismo que sus opuestos. Pero el aspecto más notable de la reconversión creontina del vocabulario ético, tal vez no sea tanto su exclusivo horizonte político –después de todo para un griego lo ético está inescindiblemente ligado a lo público– como su violenta alteración de los deberes impuestos por el amor y la piedad. Creonte, como miembro de una familia, tenía fuertes obligaciones hacia varios seres queridos, entre ellos, su propio hijo. Además, Creonte se da perfecta cuenta de que Antígona desobedece en bien de un hermano amado, ante el cual él mismo tiene obligaciones religiosas y familiares. Pero su estrategia simplista de evitación de conflictos prácticos lo lleva a silenciar sin más la existencia de tales obligaciones. En todo caso, si es preciso hablar de amistad, ella no podrá ser sino civil; “no podrán surgir conflictos entre familia y ciudad si la ciudad es una familia, si nuestra única familia es la ciudad (Platón no fue el primero en apercebirse de la importancia de esta idea para una teoría política)”²⁸. En una palabra, observa Nussbaum, ya sea que nuestros vínculos personales se basen en la sangre, en el sentimiento o en ambos, sólo deberán admitirse en la deliberación práctica si contribuyen de alguna manera al bien político, que es el bien supremo. Los amigos se hacen en el servicio de la ciudad. Creonte, con esta simplificación, se ha creado un mundo donde la tragedia misma no puede entrar, simplemente porque no se plantean conflictos insolubles. “Si alguien dijera a Creonte: ‘Aquí hay un conflicto: por un lado están las obligaciones de la piedad y el amor, por otro, las exigencias de la justicia civil’, él replicaría que semejante descripción es incorrecta”²⁹.

Pero también Antígona consume una notable simplificación axiológica, de tal modo de hacer imposible la aparición de obli-

28. Id. p. 98.

29. Id. p. 100.

gaciones contrapuestas. Si escuchásemos sólo a Antígona no sabríamos que se ha producido un conflicto bélico, y ni siquiera que algo llamado “ciudad” ha estado amenazado, observa agudamente Nussbaum³⁰. El simple hecho de que no se trate a Polinices como a un familiar o un amigo, es ya una injusticia. El verso 524 (“yo no he nacido para el odio sino para el amor”) constituye toda una declaración de principios. Si olvidamos por un momento la posible exageración hegeliana de reducir a ambos personajes a la condición de partes *necesarias* de una síntesis que habrá de trascenderlos, Nussbaum sostiene que sería perfectamente legítimo responsabilizar a la protagonista por obstinarse en no ver algunos aspectos del mundo. Pero aún así, esto no implica negar que existen importantes diferencias entre los dos personajes. A pesar de una innegable obcecación de Antígona, nada obsta para que se la juzgue moralmente superior a Creonte. De cualquier forma, el hecho de haber “nacido para el amor” no significa que sus afectos se dirijan a personas concretas. Lo que hay en Antígona es más bien un respeto reverencial por la *obligación* familiar y religiosa, antes que un movimiento de ternura hacia el hermano muerto. Nussbaum cita unas palabras inspiradas de Perrotta: “Antígona ama a Polinices no en cuanto Polinices, sino en cuanto es su hermano. El hijo de su madre debe tener sepultura; Antígona no quiere ser impía con los dioses (...). Esta terrible heroína no es la mujer amante que muchos han querido ver en ella; es un carácter indomable que solamente quien tiene el sentido de lo heroico puede admirar y amar”³¹. En una palabra, la relación familiar es la fuente de la obligación que Antígona siente como lacerante y en cuyo cumplimiento dará su vida, pero no hay en ella ninguna traza de amor por la persona misma, de afectos personales o de sentimientos profundos. Dice Nussbaum: “Utilizando la terminología kantiana, podríamos decir que, cuando

30. Id. p. 106.

31. PERROTTA, op. cit. pp. 112-113.

habla de amor, Antígona no se refiere al amor ‘patológico’ (que tendría sus fuentes en el agrado o la inclinación) sino al amor ‘práctico’ (...). Por lo que respecta a Hemón, el hombre que la ama y la desea, Antígona no le dirige una sola palabra en el transcurso de la obra”³².

Se trata, por cierto, de un sistema deóntico simple y autosuficiente, sostiene Nussbaum, en el cual no hay prácticamente ocasión de conflicto porque el orden de prioridades es férreo, capaz de garantizar la conducta a seguir sin la menor sombra de duda. Se puede sospechar incluso que Antígona ha efectuado una tergiversación de las mismas obligaciones religiosas en el extraño discurso de los vv. 891 ss., en los cuales la protagonista defiende una jerarquía de las mismas según el grado de parentesco, bastante alejada de toda ley religiosa conocida. Habla de su fidelidad a Zeus (v. 950), pero no reconoce la función del dios como guardián de la ciudad y, por lo tanto, legitimador de la acción de Eteocles. El verso 450 es revelador: “Zeus no promulgó esto, por lo que a mí concierne”. Esto explica que el Coro no la juzgue como persona piadosa en el sentido convencional del término, sino como alguien que ha empobrecido su piedad al decidir por sí misma qué cosas honrar. Antígona es *autónoma* (v. 821) y sus acciones respetuosas, son sin embargo una *parte* de la piedad (*eusébeia tis*, v. 872), dice Nussbaum.

Nos encontramos pues, frente a dos estrategias de evitación de conflictos, pero las dos no se hallan en un mismo plano de aceptabilidad moral. ¿Por qué esa diferencia? Porque la desconsideración de los valores civiles que implica el entierro de Polinices no es tan grave como la transgresión religiosa consumada por el decreto de Creonte. En este sentido cabe volver momentáneamente a otro comentario de Perrotta. Éste sostiene que también Creonte se preocupa muy poco por la ley de la ciudad, pues cuando debería haber sostenido su tesis contra Antígona, contra

32. NUSSBAUM, op. cit. p. 107.

Hemón y contra Tiresias, se pierde en una argumentación errática en la cual lo único que se dice de substancial es *sic volo, sic iubeo*. Realmente, “parece bastante extraño que Hegel haya podido considerar a Creonte como ‘una fuerza moral’”³³. Pero Nussbaum no es tan agresiva contra la interpretación hegeliana. Ésta puede considerarse correcta, aun cuando la elección de Antígona sea claramente superior a la de Creonte, cosa que no fue advertida por Hegel. De todos modos, la crítica general de éste a la desatención de la esfera civil por parte de la heroína no deja de ser válida. En todo caso, lo que Nussbaum interpreta a su vez de Hegel (¡una interpretación de interpretación!) es que según él cabría reprochar a los protagonistas la estrechez y unilateralidad de sus visiones, y no sus objetivos de evitación de conflictos. Ésta es una meta aceptable y digna de elogio; la tragedia, precisamente, nos enseña a no perseguirla equivocadamente, es decir, adhiriendo completamente a un valor en detrimento de otros. Tiene que existir la posibilidad de una síntesis que haga justicia a las obligaciones contrapuestas. De hecho, recuerda Nussbaum, uno de los principales motivos de orgullo de los atenienses fue el de haber desarrollado un orden civil que incorporaba las exigencias de las “leyes no escritas” de la obligación religiosa. Ahora bien, la eliminación de toda tensión, como en el fondo parece querer Hegel en su búsqueda de una síntesis superadora, puede resultar muy peligrosa en la medida en que dicha síntesis también sería unilateral, pues estaría edificada sobre una negación de la riqueza del mundo axiológico y sobre el olvido del carácter propio de sus variadas exigencias. Lo que Nussbaum parece

33. PERROTTA, op. cit. pp. 85-86. El carácter de “fuerza moral” o “potencia ética” (*eine sittliche Macht*) de Creonte según Hegel está en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, parte II (II.3 a): “Creonte no es un tirano, sino que en verdad es una potencia ética. Creonte no está equivocado. Sostiene que la ley del Estado, la autoridad del gobierno deben ser respetadas y que toda infracción a esa ley debe castigarse”. Por cierto, esta opinión de Hegel pasa por alto un tema ampliamente debatido en la filosofía medieval: la ley injusta no es ley.

sugerir es que la tensión y el conflicto son inextirpables de la existencia humana, y que tal vez la única estrategia sensata para afrontarlos sea reconocer que alguna vez, en algún momento, ellos se nos presentarán con toda su crudeza, interpelándonos a una toma de decisiones de cuyo acierto jamás estaremos completamente seguros. Ahora bien, si la tesis de Nussbaum es correcta, esta posibilidad práctica que se dibuja como una nube oscura en el horizonte de nuestras biografías, debería movernos a la humildad y a la compasión, algo que seguramente sería muy difícil encontrar en la interpretación hegeliana de la tragedia. Por eso resultaría pertinente cuestionar la legitimidad de tal interpretación, en la medida en que justamente no parece tomar en cuenta el núcleo de tensión no necesariamente promisorio del drama trágico.

3. DE VUELTA A ANTÍGONA Y CONCLUSIÓN

Las interpretaciones que hemos examinado sumariamente nos han mostrado, sí, la enorme riqueza del texto de Sófocles, pero también cuán lejos y con qué variada fortuna pueden llegar los filósofos en sus meditaciones. Decíamos más arriba que retenríamos una afirmación que Steiner atribuye indirectamente a Goethe, la cual, aunque dicha de manera periférica, podía guiarnos en la conclusión. Nos referimos a la apostilla de que *Sófocles no fue un metafísico sino un dramaturgo*. Esto plantea algunas cuestiones de hermenéutica sobre las cuales no podemos detenernos ahora, pero que podemos resumir señalando que una interpretación literaria no tiene por qué coincidir necesariamente con una filosófica. No entraremos tampoco en la ardua cuestión acerca de en qué consisten una y la otra; bástenos decir que nuestra aproximación será más modesta, y que entenderemos por interpretación literaria aquella que permanece lo más cercana posible al texto. Esto no implica afirmar que una interpretación

filosófica sea aquella que se aleja del mismo, o que sea preferible una en vez de la otra. Pero entendemos que existe un aspecto de la *Antígona* muy evidente, que ha sido indudablemente uno de los objetivos de Sófocles, y que no hemos visto considerado exhaustivamente por los intérpretes modernos. Se trata del asunto de la *prudencia* en su expresión más acabada según Aristóteles, esto es, de la prudencia *política*. Nos referimos a la virtud que debe poseer en un grado eminente el que manda. Y es justamente en este tema donde el personaje de Creonte adquiere toda su relevancia.

La aparición de Tiresias en el quinto episodio constituye la introducción del punto hacia donde Sófocles hace converger el drama. La elección del momento es sumamente apropiada: la tensión ha llegado a su momento más crítico en el episodio inmediatamente anterior, el cuarto, que marca la última discusión de Antígona con Creonte. Estamos aquí ante uno de los párrafos en los que la heroína expone su dolor, que arranca desde lo más íntimo de su persona, esto es, desde su misma condición de mujer:

“Y ahora me lleva así (i.e. Creonte) atadas mis manos, sin conocer el lecho nupcial ni el canto del himeneo, sin que haya llegado a celebrar mi boda ni podido alimentar a un niño. Abandonada de mis amigos, desdichada de mí, desciendo viva hacia la mansión subterránea de los muertos” (v. 915 ss.)³⁴.

Creonte ya ha tenido también una discusión gravísima con su hijo Hemón, quien lo ha acusado de no hacer respetar su poder al cometer actos de impiedad (v. 745)³⁵. En este contexto, cuando la fuerza dramática de la obra parece haber alcanzado su cúspide,

34. Ante este lamento desgarrador es difícil ver en Antígona a esa “eroína terrible” en la que piensa Perrotta, alguien que sólo se preocupa por cumplir con sus deberes religiosos.

35. Ver el comentario de Dario ARFELLI, en su edición de *Antígona*, Milano, Carlo Signorelli, 1942, ad loc.: “La majestad real está protegida por la gracia divina; ofendiendo a los dioses, el rey descalifica su propio poder”.

aparece el adivino que en su ceguera todo lo ve. Después de explicar éste a Creonte que la lectura de los augurios no presagiaba sino desgracias, lo exhorta a cambiar sus designios y a retomar la senda de las decisiones correctas, porque “el error es común en todos los mortales, pero una vez que el hombre ha errado, no será imprudente (*áboulos*) y desdichado, si después de caer en el mal busca el remedio y no se obstina” (v. 1025). Creonte, más resuelto que nunca a hacer respetar su voluntad, tiene palabras destempladas hacia el adivino:

“Esta raza de los adivinos ahora me vende y trafica conmigo” (v. 1035)³⁶.

Es entonces cuando Tiresias, ya poco dispuesto a seguir escuchando las peroratas de Creonte, pronuncia la palabra clave del drama:

“¡Ay! ¿Sabe algún hombre, considera acaso (...) cómo la *prudencia* (*euboulía*) es el mayor de todos los bienes?” (v.1050).

A lo que Creonte responde: “Como la *imprudencia* (*mè phroneîn*) creo, sería el mayor de los daños” (v. 1051)³⁷.

La réplica de Tiresias cae como una lápida:

36. Ignacio Granero explica el verso: “Creonte cree que alguien (Hemón, Antígona, Ismene) ha sobornado con dinero al adivino para que éste lo desvíe de sus propósitos. Piensa él que por medio de Tiresias quieren comprar su voluntad” (op. cit. p. 141, n. 118).

37. Estrictamente hablando, el término empleado por Sófocles en el v. 1050 y que Granero traduce como “prudencia”, es *euboulía*. La traducción es legítima si tomamos en cuenta que la expresión de la cual se vale Creonte en su respuesta para señalar el vicio opuesto es *mè phroneîn*. Así pues, si bien rigurosamente hablando la *euboulía* remite al buen consejo, ella puede referirse legítimamente a la prudencia. En el origen la *euboulía* fue sobre todo una virtud útil en el arte de la guerra, pero también es propia de los tiempos de paz, y su objeto específico son los asuntos de la vida cotidiana. Ver Aristote. *L'Éthique à Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire par R.A. Gauthier et J.Y. Jolif. Louvain-Paris, 1970, T.II, pp. 509-510.

“Y tú estás dominado por esa enfermedad” (v. 1052)³⁸.

Así como Creonte había supuesto una locura en Antígona por desobedecer las órdenes reales, también el adivino, al reprochar a aquél su imprudencia, lo acusa al mismo tiempo de insano. La terrible enfermedad de Creonte es una enfermedad *política*: la imprudencia. Todo el quinto episodio, cuyo tema central es el diagnóstico causal de la conducta del rey de Tebas, gira en torno de la virtud que el político debe poseer de manera eminente, esto es, la prudencia. Ahora bien, ¿por qué Creonte no es *euboulos*, prudente? La razón es expuesta por Sófocles a lo largo de la obra, y de manera más evidente en este quinto episodio: el excesivo apego a las riquezas. Este vicio es el que incapacita a Creonte para la formulación de juicios prudentiales. La afición desmesurada por el lucro lo lleva incluso a suponer que nadie emprende nada sino es por el afán de ganancias; este trazo de su carácter aparece por lo menos en otras diez oportunidades³⁹, pero Sófocles lo pone especialmente de relieve en el quinto episodio:

vv. 1035-1039: “Esta raza de los adivinos ahora me vende y trafica conmigo. Luchad, comprad si queréis, el electro de Sardes⁴⁰ y el oro de la India (...)”;

vv. 1045-1047: “Vergonzosamente se derrumban, anciano Tiresias, los hombres más hábiles, cuando por causa del lucro, expresan con bellas palabras torpes pensamientos”;

v. 1055: “Porque toda la raza de los adivinos es codiciosa de dinero”;

38. Cfr. v. 1015, donde Tiresias ya ha empleado el término “enfermedad” (*nósos*), esta vez para referirse a lo que la ciudad padece por causa de los designios de Creonte.

39. Cfr. vv. 221-22, 294, 395-303, 310-314, 322, 326. Ver I. GRANERO, op. cit. p. 67, n. 31. Ver Aristóteles, *Política*, V, 3, 1338b 2-4: “El buscar siempre la utilidad no es propio de personas magnánimas y libres”.

40. El “electro de Sardes”, también llamado “oro blanco” (*leukòs chrysós*), era una aleación de oro y plata que, al decir de Plinio, abundaba en Sardes, capital de Lidia.

v. 1061: “Sácalo afuera (i.e. lo que Tiresias oculta en su mente), con tal que no hables para ganar dinero”;

v. 1063: “Sábetete que no podrás comprar mi voluntad”.

Sófocles, que no es un metafísico sino un dramaturgo, se ha propuesto mostrar, no tanto una reflexión acerca del destino o una especulación acerca del Estado y de sus relaciones con el querer subjetivo, sino más bien *dos caracteres humanos* gobernados por la imprudencia. Ahora bien, la imprudencia de Creonte es mucho más perniciosa que la de Antígona porque la prudencia política, tal como se le hace decir a Tiresias, es “el mayor de todos los bienes” (v. 1050) a los que debe aspirar un político. De nada vale el goce o la posesión de todos los tesoros de la tierra (“el electro de Sardes y el oro de la India”) si la prudencia no gobierna el juicio práctico de quien tiene por misión gobernar a los demás. Y tampoco sirven de nada los admirables adelantos técnicos y el prodigioso ingenio humano puestos al servicio del dominio de la naturaleza, si no se logra dominar a la propia, que algunas veces lo dirige hacia lo bueno y otras hacia lo malo. Todo el primer estásimo lo afirma (vv. 332-375):

“Muchas son las cosas admirables, pero nada hay más asombroso que el hombre. Éste atraviesa el blanquecino mar surcando las olas bramadoras cuando sopla el noto en el invierno, y fatiga la tierra, madre de los dioses, la tierra inmortal, infatigable, que rotura de año en año con el ir y venir de los arados arrastrados por caballos”.

“El ingenio del hombre apresa con sus redes el incauto linaje de las aves, las razas de animales salvajes de los campos, y atrapa en sus mallas a los peces de los mares; domina con sus artes las fieras montaraces, y somete al apretado yugo al caballo de velludo cuello y al toro infatigable que habita en las montañas”.

“Fecundo en recursos, ha aprendido por sí mismo la palabra, el alado pensamiento, los modos de vida ciudadanos, y a escapar del rigor de los hielos, mal refugio en la intemperie, y a evitar el azote de las lluvias (...)”.

“Poseedor de tan sabios y tan hábiles recursos, como nadie hubiera imaginado, se dirige unas veces a lo malo y otras a lo bueno (...)”.

Hemos enumerado en el final tres ideas esenciales cuya presentación a la reflexión y edificación moral del público han sido posibles gracias al personaje de Creonte. Ellas son las siguientes:

1. La prudencia política es el mayor de los bienes;
2. Los vicios incapacitan para la formulación de juicios prudenciales, lo cual da lugar a la imprudencia;
3. La habilidad o las destrezas técnicas no son garantía de buen juicio prudencial.

Ahora bien, estas tres ideas constituyen una parte esencial en la arquitectura del libro VI de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles. Veamos, para terminar, cada una de ellas rápidamente.

En primer lugar, la noción de que la prudencia política es la mayor virtud que puede esperarse en una ciudad, ya ha sido puesta en la boca de Tiresias, así como también la idea de que su opuesta es el mayor de todos los daños. Aristóteles comparte esta idea y enaltece, por su parte, la figura de Pericles. Éste es un político que honra a Atenas precisamente por su prudencia. Pericles es capaz de ver no solamente lo bueno para sí mismo, sino también para los demás:

“Por eso pensamos que Pericles y los que son como él son prudentes porque pueden ver lo que es bueno para ellos y para los (demás) hombres, y pensamos que ésta es una cualidad propia de los administradores y de los políticos (...)”⁴¹.

La definición aristotélica de la prudencia⁴², así como la atribución de su excelencia a Pericles, parecen haber sido inspiradas por contraposición a la enfermedad de Creonte, esto es, a la

41. *Ética a Nicómaco*, VI, 1140b 7-11. Edición bilingüe y traducción por María Araujo y Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981. Cfr. *Política*, III, 4, 1277b 26: “Sólo la prudencia del gobernante (*phrónesis árchontos*) es una virtud peculiar suya”.

42. Id. 1140b 4-5: “(la prudencia es) una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre”; 1140b 20-21: “la prudencia es una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno para el hombre”.



imprudencia. La política y la prudencia, entendidas como virtudes de la inteligencia, son lo mismo en tanto son disposiciones habituales de ésta. Pero cuando la prudencia se aplica al gobierno de la ciudad, sostiene el Estagirita, recibe el nombre de política:

“Cuando la prudencia se aplica a la ciudad, la que es, por así decirlo, fundamental es la prudencia legislativa, y la que por así decirlo tiene por objeto lo particular, lleva el nombre común, política”⁴³.

Así pues, en lo referido a la prelación de la prudencia en la constelación de virtudes políticas, hay un perfecto acuerdo entre Aristóteles y Sófocles.

En segundo lugar, Sófocles nos muestra a Creonte como un imprudente cuya enfermedad está fuertemente condicionada por un vicio concreto: el afán de lucro. Ahora bien, Aristóteles por su parte sostiene que la templanza recibe su nombre (*sophrosyne*) porque ella salvaguarda la prudencia. Aquel espíritu sobre el que gobiernan el placer y la pena, por ejemplo, no está en condiciones de ver lo que es bueno o malo porque no es capaz de discernir con claridad el fin de las acciones:

(...) “el hombre corrompido por el placer o el dolor pierde la percepción clara del principio (i.e. del fin de las acciones), y ya no ve la necesidad de elegirlo todo y hacerlo todo con vistas a tal fin o por tal causa: el vicio destruye el principio”⁴⁴.

Creonte no deja de ver el fin, que es la salvaguarda de la ciudad; pero no puede darse cuenta de las acciones que conducen a él. Y si tales acciones no se le presentan claramente al espíritu, es, al menos en su caso, porque su percepción del fin no tiene la transparencia que la prudencia necesita para ser efectiva. El fin superior de la *pólis* no se ha encarnado en su espíritu; no hay en él una íntima adhesión al mismo, la cual, por otra parte, sólo le sería asequible en una mirada libre de los sedimentos del vicio.

43. Id.11411b 24-26.

44. Id. 1140b 17-19.

Por eso todo el discurso del primer episodio (vv. 162-210), aun cuando resulte políticamente impecable, no se condice con su actuación posterior ni, sobre todo, con su grave obstinación, en definitiva, con su imprudencia. ¿No es acaso en Creonte en quien pensamos cuando leemos estas líneas de Aristóteles: “la virtud no es meramente la disposición conforme a la recta razón, sino la que va acompañada de la recta razón”⁴⁵? Esto es, no basta obrar de acuerdo con la recta razón, sino que ésta, además, debe ser la propia y no la de un tercero para corroborar la plenitud ética de la praxis. La verdadera virtud debe ser dirigida desde la propia interioridad personal.

Sófocles sostiene que la imprudencia de Creonte se enraíza en un vicio previo y Aristóteles, una vez más, muestra su perfecta sintonía con la idea de que el juicio prudencial tiene requisitos éticos insoslayables. El hábito de saber lo que debe hacerse en las distintas circunstancias y situaciones y la firme decisión de llevarlo a cabo, debe estar preludiado por una sólida formación ética. O por lo menos, todo hombre debiera poder llevar a término una terapia de sus deseos que favorezca los procesos de formación del juicio prudencial. De ahí la conclusión aristotélica: “no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin la virtud moral”⁴⁶. No es otra la opinión de Tiresias⁴⁷. Para decirlo en una palabra, Creonte, ávido de riquezas, afectado por el vicio de la avaricia (*aneleuthería*) y de algo extremadamente grave para los griegos, la pusilanimidad (*mikropsychía*) (como contraria a la magnanimidad: *megalopsychía*), por eso mismo no puede ser prudente.

En tercer y último término, la noción de que las destrezas y habilidades no son garantía de un buen juicio prudencial es un

45. Id. 1144b 27.

46. Id. 30-32.

47. Vv. 1025-1027: “Una vez que el hombre ha errado, no será imprudente (*áboulos*) y desdichado, si después de caer en el mal busca el remedio y no se obstina”.

tema introducido por el Coro en el primer estásimo (vv. 332-375). Si bien el discurso no está dirigido específicamente a Creonte, no es menos cierto que de alguna manera él también es aludido cuando se hace referencia a la necesidad de no disociar las leyes de la patria con la justicia de los dioses. Creonte es un político “hábil” en el sentido peyorativo del término, pero esa habilidad, insubordinada a las superiores exigencias morales que comporta su cargo, lo transforma en “indigno de su patria” (vv. 370-375). Ahora bien, también el Estagirita se ocupa de señalar con una particular insistencia que el fin de las habilidades técnicas no es el mismo que el de la prudencia, porque “ni la acción es producción, ni la producción es acción”⁴⁸. Ambas actividades humanas pertenecen a géneros distintos y no se incluyen una a otra. Y si bien es cierto que sería discutible un intento de querer ver en el Libro VI de la *Ética a Nicómaco* una teoría de la subordinación de la *téchne* a la *phrónesis*, a la manera como podría tal vez concluirse del primer estásimo de *Antígona*, no es menos cierto que en otro *passus* el Estagirita ha dicho que las actividades cuyo fin está en el ejercicio mismo de tal actividad son superiores a aquellas donde el fin es distinto de ellas⁴⁹. Y si la actividad cuyo fin está en ella misma es superior, también la prudencia, que es la virtud propia de esta parte del alma, deberá ordenar sobre la destreza técnica, aun cuando, debemos insistir, la *téchne* no es una especie de la *práxis*. Estas comparaciones a las que naturalmente nos conduce el primer estásimo nos han circunscripto a la distinción aristotélica entre *phrónesis* y *téchne*. Se puede, sin embargo, afinar más el análisis desde un punto de vista estrictamente filosófico, que no es, admitimos, el de Sófocles. Pero consiéntenos ya en el final una última precisión que seguramente no es infiel a la intención del dramaturgo. “Muchas son las cosas admirables (*tà deinà*), pero nada hay más asombroso

48. *Ética a Nicómaco*, VI, 4, 1140a 6. Ver también 1140a 16; b 6.

49. Id. I, 1, 1094a 3-6.

(*deinóteron*) que el hombre”, afirma aquél al comienzo del primer estásimo (v. 332). El término clave es aquí *deinótes*, lo asombroso. Ahora bien, este término tenía en tiempos de Sófocles una connotación positiva que aludía a lo misterioso y maravilloso de algo, pero lo notable es que el dramaturgo se anticipa en alguna medida a lo que será la evolución del término, que llegó a significar un aspecto negativo, una cualidad infamante del carácter muy cercana al vicio. En efecto, a partir del v. 365 Sófocles admite que si bien el hombre es un ser asombroso por su capacidad de dominio de la naturaleza, también lo es porque a veces opta por el camino del mal. Ahora bien, y aquí Aristóteles vuelve a estar muy cerca de Sófocles, si lo que de maravilloso hay en el hombre (*deinón*) no debe corromperse en una simple habilidad (*deinóteta*), resulta evidente que esta última necesita estar apoyada por una nítida percepción del bien, “y este fin no aparece claro sino al bueno, porque la maldad nos pervierte y hace que nos engañemos en cuanto a los principios de la acción. De modo que es imposible ser prudente no siendo bueno”⁵⁰. Creonte no es más que un simple habilidoso, un *panoûrgos*.

En general hemos seguido al Estagirita a lo largo de este análisis porque estimamos que su aproximación al problema de la virtud de la prudencia está muy cercano al texto de Sófocles. La ventaja de una lectura de *Antígona* en paralelo con la *Ética a Nicómaco*, la *Política* y la *Retórica*, es que permanecemos siempre en el terreno de caracteres morales concretos, aun cuando los textos aristotélicos puedan parecer de una mayor precisión técnica que los de Sófocles. En todo caso, la intención pedagógica del dramaturgo y del filósofo logran su cometido al dirigirse no a un público con intereses puramente académicos, sino a personas reales, con sentimientos y emociones, que es preciso educar. En este sentido *Antígona* y los tres tratados aristotélicos mencionados comparten una común inspiración: para ser hombres prudentes, hay que ser buenas personas. El que *sabe* lo que hay que hacer, *quiere* lo bueno.

50. Id. VI, 12, 1144a 33-35.