LUIS ASTEY

Sofistas, dioses y literatura

1. Con un conjunto no muy numerosos de antiguos textos griegos, casi todos fragmentarios, se inicia para el pensamiento de Occidente la lucha por afirmar la autonomía, y la soledad, del hombre frente a los dioses, y por desposeerlos del privilegio —desde este punto de vista, usurpado— de la creación de la cultura. Puede ser interesante traer nuevamente ante los ojos —a veces en versiones anteriores, a veces en propia traducción— los elementos de ese breve corpus. Envueltos en un último texto, éste secundario, que sólo tiene como propósito reexaminar algunos fenómenos de recepción, inevitablemente condicionados por la reflexión contemporánea acerca de aquéllos.

I

Un estásimo en la Antígona de Sófocles

2. Estrictamente descontextualizados, los versos 332 a 363 de la *Antígona* (442 a JC) de Sófocles pueden ser leídos como un manifiesto, el más antiguo redactado en Europa,¹ de una concepción radical del humanismo:

¹ El humanismo confuciano es, desde luego, más antiguo —Confucio enseñó durante las dos primeras décadas del siglo V a JC— aunque su expresión escrita más importante, el *Lun Yü* (las *Analectas*), quizá no preceda al siglo II a JC (si bien con elementos de los siglos V y IV). Ver M. Granet, "Confutius et l'esprit humaniste", en *La pensée chinoise* (Paris, 1950; L'Évolution de l'Humanité, 35bis), 473-89 (hay traducción al español, de V. Clavel: México, (1959), o, a nivel de divulgación inteligente, P. Do-Dinh, "La doctrine", en *Confutius et l'humanisme chinois* (Paris, 1960; Maitres Spirituels, 14), 88-121 (hay asimismo traducción al español, de D. Lagunillas: Madrid, 1964). Y, posteriormente, N. Vandier-Nicolas, "La filosofía china desde los orígenes hasta el siglo XVII, 2 II: Confucio", en B. Parain (ed.), *El pensamiento prefilosófico y*

Prodigios² existen muchos, pero ninguno más prodigioso que el hombre. El es quien sabe avanzar por el mar gris cuando el tempestuoso viento sur llega, quien sabe atravesar las olas devorantes, y a la soberana entre los dioses, a la Tierra imperecedera, atormentarla con sus arados, yendo y viniendo año tras año y labrándola con la descendencia de las yeguas.

Y a la estirpe de las aves, de escasa inteligencia, él la envuelve en sus mallas y a las tribus de animales que viven en el campo y a las criaturas acuáticas dispersas en el mar las atrapa en los pliegues de sus redes, el hombre ingeniosísimo. Con sus artificios se enseñoorea del animal agreste que trepa por las colinas —y al caballo de espesa crin lo domeña mediante yugo que le circunda el cuello, y asimismo al incansable toro de los montes.

Se ha enseñado a sí mismo la palabra y el acto de pensar, veloz como los vientos, y la tendencia a vivir en ciudades bajo ley, así como a evitar la helada, inhabitable al aire libre, y los dardos de la lluvia, el hombre, numeroso en recursos. Las cosas por venir no lo hallarán sin respuesta. Del Hades solamente nunca tendrá escape, aun cuando a las enfermedades más inmanejables, haya encontrado remedio.

Pero la recontextualización del pasaje, afortunada o infortunadamente hacedera, conduce hacia sentidos diferentes.

oriental, trad. M.E. Benítez *et al.* (México, 1971; fecha del original: 1969), 243-48. O, aún más cerca, "Confucianismo", en F. Botton Beja, China: su historia y su cultura hasta 1800 (México, 1984), 73-77. El *Lun Yü*, a su vez, puede leerse en español en Confucio, *Los cuatro libros de filosofía moral y política de China*, trad. J. Farrán y Mayoral (Barcelona, 1954), 57-141, y, con un sentido diferente, en Confucio, *Las Analectas, el Gran compendio, el Eje firme*, trad. E. Hegewitz (Barcelona, 1975; de las traducciones de E. Pound: 1928—1951), 19-147. Por otra parte, dentro del universo de la tragedia griega, en los vv. 441-506 del *Prometeo encadenado* (c. 460 a JC; en todo caso, anterior a la *Orestíada*), casi seguramente de Esquilo, ocurre otra reflexión sobre la validez y los componentes de la cultura; pero ésta es todavía según ese pasaje (al que habría que añadir ahora los vv. 226-256) dón divino hecho al hombre, no creación deliberada de éste. Y sobre el humanismo de Protágoras, su situación cronológica y los géneros discursivos en que posiblemente fue expuesto, ver *infra*, apartado II.

² La palabra en el texto, *deinós*, implica, además, la idea de terribilidad —Odiseo la dice de Caribdis (*Odisea* 12, v. 260), Hefestos de Tetis (*Iliada* 18, v. 294), el narrador de la resonancia del arco de plata de Apolo al ser lanzadas las flechas que castigan a los aqueos (*Iliada* 1, v. 49)— algo bastante semejante al 'tremendum' de R. Otto. Ver "Mysterium tremendum", en *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (2a. ed.: Munich, 1936), 13-37; hay traducción al español, de F. Vela: Madrid, 1925 (reimp. 1965). No encontré —no digo que no exista— palabra española contemporánea en que coincidieran los dos significados.

Desde luego, en una primera operación el anterior modo de lectura parece confirmarse: los treinta y dos versos son comunicados a través de la voz unánime del coro (estrofa y antistrofa 1 más estrofa 2 del primer estásimo), y, en los textos de Sócrates, esa voz desempeña la función de exponer “una manera de pensar no expresada como exclusiva de un grupo sino entendida por el sujeto de la enunciación (*“speaker”*) como valedera para todos los destinatarios (*“observers”*) receptivos.³ Dicho de otro modo: es la más intersubjetiva y socializada de las voces dramáticas al alcance de la tragedia griega. Pero ya una segunda recontextualización

³ Ni Aristóteles en su breve referencia (*Poética*, 1456 a 25: “Además: es preciso considerar al coro como si fuera uno de los actores, parte del todo y colaborador en la acción, y no hacer como Eurípides, sino como Sófocles”; trad. J. D. García Bacca (México, 1946; Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 29) ni Horacio en su desarrollo más amplio en la *Epístola a los Pisones* (al coro corresponde desempeñar función de actor y oficio de hombre, no cantar interludios que no conduzcan al propósito de la obra ni se adapten adecuadamente a él, favorecer a los buenos y darles consejo de amigo, moderar el iracundo y amar a los que experimentan el temor de transgredir, elogiar los manjares de una mesa escasa y los provechosos de la justicia, de las leyes y de la paz, guardar las confidencias, implorar a los dioses y rogarles que Fortuna retorne a los desdichados y se aparte de los soberbios: vv. 193-201; sobre las traducciones de esta “Arte poética” ver más adelante) relacionan al coro con la voz del poeta. Entre ciertos comentaristas modernos, en cambio, se halla esparcida la idea de que el coro es portavoz del pensamiento de aquél. Ver, por ejemplo, Ph. W. Harsh, *A handbook of classical drama* (Stanford, Cal., 1948), 18-19: “The choral lyrics generalize the particular events and interpret the action of the play as the poet would have it interpreted”, y, éste precisamente con respecto a este estásimo de la *Antígona*, A. Lesky, *La tragedia griega* (*Die griechische Tragödie*), trad. J. Godó Costa (Barcelona, 1966; fecha de la segunda edición del original: 1947), 130: “Dejemos que hable el poeta mismo” (salvo que se trate de una traducción ineficaz). Si bien recientemente se ha llegado, por lo menos en ocasiones, a posturas más mitigadas. En la tercera edición (Göttingen, 1972) de la otra obra, más ‘científica’, del mismo Lesky, *Die tragische Dichtung der Hellenen* (que sólo conozco asimismo en traducción: A. Lesky, *Greek tragic poetry*, trad. M. Dillon, New Haven y Londres, 1983) no se hace ninguna observación sobre el vínculo del coro con el poeta al examinar el estásimo (p. 135 de la traducción), y, en otro orden de cosas, en la introducción a su versión de Eurípides, *Tragedias*, I (Madrid, 1977), A. Medina González y J. A. López Pérez señalan: “No sabemos hasta qué punto sirve el coro de transmisor a las ideas del escritor, pero, desde luego, parece exagerado pensar que su contenido no corresponde en ningún caso a los pensamientos del poeta” (p. 61). Adopto el punto de vista de A. Kaimio, *The chorus of the Greek drama within the light of the person and number used* (Helsinki, 1970; Societas Scientiarum Fennica: Commentationes Humanarum Litterarum, 46), 243. Para la mala suerte —por decirlo de algún modo— de las traducciones de la *Epístola* horaciana al español, prácticamente todas en verso, ver Q. Horacio Flaco, *Arte poética*, trad. T. Herrera Zapién (México, 1970; Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), xcii-cx. Por desgracia, la versión “en hexámetros castellanos” (p. cx) de este traductor no parece alterar la condición del problema.

—que, por lo demás, pudo haber sido la primera— actúa, sin duda, inversamente. Siempre con el hombre como punto de referencia, la misma voz del coro, con un alterado peso, añade a continuación:

Poseedor de un saber de procedimientos ingeniosos por encima de cualquier esperanza, se encamina o hacia el bien o hacia el mal. Si (en su saber) inserta las leyes del país y la justicia de los dioses, a la que ha hecho juramento, será excelso en la ciudad. Se convertirá en proscrito, en cambio, si por virtud de osadía lo contamina el crimen. Que no participe de mi hogar ni tenga pensamientos iguales a los míos el que esto último obre.⁴

Y, apenas es necesario decirlo, estos doce versos (364-375 = antístrofa 2) reducen a las coordenadas de la sabiduría ateniense convencional —temor de los dioses y respeto a las leyes como única, doble, garantía del funcionamiento de la polis: véanse las elegías 1 y 3 de Solón—⁵ todas las posibilidades de radicalizar el humanismo que hayan podido pensarse abiertas a partir de los primeros enunciados.

Pero ocurre, todavía, otra reducción. Frente al programa dramático que los versos 367 a 371 (“Si ... crimen”) parecen proponer, la recontextualización de las estrofas y antístrofas del estásimo⁶ con la tragedia como totalidad y con la dinámica del proceso histórico-cultural⁷ en que ella se inscribe exige que

⁴ Para los vv. 332-375 traduzco el texto de A. Dain en *Sophocle*, I París, 1955; Collection des Universités de France), 84-86. Acerca de las más importantes traducciones al español anteriores a 1944, ver M. R. Lida, *Introducción al teatro de Sófocles* (Buenos Aires, 1944), 38-40. La propia autora presenta (pp. 54-55) una nueva versión del estásimo y, desde luego, ha habido posteriormente otras traducciones de la *Antígona*. Las más accesibles —ambas han sido publicadas en México— se hallan en *El teatro de Sófocles en verso castellano: las siete tragedias y los 1129 fragmentos*, trad. A. Espinosa Pólit (1960), 205-62 y Sófocles, *Las siete tragedias*, trad. A. M. Garibay K. (1962; varias reimpresiones), 189-208.

⁵ Ver F. Rodríguez Adrados, *Líricos griegos: elegíacos y yambógrafos arcaicos (siglos VII-V a JC)*. I (Barcelona, 1956; Colección Hipánica de Autores Griegos y Latinos), 182-90. Traducción más reciente en C. García Gual (trad.), *Antología de la poesía lírica griega (siglos VII-IV a JC)* (Madrid, 1980), 40-43.

⁶ El épodo (vv. 376-383), a cargo de la voz singular del corifeo, se ocupa simplemente de anunciar, entre el terror y la conmiseración, la llegada de Antígona y del guardia que acaba de aprehenderla.

⁷ Para el sentido de este proceso ver, por ejemplo, F. Rodríguez Adrados, “Teorías políticas de la Ilustración en su primera fase”, en *La democracia ateniense* (Madrid, 1975), 159-215.

aquellas sean vistas bajo una luz diferente. En efecto, es indudable que la validez del gobierno despótico —la conducción de la polis por la voluntad de un solo hombre y según la manera como éste se representa el bien de aquella ante un segmento, deliberadamente segregado y convertido en cómplice, de un pueblo al que se le suponen o en el que se quieren prevenir sublevaciones posibles—⁸ queda anulada, sobre el áspero pleno de los hechos, por la retractación, impotente por otra parte contra las fuerzas que él mismo ha puesto en movimiento, y por la última soledad del déspota. Pero en el procedimiento seguido para obtener tales hechos, la transgresión del primero de los puntos del programa, el puramente jurídico-político, no se halla presente. El tirano sólo es mostrado en razón de su decisión religiosamente más espectacular: la prohibición de celebrar los ritos funerarios y de dar sepultura al cadáver de un hombre. Y lo que se confronta con esa decisión es, muy congruentemente, sólo la eficacia de un antiguo derecho sacro, insertado en la estructura de una organización pre-política aún fundada en los privilegios de los clanes nobiliarios⁹ y colocado bajo el amparo del Zeus del cercado familiar (“*Herkeios*”: v. 487), del Zeus de la solidaridad de la sangre (“*Xynaimós*”: vv. 658-659)¹⁰ —derecho cuya intachable vigencia se sitúa a salvo de, y por encima de, cualquier ordenamiento de la polis.¹¹ De aquí que el costo, para Creonte,

⁸ Es interesante releer el programa de gobierno de Creonte y la situación de comunicación en que es planteado (vv. 155-222).

⁹ Para la relación entre ritos mortuorios, derecho familiar y clanes nobiliarios puede verse, en el aspecto político, A. Andrewes, “The growth of the city state”, en H. Lloyd-Jones (ed.), *The Greek world* (Harmondsworth, 1965), 26-65 (hay traducción al español, de J. C. Cayol de Bethencourt: Madrid, 1974). Desde la perspectiva religiosa, F. Vian, “La religión griega en la época arcaica y clásica, 3: La religión familiar”, en H.-Ch. Puech (ed.), *Las religiones antiguas*, II, trad. J. L. Balbé y A. Cardín Garay (México, 1977; fecha del original: 1970), 270-81. Y, más recientemente, E. Vermeule, “Enterramiento y duelo”, en *La muerte en la poesía y en el arte de Grecia*, trad. J. L. Melena (México, 1984; fecha del original: 1979), 38-53.

¹⁰ Los tres versos pertenecen a enunciados de Creonte, quien manifiesta, así, estar consciente de la existencia de ese antiguo derecho al que desautoriza.

¹¹ En su réplica a Creonte (vv. 450-470), Antígona llama a las disposiciones del derecho familiar “proclamas” (“*kerygmata*”: literalmente, enunciados que se pregonan por medio de heraldo) no escritas, inquebrantables de los dioses” (v. 454), que “no son de hoy, ni de ayer, sino que han tenido vida desde siempre y nadie sabe desde cuando se han manifestado” (vv. 456-457). Sobre el sentido general del conflicto entre Antígona y Creonte quizá sea éste el lugar, para registrar dos interpretaciones, extraordinariamente autorizadas, divergentes ambas de la que arriba se propone. W. Jaeger, *Paideia*:

de su error político de base —“Ninguna polis pertenece a un solo hombre”: v. 737, en voz de Hemón, el hijo de Creonte— enmascarado por el patetismo religioso de la decisión espectacular, consista en el suicidio del hijo y de la esposa,¹² no en la pérdida del poder. Y esta manera de plantear las relaciones entre lo jurídico-religioso y lo jurídico-político no sólo va en dirección contraria a la implicada en la tesis que Esquilo había formulado unos dieciocho años antes (458 a JC) como desenlace de la *Orestíada*: las viejas y terribles diosas de la venganza familiar, hijas de la Noche, trocadas en venerandas y bienhechoras pero sin haber perdido su virtud de castigar los delitos de sangre,¹³ se integran al derecho político ateniense por obra del orden olímpico y con participación del orden humano, de Atenas y del tribunal del Areópago que, conjuntamente aunque situado cada uno en su propia dimensión jerárquica, han absuelto a Orestes de un matricidio tribalmente necesario y que conlleva la obligación, asimismo tribal, de ser a su vez vengado¹⁴

los ideales de la cultura griega, trad. J. Xirau (México, 1946; fecha del original: 1936), I 298: “Para cumplir con la ley no escrita y realizar el más sencillo deber fraternal (Antígona) rechaza con plena conciencia el decreto tiránico del rey, fundado en la fuerza del estado” (tampoco conozco el texto en alemán). Y A. Lesky, *Tragische Dichtung*: “Se puede afirmar con certidumbre que hoy prevalece una interpretación que ... ve en la *Antígona* una lucha personal contra la excesiva autoridad de un estado que no reconoce como absolutamente válida ninguna ley fuera de su alcance o por encima de su propia omnipotencia” (traduzco de la versión al inglés citada en la nota 3: p. 140). Sin embargo, con respecto a esta última tesis ver ya G. Norwood, *Greek tragedy* (4a. ed.: Londres, 1984), 137: “But the admiration (de la *Antígona*) often rests on a misunderstanding. It is customary to regard Antigone as a noble martyr and Creon as a stupid cruel tyrant, because of an assumption that she must be what a similar figure would be, and often has been, in a modern play.”

¹² Desde la perspectiva de Aristóteles (*Poética*, 1453b 19), esta catástrofe sería susceptible de otra interpretación, estrictamente literaria, que al parecer no invalida la arriba propuesta: “Accidentes que pasen entre amigos —como cuando hermano mata o está a punto de matar o hacer algo parecido con hermano, hijo con padre, o madre con hijo, o hijo con madre— son puntualmente lo que se debe buscar” (trad. García Bacca).

¹³ Sobre las Erinias sigue siendo válida la exposición de J. Harrison, “The demonology of ghosts and sprites and bogeys”, en *Prolegomena to the study of Greek religion* (3a. ed.: Cambridge, 1922; uso la reimpresión de Nueva York, 1957), 163-256, o la mucho más breve de C. Kerényi en *The gods of the Greek*, trad. N. Cameron (Londres, 1951; el original fue preparado exclusivamente para esta traducción), 46-48.

¹⁴ En esta perspectiva, lo que singulariza a la historia de los Atridas con respecto a leyendas análogas radica en haber conducido al ámbito de una sola estirpe la ley de las venganzas intertribales y en haber hecho coincidir en una última figura las diversas ramas en conflicto dentro de esa estirpe. Para la elaboración literaria del tema antes de la

(*Euménides*, vv. 744-1043). Ni solamente remonta, como es patente que lo hace, a posiciones pre-solónicas.¹⁵ Sino que, además, vuelve absolutamente inoperante lo que la estrofa y la antistrofa 1 más la estrofa 2 del estásismo, descontextualizadas, habían proclamado como fundamentación para lo terriblemente prodigioso del excepcional ser del hombre. Pues lo que humaniza a éste ya no es ni su habilidad para establecer el señorío sobre los elementos no humanos del mundo ni la disciplina de racionalidad y de civilización —señorío sobre sí mismo— en que, él solo, ha sabido formarse. Radica, ahora, en su aptitud para recoger, o aun a veces para discernir los designios de los dioses y en su ductilidad para lograr que la acción humana se adapte a esos designios.

Esta tercera operación de recontextualizar parece imponer, así, otro modo de lectura a las estrofas y antistrofas del estásimo —incluidos, por tanto, los versos 364 a 375. Pues el discurso del coro, por poderosa que dramáticamente sea la voz que lo produce, no prevalece contra el sentido en que se orienta el complejo discursivo entretendido por las demás voces dramáticas —y por la misma voz del coro en el párodo y en los demás estásimos— que en la *Antígona* son asimismo sujetos de enunciación. De este modo, los versos 332 a 375 quedan convertidos en una declaración de humanismo que ni reducida a los términos de la sabiduría político-religiosa convencional tiene sustento. Que está ahí, antes bien, precisamente para, a partir de ella, cancelar, en su allá y en su entonces, cualquier forma de humanismo.

Continuará

Orestíada ver P. Mazon, "La légende d'Oreste avant Eschyle", en *Eschyle*, II (París, 1965; Collection des Universités de France), I-X.

¹⁵ Ver *supra* y nota 5. Cf. Jaeger, 1936, I 257-58: "...el estado no era concebido simplemente como el aparato de la autoridad, sino como la profunda lucha de todos los ciudadanos de Atenas para liberarse del caos de los siglos pasados, hasta la consecución de las fuerzas morales anheladas y la realización del cosmos político. El estado resulta ser, en el sentido de Solón, la fuerza que pone en conexión todos los esfuerzos humanos".