



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

G

El concepto de nómos en Heráclito y Sófocles

Conocimiento y acción

Autor:

Seggiaro, Claudia Marisa

Tutor:

Santa Cruz, María Isabel

2005

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Grado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

Tesis 12.2.8

TESIS 12-2-8

FACULTAD de FILOSOFIA Y LETRAS	
Nº 817.036 MESA	
-9 MAR 2005 DE	
Agr.	ENTRADAS

TESIS DE LICENCIATURA:

**“EL CONCEPTO DE NÓMOS EN HERÁCLITO
Y SÓFOCLES: CONOCIMIENTO Y ACCIÓN”**

Directora: Maria Isabel Santa Cruz

Co-directora: Maria Ines Crespo

Alumna: Claudia Marisa Seggiaro

Carrera: Filosofía

Año: 2005

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

INDICE

Introducción general	1
I. Un recorrido en torno del término <i>nómos</i>	7
II. La concepción de <i>nómos</i> en Heráclito:	19
el entrecruzamiento entre el orden divino y	
el orden humano	
La concepción heraclitea de <i>nómos</i>	19
1) Contexto histórico: el surgimiento de <i>nómos</i>	22
2) La concepción heraclitea de <i>nomos</i> :	
<i>nómos</i> como principio ético-metafísico.....	24
3) Ambigüedad y complejidad del principio	
heracliteo.....	28
4) El rol del hombre en el pensamiento heracliteo.....	34
La unidad del principio heracliteo	39
Lógos: un cruce entre conocimiento	
y acción	45
III. La concepción sofoclea de <i>nómos</i>:	
El desenmascaramiento de un tirano	62
Unidad o polaridad en la <i>Antígona</i> de Sófocles.....	62
El auto-desenmascaramiento de un tirano.....	73
La “deconstrucción” de Creonte en la	
perspectiva de los otros.....	88
Conocimiento y acción: un cruce entre el plano	
ético y el plano gnoseológico.....	98
IV. Consonancias y disonancias entre Heráclito	
y Sófocles	106
Bibliografía	117

INTRODUCCIÓN GENERAL

El objetivo del presente trabajo es explorar la concepción de *nómos* en Heráclito y Sófocles con la finalidad de descubrir las consonancias y disonancias existentes entre ambas concepciones. La tesis que intentaremos demostrar es que, si bien tanto Heráclito como Sófocles defienden la existencia de dos tipos de leyes, las divinas y humanas, así como también la primacía de las primeras sobre las segundas, la concepción de *nómos* subyacente a esta distinción no es la misma en ambos pensadores.

El objetivo originario era abordar la relación entre el filósofo y el trágico sin apelar a ninguna temática en particular. Finalmente, se eligió hacerlo a través del concepto *nómos* por los siguientes motivos: en primer lugar, porque al tratarse de un concepto central y común a ambos pensadores, nos permitió tomarlo como un hilo conductor, a través del cual pudimos enlazar problemáticas que eran fundamentales para ambos. En segundo lugar, porque, inmediatamente iniciada nuestra investigación, pudimos sacar dos conclusiones: la primera de ellas es que el análisis de este concepto en Heráclito ha sido por lo general un análisis subsidiario del concepto *lógos*. Debido a su escaso registro -sólo aparece en tres fragmentos-, el mismo no ha sido el tema central de ningún trabajo o, por lo menos, de ninguno de los que llegaron a nuestras manos.

La segunda de estas conclusiones es que, si bien la relación entre Heráclito y Sófocles es mencionada por algunos trabajos, no es profundizada en ninguno de ellos, razón por la cual nos encontramos frente a un terreno fértil para la investigación pero escasamente transitado.

Como principio metodológico y con el fin de organizar mejor la investigación dividimos el trabajo en cuatro partes: en la primera de ellas hicimos una breve y escueta introducción al término *nómos* con el fin de dar un bosquejo general del alcance e importancia que dicho término tenía en el período en que Heráclito y Sófocles desarrollaron su pensamiento. En la segunda parte, nos dedicamos a reconstruir la noción heraclitea de *nómos* focalizando nuestra atención en la relación entre éste concepto y los distintos ámbitos: ontológico, ético, gnoseológico. En la tercera parte, nos centramos en la concepción sofoclea de *nómos* con dos objetivos: indagar las distintas contraposiciones que el trágico generó alrededor de dicho concepto (ley = decreto versus leyes no escritas; ciudad versus familia; estado versus religión) y explorar cómo dichas contraposiciones generaron también un entrecruzamiento de los ámbitos arriba mencionados. Finalmente, en la cuarta y última parte intentamos dar cuenta de las semejanzas y diferencias existentes entre ambas concepciones, apelando al trasfondo histórico y cultural en el cual ambas se desarrollaron.

En este punto, sin embargo, debemos aclarar que, al proponer como tema de estudio la relación entre ambas figuras, no es nuestra intención establecer si hubo algún tipo de influencia entre ambas. Si bien es posible conjeturar que existió un número de fuentes, que posiblemente hayan sido comunes, como por ejemplo algunos poetas épicos, creemos que el análisis de este tema excede los límites de este trabajo.

A través de este recorrido nuestra intención es demostrar que tanto Heráclito como Sófocles polemizaron acerca del concepto *nómos* en dos momentos distintos, pero que reunían una misma característica: en ambos periodos dicho concepto fue el núcleo de fuertes polémicas no sólo sobre su referente, sino también sobre su alcance y su capacidad para constituirse en el fundamento de la existencia y la conducta humana. De hecho podríamos decir que tanto Heráclito como Sófocles desarrollaron su pensamiento en el contexto de dos debates distintos pero paralelos y en muchos casos coincidentes, que comenzaron en los siglos VII y VI a.C. con la instauración y apogeo del concepto *nómos*, y sufrieron un progresivo giro a fines del siglo VI y comienzos del V a.C. con la desacralización y, en algunos casos, desvalorización, del concepto en cuestión.

Estos debates, que sirvieron como marco histórico o telón de fondo, tanto para Heráclito como para Sófocles, nos permiten pensar al concepto *nómos*, en ambos pensadores, desde dos perspectivas, que lejos de ser completamente independientes, están mutuamente emparentadas. Desde la primera de estas perspectivas dicho concepto puede ser visto como el centro de convergencia de múltiples y variadas fuerzas que se relacionan e interactúan entre sí, generando un pensamiento complejo y unitario. Algunas de estas fuerzas son los eventos sociales, culturales y políticos que generaron un marco y contexto frente al cual el pensamiento de uno y otro, esto es, de Heráclito y Sófocles, se construyó y reaccionó; las diferentes concepciones provenientes de la filosofía o de la literatura que dieron cuerpo a un conjunto de ideas bien definidas por medio de las cuales filósofos y escritores intentaron dar una explicación de su propia realidad e historia; finalmente, las diferentes concepciones que brotaron desde los distintos ámbitos culturales y populares y que se erigieron como el horizonte indiscutible en base al cual surgieron concepciones más elaboradas y explícitas.

Este choque de fuerzas se traduce también en un entrelazamiento de distintos ámbitos: ontológico, ético y gnoseológico; razón por la cual el concepto *nómos* puede ser visto también como el punto de conexión de dichos ámbitos. En tanto era un principio no sólo descriptivo que explicaba y regía el conjunto de lo real, sino también prescriptivo que determinaba qué es lo que se debía hacer o qué es lo que se debía obviar, relacionaba el ámbito ontológico con el ético. En

él y por él naturaleza y deber ser coincidían de modo tal que uno condicionaba al otro y viceversa. Obrar correctamente era actuar conforme a la propia naturaleza, pero, a su vez, esta última alcanzaba su perfección si y sólo si se actuaba correctamente.

Por otra parte sólo podía obrar correctamente y, de este modo, perfeccionar su naturaleza, quien había iniciado la búsqueda cognitiva de los principios (*nómoi*), a través de los cuales el hombre se explicaba a sí mismo y encontraba, a su vez, parámetros bien claros que determinaban qué se podía hacer y cómo. Por este motivo, paralelamente, podemos afirmar que el plano ético-ontológico se fundaba en el plano gnoseológico. El ser en plenitud dependía del obrar con rectitud y esto, a su vez, estaba condicionado por el conocimiento de los principios que deberían regir la conducta de los hombres.

Desde la segunda de las perspectivas antes mencionadas se puede abordar las concepciones heraclitea y sofoclea del *nómos* emprendiendo la búsqueda de fundamento, esto es, analizando su origen y naturaleza.

Tanto para Heráclito como para Sófocles *nómos* englobaba dos órdenes: el humano y el divino. El primero estaba representado por las costumbres o las leyes jurídicas del estado. El segundo era expresado por la única ley divina, en el caso de Heráclito, y por las leyes no escritas, en el caso de Sófocles. Sin embargo, el hecho de que ambos hayan reconocido y aceptado que el concepto *nómos* condensaba estos dos tipos de leyes, no significa que le hayan otorgado el mismo status. El análisis de los fragmentos del filósofo y de las obras del trágico pone en evidencia que, en ambos casos, no sólo el plano humano dependía del divino sino que este último se erigía como fundamento del primero. Tanto para Heráclito como para Sófocles *nómos* era un principio divino que regía la vida humana, razón por la cual era también el nexo que conectaba el ámbito humano con el divino, generando una relación de dependencia. Por este motivo, para ambos pensadores cada faceta de la vida humana quedaba ligada a un fundamento último que sólo se justificaba y explicaba por sí mismo.

Sin embargo, tan pronto como se empieza a indagar sus respectivas concepciones de *nómos*, podemos ver que, si bien éstas no eran concepciones antagónicas, tampoco eran idénticas. El análisis de los fragmentos de Heráclito y de las tragedias de Sófocles pone en evidencia que, si bien para ambos el concepto *nómos* equivalía a ciertas leyes de origen no humano, el contenido de estas leyes no era el mismo. Ambos, cuando invocaban el concepto *nómos*, hablaban de 'cosas' en cierto modo diferentes. Si bien estas diferencias no estaban causadas sólo por el contexto, estaban fuertemente influenciadas por el hecho de que ambos participaban de dos

discusiones y problemáticas distintas, razón por la cual sus pensamientos también se prefiguraron en formas diferentes.

El pensamiento de Heráclito estuvo influido por dos fenómenos distintos, pero paralelos. El primero de ellos fue la emergencia de las ciudades estado y la aparición, en este contexto, de la ley como principio de equidad entre los hombres, que se caracterizaba, supuestamente, por el hecho de que en su redacción no existían marcas de arbitrariedad y de los intereses egoístas de una determinada clase. El segundo de estos fenómenos fue la búsqueda del principio de lo real, a través del cual distintos pensadores como por ejemplo Tales, Anaximandro, Anaxímenes; habrían intentado, entre otras cosas, explicar la multiplicidad a partir de la unidad.

El uso de *nómos* en sus fragmentos es una evidencia más o menos contundente de la influencia de estos dos fenómenos en el pensamiento del filósofo. A través de este término Heráclito se hizo eco de los múltiples fenómenos que dieron origen al surgimiento de la ley como uno de los pilares y fundamento de la ciudad, así como también de la búsqueda del principio que rige lo real. Más aun, a través del uso de este término, Heráclito condensó y reunió ambos fenómenos en uno solo. Para él, *nómos* no era sólo la expresión de la ley de la ciudad o de las costumbres humanas, sino del principio- fundamento del cual las leyes y costumbres deberían desprenderse. El plano político quedaba de este modo subsumido en el plano ontológico y éste, a su vez, en estrecha conexión con el plano ético-gnoseológico.

Su concepción de la unidad de los contrarios, así como la indagación sobre los principios que rigen lo real eran expresiones de lo que, de un modo u otro, estaba pasando en el contexto histórico y en el ámbito filosófico, bajo la problemática de la incipiente búsqueda de un fundamento que, en el plano socio-político, impusiese un principio de igualdad entre los hombres (principio de isonomía) y que, en el plano de lo real, permitiera explicar los incesantes cambios a la luz de sus principios eternos e invariables. En este sentido, la concepción heraclítica del *nómos* da cuenta de esta incesante búsqueda de la unidad de la multiplicidad anhelada no sólo en el ámbito especulativo, sino también en el plano histórico debido a las incesantes crisis entre los diferentes sectores sociales.

En el caso de Sófocles el contexto es otro. Sófocles escribe sus tragedias paralelamente al desarrollo del pensamiento sofístico y en pleno auge de la Atenas de Pericles. Ese período, el siglo V a.C., se caracterizó por la incipiente relativización de los valores, la paulatina desacralización de la verdad y la laicización del estado. La idea según la cual el hombre era medida de todas las cosas y la cada vez más generalizada concepción del *nómos* como el conjunto de leyes o costumbres humanas fueron generando una nueva ética que presentaba gran

disonancia con la ética arcaica, imperante hasta ese entonces. Las costumbres impuestas por la tradición y vinculadas, en muchos casos, con prácticas religiosas, comenzaron a chocar con el nuevo esquema social que ya para ese entonces se interrogaba sobre la validez y alcance de todo ese conglomerado de creencias y prácticas heredadas.

La obra de Sófocles puede verse como la expresión de la contraposición de estas concepciones y sus resonancias. En *Antígona* dicha contraposición toma cuerpo en el enfrentamiento entre los *nómoi* de la ciudad y los *ágrapta nómima*. Al hacer girar la obra entorno a estos dos tipos de *nómoi* distintos y contrapuestos, Sófocles se introdujo implícitamente en este debate, y esgrimió su propia postura. En este sentido, al postular la prioridad de los *ágrapta nómima* el trágico no estaba buscando indagar explícitamente cuáles son los principios ontológicos que rigen lo real, como en el caso de Heráclito, sino defender los postulados éticos y religiosos, heredados por la tradición, no como meros productos del consenso de los hombres, sino como las ordenanzas divinas que existieron desde siempre y cuyo cumplimiento no dependía de la voluntad humana.

Si bien Sófocles no desestimaba las leyes humanas, entre ellas las leyes escritas o jurídicas, ya que las consideraba esenciales para la organización de la ciudad, pensaba que las leyes no escritas, en tanto y en cuanto eran de origen divino, debían ser respetadas en todo lugar y sin ninguna restricción. A los ojos del trágico no existía hombre o ley que pudiera imponer un límite a su alcance.

Sin embargo, esto no significa que, como en el caso de Heráclito, Sófocles haya admitido que las leyes humanas se deban nutrir o emanar de la única ley divina. A diferencia de Heráclito, para quien el *nómos* divino era el fundamento de las leyes humanas, para Sófocles, las leyes divinas eran el compendio de costumbres que determinaban cómo se debía actuar en relación con los dioses, la familia y los otros seres humanos. Su contraposición a las leyes humanas se debía básicamente a su naturaleza divina y universal. Pero esta diferencia, en cuanto a la naturaleza de uno y otro tipo de ley, no significa necesariamente una relación de subordinación del mismo tipo que el planteado por Heráclito. Las tragedias de Sófocles no parecen implicar que las leyes humanas se deban fundar en las leyes divinas, sino que deben respetarlas. Si bien es verdad que, para Sófocles, las leyes humanas no podían negar o suprimir las leyes de los dioses, esto no quería decir que las leyes de la ciudad dependieran de las leyes divinas para existir. Evidentemente y, en tanto que las leyes de la ciudad no podían contrariar a las leyes de los dioses, existía una relación de subordinación entre ambos tipos de leyes. Pero, teniendo en cuenta que las leyes divinas no eran, para el trágico, el parámetro o molde de las leyes humanas, esta relación de subordinación debe definirse de otro modo. Para el trágico, un buen rey no era

aquel que hacía sus leyes calcando las leyes no escritas de los dioses, sino aquel que era capaz de armonizar ambos tipos de leyes y producir leyes para la ciudad que no violasen o contrariasen las leyes divinas.

Tanto para Sófocles como para Heráclito los *nómoi* tenían un carácter prescriptivo. A través de ellos, los hombres podían saber qué debían hacer y cómo. Sin embargo, mientras que, para Heráclito, el concepto *nómos* equivalía a un principio metafísico que involucraba y envolvía los aspectos éticos, políticos y gnoseológicos, para Sófocles, dicho concepto sintetizaba las leyes humanas y divinas así como la compleja relación religiosa, ética y política existente entre ambas.

Tanto el filósofo como el trágico problematizaron el enfrentamiento entre el orden humano y el divino, sin embargo el lugar desde el cual cada uno lo hizo era diferente. Mientras que Heráclito discutió la relación desde sus aspectos ontológicos, Sófocles lo hizo desde sus aspectos religiosos. Mientras el primero debatió en el contexto de la búsqueda por el fundamento de lo real, el segundo lo hizo desde el polémico enfrentamiento de dos esquemas socio-culturales no sólo diferentes, sino completamente antagónicos: el esquema socio-cultural arcaico y el esquema social emergente.

En resumidas cuentas, ambos generan su pensamiento a la luz de fenómenos distintos, con contrincantes y problemáticas diferentes. Esto no significa que haya que minimizar las grandes coincidencias existentes entre ambas figuras, sino que, para comprender cabalmente esas semejanzas, debemos primero aceptar que ambos tenían puntos de partida diferentes y contextos diferentes. Sin este reconocimiento previo sería muy difícil ver, sin caer en anacronismos, las consonancias entre ambos pensadores.

I: UN RECORRIDO EN TORNO DEL TÉRMINO NÓMOS

En este primer apartado intentaremos realizar un corto recorrido a través de los distintos significados del término *nómos*. En este sentido debemos aclarar que no es nuestra intención hacer un análisis exhaustivo de este término, ya que ello escapa a nuestras posibilidades, sino presentar una breve sinopsis que de cuenta de su complejidad y riqueza. El objetivo de este abordaje es mostrar cuál era el panorama que en relación con este término existía antes y después del periodo de 'producción' de los pensadores aquí estudiados, esto es, Heráclito y Sófocles. No pretendemos ni creemos haber podido abarcar el tema en toda su complejidad, pero, más allá de esto, creemos que el presente análisis podrá ser útil como una especie de telón de fondo que nos ayudará a comprender el valor de *nómos* en ambos pensadores. Tampoco pretendemos haber hecho un análisis erudito acerca del tema. Nuestro análisis se centra en trabajos ya realizados, dentro de los cuales cabe mencionar el libro de Ostwald, *Nomos and beginnings of the Athenian Democracy*, el trabajo de Guthrie, *Historia de la filosofía antigua*, tomo III, el libro de Bravo, *Estudios de filosofía griega*, sobre la base de los cuales accedimos a las fuentes y a las principales discusiones en torno al término *nómos*.

El término *nómos* ha tenido significados tan dispares como *ley*, *ordenanza*, *principio*, *uso*, *costumbre*. El mismo ha pasado por varios estadios, en los cuales no sólo fue modificando su significado, sino también su alcance. Su complejidad semántica así como la relación que, desde los distintos planos, filosófico, literario o histórico, se ha establecido entre éste y otros términos (*physis*, *dike*, *thémis*, etc.), nos permite pensarlo como una categoría genérica que se ha ido especificando a través de su uso, llegando a obtener significados cada vez más precisos. La muestra más clara de esto se puede ver en la relación que dicho término ha mantenido con el término *physis*: si bien en algunos momentos ambos fueron identificados como sinónimos, por lo que, a través de *nómos* y no sólo de *physis*, se designaba a aquello que era por naturaleza, en otros periodos, sobre todo en los siglos V y IV a. C., ambos términos fueron contrapuestos, motivo por el cual *nómos* pasó a designar a aquello que era por convención, en contraposición a aquello que era por *physis*.

Según Bravo¹, el término *nómos* fue usado por primera vez por Hesíodo, en *Los trabajos y los días* 276- 280². En esta primera aparición el significado básico de *nómos* era el de *orden*. Sin embargo, según Oswald³, bajo esta primera acepción, el término *nómos* podía expresar dos tipos de órdenes. El primero de ellos, ejemplificado en el pasaje anteriormente mencionado de Hesíodo, equivalía básicamente a un estilo de vida o a un determinado tipo de comportamiento humano. A través de él se impartían ciertas pautas o normas que permitían a los hombres distinguirse de las bestias. Vivir en una ciudad con este tipo de normas y según ellas equivalía a vivir dentro de la civilización. Por este motivo, su ausencia representaba por transitividad la ausencia de civilización. Desde esta perspectiva, el *nómos* pasó a ser las *costumbres* o *conductas* que instituían las condiciones indispensables para que una sociedad pudiera ser considerada civilizada. Parafraseando el fragmento 44 de Heráclito, luchar por las leyes de la *pólis* equivalía, por lo tanto, a luchar por lo que la *pólis* representaba en tanto civilización.

En su interpretación de los fragmentos de Protágoras, más específicamente el mito de Prometeo, Untersteiner⁴ afirma que el estado se forma a partir de la comunidad humana, no por obra de la ley, sino por la conciencia de la responsabilidad e identidad de la estirpe. A partir de la afirmación de este autor podemos deducir que en el contexto del mito, así como en contextos similares, dentro de los cuales el autor menciona los fragmentos ético-políticos de Demócrito⁵, pero que nosotros podríamos hacer coextensivo a Hesíodo⁶, Esquilo⁷, Eurípides⁸ entre otros, el término *nómos* no puede ser equivalente a *ley*, si por ello presuponemos sólo la ley jurídica, sino a *norma* u *orden*. Bajo este significado, el término *nómos* englobaba las costumbres típicamente humanas que reflejan el optimismo imperante en relación con el progreso y la civilización. En este sentido, si bien no se puede generalizar al punto de sostener que todos estos pensadores defendieron la misma concepción de *nómos*, es fácilmente verificable que, para todos ellos,

¹ Bravo (2001: 15).

² Τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων ἰχθύσι μὲν καὶ θηροῖ καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς ἔσθεμέν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ' αὐτοῖς ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην, ἢ πολλὸν ἀρίστη γίγνεται

(Cronión ha impuesto esta ley a los hombres. a los peces, a Las fieras y a las aves de rapifa devorarse entre sí, porque carecen de justicia; pero a los hombres les dio la justicia, que es por mucho lo mejor.)

³ Oswald (1969: 20-30).

⁴ Untersteiner. (1967: 106).

⁵ Demócrito fragmento 68 B DK, 174 DK. Debemos advertir que en este último fragmento el término utilizado por Demócrito es *nómima*. No obstante, dado el sentido del texto y dado el paralelismo que en este fragmento se puede establecer entre *nómos* y *nómima*, creemos que su mención es pertinente.

⁶ Hesíodo, *Teogonía* 66.

⁷ Esquilo, *Prometeo encadenado* 478-506.

⁸ Eurípides, *Suplicantes* 201- 213.

dicho término designaba aquellos principios sin los cuales la vida de los hombres hubiera estado destinada a la brutalidad y la destrucción.

La gran diferencia entre Hesíodo, por un lado, y Demócrito, Protágoras y Eurípides, por el otro, no radicaba tanto en la concepción que cada uno de ellos tenía de *nómos*, sino en el origen que cada uno le adjudicaba a las *costumbres* o *leyes* expresadas por este término. Pues, mientras que para Demócrito, Protágoras y Eurípides *nómos* equivalía a las costumbres o leyes de origen humano, para Hesíodo el origen de estas costumbres o leyes era todavía divino. Para el poeta “la justicia descansaba en la ley de Zeus, como para Heráclito, todas las leyes humanas eran emanaciones de la divina”⁹. Si bien, para todos ellos, el término *nómos* representaba el sello de la civilización por excelencia, para Hesíodo este término seguía aludiendo a algo que estaba en el orden de lo divino.

El segundo de estos órdenes expresado a través del término *nómos* hacía referencia a lo que podríamos llamar “el orden natural de las cosas”. Bajo esta acepción, *nómos* no representaba las normas sociales de carácter ético-moral, sino un conglomerado de acciones o hechos que, en un determinado contexto, eran naturalmente esperables. Según Ostwald¹⁰, bajo este significado, el término *nómos* expresaba una norma de validez universal que englobaba las conductas habituales tanto de los hombres como de los dioses. Para ejemplificar esta acepción del término, Ostwald da una extensa lista de ejemplos, dentro de los cuales cita el *Agamenón* de Esquilo, la *Medea* de Eurípides y el *Gorgias* de Platón.

En *Agamenón*¹¹, Esquilo utilizó el término *nómos* para referirse al nacimiento de un nuevo ser como el resultado natural de la unión de una mujer y un hombre. Según Ostwald, en el contexto de esta obra, mediante el empleo de *nómos* Esquilo no pudo haber hecho referencia a algún tipo de costumbre o estatuto de índole político o social, sino a una vieja asunción humana, según la cual el acto de engendrar era el resultado natural de la unión de una pareja.

En *Medea*¹², en cambio, Eurípides describe la situación opuesta. Allí el término es utilizado por el coro para decir que el asesinato de los hijos es un hecho antinatural que bajo ningún punto de vista puede ser justificado. El supuesto implícito en la intervención del coro, esto es, la ley

⁹ Guthrie (1994: 131).

¹⁰ Ostwald (1969:27).

¹¹ ἦ καὶ τέκνων εἰς ἔργον ἤλθετον νόμῳ; (Por cierto, ¿llegaron por ley a la generación de descendientes? *Agamenón* 1207).

¹² Επεὶπερ ἡμῖν τόνδ' ἐκοίνωσας λόγον
σέ τ' ὠφελεῖν θελοῦσα, καὶ νόμοις βροτῶν
ξυλλαμβάνουσα, ἔρᾶν σ' ἀπεννέπω τάδε.

(Puesto que me comunicas tu plan, no sólo queriendo ayudarte, sino también defender las leyes de los mortales, te prohíbo que hagas estas cosas. *Medea* 812).

natural sostenida implícitamente por sus integrantes, es que una madre debería proteger a sus hijos, en lugar de preferir su muerte. La actitud de fuerte perturbación y el titubeo experimentado por la protagonista al momento de asesinar a sus hijos es una muestra de las contradicciones que atravesaban al personaje en esa circunstancia y de la supervivencia de este principio como una especie de telón de fondo que hace a la situación más dramática.

En el *Gorgias*, Platón emplea el término con esta en el discurso de Calicles. Allí el término aparece en la expresión *nómon tòn tes physeos*¹³. A través de esta expresión, el contrincante de Sócrates reúne dos términos que líneas más arriba había separado: *nómos* y *physis*. El uso de esta expresión puesta en boca del detractor por antonomasia del *nómos* y defensor asiduo de *physis* pone en evidencia que existe una acepción *nómos* cuyo significado no presenta divergencias respecto de la acepción más general del término. Al decir *nómon tòn tés physeos*, Calicles no se refiere a leyes humanas, relativas a un contexto determinado, sino a las leyes que la naturaleza impone a las cosas, es decir, a leyes naturales y universales.

Para el personaje de Platón, no sólo *nómos* se opone a *physis*, sino que también existen dos tipos de *nómos* que se contraponían: el *nómos* humano o artificial y el *nómos* de la naturaleza, a través del cual se expresa el modo natural en el que las cosas debían transcurrir. Para Calicles, la *physis* y el *nómos* no artificial eran la verdadera *norma* (*nómos*) que guía la conducta de los hombres¹⁴, por lo tanto, la única norma que goza de auténtica legalidad.

Según Bravo, a partir de este significado originario, esto es, *nómos* como orden sin tener en cuenta la distinción entre leyes humanas y leyes naturales, el término evolucionó en una dirección e involucionó¹⁵ en otra. “Evolucionó en el sentido de orden objetivo, válido y obligatorio, hasta ser sinónimo de ley (...) <e> involucionó, es decir, se degradó, en el sentido de costumbre admitida por todos pero falsa en la mayoría de los casos”¹⁶. Para este autor, uno de los momentos cumbres de este proceso lo constituye el pensamiento de Heráclito.

¹³ En 483 a- 484 a, Calicles argumenta que según la ley de la naturaleza los hombres más fuertes deben primar sobre los más débiles. En este contexto y en abierta defensa de este tipo de leyes el personaje de Platón afirma que, al llevar a cabo la guerra contra los griegos y los escitas, Jerjes y Darío “realizan estas cosas según la naturaleza de lo justo y, por Zeus, según la ley de la naturaleza (ἄλλ' (...) κατὰ φύσιν δικαίου ταῦτα πράττουσιν, καὶ γὰρ μὲν Δία κατὰ νόμον τῆς φύσεως), por ende su acción, lejos de ser objeto de algún reproche, es absolutamente justificable, ya que halla su razón de ser en la naturaleza misma de las cosas.

¹⁴ Ostwald, op. cit. pág. 23. (1969:23).

¹⁵ Debemos tener cuidado con esta expresión, pues puede generar la sensación de que estamos hablando de dos procesos que ocurrieron simultáneamente en el tiempo, cuando en realidad a través de la expresión “evolución e involución” nos estamos refiriendo a un proceso mucho más complejo que muy difícilmente se pueda plantear en términos cronológicos, como lo sugiere Bravo. Sin ir más lejos podemos observar que los ejemplos propuestos para esta acepción del término, en sus dos formas, como orden humano u orden natural, no corresponden todos al mismo periodo ni tampoco son muestra de un desarrollo tan puntilloso como el sugerido por este autor.

¹⁶ Bravo (2001: 17).

Según Jaeger¹⁷, en el terreno filosófico el pensamiento de Heráclito constituyó la primera instancia en la que se utilizó el término *nómos* para hacer referencia a *ley*. Desde esta interpretación, a través del uso de este término, la *ley* se transformó en el objeto más alto y universal del conocimiento. El valor de *ley*, que ya para ese entonces el término tenía, le permitió al filósofo homologarlo con el término *arché*, transformándolo en el nombre que menta el fundamento u origen de todas las cosas. Desde esta perspectiva el término *nómos* no sólo es identificado con un principio ético-político sino también cosmológico. En él y por él, quedaban englobados tanto la conducta de los hombres como también los fenómenos naturales. Bajo este uso, el término *nómos* no designaba ni el conjunto de costumbres humanas ni el orden natural de las cosas, sino la fuente de la cual estas costumbres y orden emanaban, esto es, un fundamento de origen divino¹⁸.

Pero el pensamiento de Heráclito no constituye la única instancia en la que se puede encontrar este significado del término *nómos*. Dentro de esta misma línea podemos ubicar también al poeta épico Píndaro. Según Guthrie, para Píndaro, “el *nómos* no era una ley hecha por hombres, sino la suprema ley de la naturaleza que justifica la más extrema violencia”¹⁹. La definición de *nómos* como “el rey de todas las cosas, las mortales y las inmortales”²⁰, es una muestra de que, en este caso, el término *nómos* no fue utilizado para expresar algún tipo de ley humana, sino para hacer referencia a cierto principio de origen divino que rige a todas las cosas por igual.

Tanto para el poeta como para el filósofo el término *nómos* no representaba una invención humana, producto de un consenso, sino una fuerza divina o fundamento que gobernaba y regía todo lo existente. Para ambos, *nómos* y *physis* coincidían y, para ambos, eran la expresión de *dike* puesta en obra.

¹⁷ Jaeger (1992: 117).

¹⁸ Ostwald también registra esta acepción en Esquilo, más específicamente en: *Suplicantes* 670 -673(Ζῆνα μέγαν σεβόντων / τὸ ξένιον δ' ὑπέρτατον / ὅς πολιῶ νόμῳ αἴσαν ὀρθοῖ (honran en más alto grado al hospitalario y poderosísimo Zeus, que con antiguas leyes dispone el destino) y *Eumenides* 778-779 =808-809(ὦ θεοὶ νεώτεροι παλαιῶν νόμους / καθιππάσασθε κάκ γερῶν εἴλεσθε μου.(¡Oh nuevos dioses, habéis pisoteado las antiguas leyes y me las habéis arrebatados de las manos!). Sin embargo, desde nuestra perspectiva, en estos pasajes Esquilo está haciendo referencia a las llamadas leyes no escritas. Si bien esto no quita que a los ojos del trágico este tipo de leyes hubiera podido ser la fuente de la cual se deberían desprender las restantes leyes, esto no parece ser obvio, por lo cual hubiera requerido una explicación más detallada.

¹⁹ Guthrie (1994: III 137)

²⁰ νόμος ὁ πάντων βασιλεύς / θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων / ἄγει δικαίων τὸ βιαιότατον ὑπερτάτα χειρὶ. (*Nómos*, rey de todas las cosas, las mortales e inmortales, haciendo justicia ejerce la mayor violencia con la mano más poderosa)

Sin embargo, pese a reconocer este valor del término en ambos pensadores, Bravo²¹ sostiene que en ambos casos se puede verificar la creencia en la inestabilidad de las leyes humanas y, por ende, un anticipo de la relativización a la que el término se vería sujeto sobre todo en los siglos V y IV a. C. Esta misma línea argumentativa ya habría sido incursionada por Kirk²², para quien esta duda sobre la inestabilidad de las leyes humanas era el resultado del escepticismo que dio al término *nómos* su significado en la oposición *nómos* versus *physis*.

En este sentido la observación heraclítica de que todas las leyes humanas se nutren de la única ley divina, así como la exhortación a seguir a esta última como “modelo” de las primeras, pueden ser vistas como la preocupación del filósofo por la ruptura existente, en la realidad, entre ambos tipos de leyes, la divinas y las humanas. Visto desde esta óptica, Heráclito sólo estaría explicitando una problemática latente en su propia época.

Este proceso de relativización estuvo fuertemente influido por la actividad mercantil y la actividad marítima que comenzaron a tener auge a partir del siglo VII a. C. El contacto con otras culturas y otros patrones éticos y políticos puso la lupa sobre el fundamento y validez que las leyes y costumbres tenían en general.

En relación con esto, en sus *Historias*²³ Heródoto comenta que si se les preguntara a diferentes pueblos, griegos y no griegos, cuáles son las mejores leyes, cada uno de ellos respondería que las mejores leyes son sin ninguna duda las de ellos. A través de esta reflexión, el historiador no sólo pone en evidencia el carácter relativo de las leyes de otros pueblos, sino también el carácter transitorio y ‘subjetivo’ de muchas de las leyes griegas, consideradas hasta ese entonces ‘absolutamente’ verdaderas. La insinuación según la cual el criterio para establecer el grado de conveniencia de las costumbres o leyes es el hombre y el contexto al cual este pertenece es una muestra de que ya para esta época sólo tiene sentido hablar de validez de las costumbres en el contexto de una cultura determinada. Por este motivo, si tenemos en cuenta que el término utilizado para expresar estas costumbres o leyes era el término *nómos*, podemos decir que a partir de esta época el significado de dicho término comenzó a estar, cada vez más, asociado no sólo con el orden humano, sino también con el contexto de cada cultura en particular. Bajo esta definición del término, no sólo se reconocía que podían existir costumbres opuestas, sino que, teniendo en cuenta su origen, coexistir como válidas, sin entrar en contradicción. De este modo, así como para los griegos podía ser un disparate comerse el

²¹ Bravo (2001:16).

²² Kirk (1954:52).

²³ Heródoto, *Historias* III 38

cadáver de un familiar, para los pueblos cuyas prácticas avalaban esta conducta podía ser un sacrilegio cremar esos cadáveres. Pese al desagrado que cada una de las partes podría llegar a manifestar por las leyes o tradiciones ético-religiosas de la otra, y, pese a que se trataba de costumbres opuestas, las mismas no sólo podían subsistir en un mismo período sino que de hecho lo hacían, ya que pertenecían a culturas diferentes que se fundaban en creencias distintas.

En los siglos V y IV a .C., este proceso de relativización tomó la forma de dos fenómenos distintos: el de desacralización y el de desvalorización. Ambos fenómenos coincidían en un punto: en ambos el término *nómos* designaba aquello que era por convención en contraposición con aquello que era por naturaleza, razón por la cual ambos representaban una degradación respecto de otras concepciones ya existentes, como la de Heráclito y Píndaro arriba esbozadas. Sin embargo, el primero de estos fenómenos, el de desacralización, no implicaba una desvalorización, sino una resemantización a través de la cual las leyes o costumbres expresadas por este término, si bien eran consideradas subjetivas y relativas a cierto contexto cultural, seguían siendo apreciadas como los pilares necesarios de la civilización y de la *pólis*. En cambio, en el segundo de estos fenómenos, el de desvalorización, el término *nómos* pasó a designar un conjunto de leyes o costumbres impuestas, pero completamente antinaturales. Estos dos fenómenos pueden ser traducidos en dos posturas diferentes y ambas pueden ser vistas como las respuestas que los distintos pensadores han dado en relación con este término en la polémica contraposición *nómos -physis*. Dichas posturas son las sostenidas, respectivamente, por los defensores y los detractores del *nómos*. Dentro del primer grupo podemos ubicar a Isócrates, Critias y el Anónimo de Jámblico. Para ellos, al igual que para Hesíodo, Demócrito, Protágoras, Eurípides y Esquilo, por medio de este término se marcaba un antes y un después en la vida de los hombres, pues a través de él se hacía patente el nacimiento de la civilización y la aparición de la justicia, sin la cual la vida humana estaba gobernada por la fuerza y la 'barbarie'²⁴. Según ellos, los *nomoi* expresaban "las líneas maestras o pautas establecidas por el estado, para enseñar a sus ciudadanos los límites dentro de los que podían moverse sin quebrantarlo. Ni el *nómos*, ni

²⁴ Según Critias (1-8D.K.) "Hubo un tiempo en que la vida de los hombres era desordenada, bestial y esclava de la fuerza, en el que no existían premios para los nobles ni castigo para los malvados. Luego creo que los hombres instituyeron las leyes, que establecían sanciones, para que la justicia fuese soberana de todos por igual e hiciera a la violencia esclava.

(ἦν χρόνος, ὅτ' ἦν ἀτακτος ἀνθρώπων βίος/ καὶ θηριώδης ἰσχύος θ' ὑπηρετής, / ὅτ' ἄθλον οὐδεν οὔτε τοῖς ἔσθλοῖσιν ἦν/ οὐτ' ἄδ' κόλασμα τοῖς κακοῖς ἐγίγνετο. / κἀπειτα μοι δοκοῦσιν ἄνθρωποι νόμους θεσθαὶ κολαστάς, ἵνα δίκη τύραννος ᾖ / <ὁμῶς ἀπάντων> τὴν θ' ὕβρις δούλην ἔχη)

las virtudes políticas eran ‘por naturaleza’, y una ‘vuelta a la naturaleza’ era lo último que se deseaba”²⁵.

En el segundo grupo, los detractores del *nómos*, podemos ubicar a Antifonte, Calicles y Trasímaco. Para ellos las únicas normas verdaderas y justas eran aquellas impuestas por *physis*. Según ellos, las leyes expresadas a través del término *nómos* se oponían a la naturaleza y, en este sentido, eran una hostilidad contra ella. Sin embargo, aun en esta línea de pensamiento, no podemos encontrar una perspectiva completamente uniforme, pues mientras cierto personajes, como por ejemplo Calicles, afirman que los *nómoi* sólo fueron creados para favorecer a los más débiles y de este modo negar la ley de la naturaleza, según la cual son estos últimos quienes deben primar sobre los primeros²⁶, otras figuras, entre ellas Antifonte, consideraban que dichas leyes representaban los principios naturales y biológicos que, lejos de acentuar este tipo de diferencias entre hombres superiores e inferiores, acentuaban las características comunes y, por lo tanto, la igualdad existente entre ellos. Según Untersteiner²⁷ la contraposición entre norma política y fundamento biológico, presupuesta por este último grupo, prefigura el principio de igualdad entre griegos y bárbaros, que será proclamado más adelante.

Ahora bien, más allá de los resultados de este debate y de la suerte que el término *nómos* corrió en él, más aun, pese a que ya para el siglo V a. C. la creencia generalizada era que dicho término designaba las leyes o costumbres humanas, podemos seguir detectando una acepción del término *nómos* que no sólo se substrahe al orden humano, sino que presupone el orden divino como su fundamento. Bajo esta acepción del término podemos encontrar ciertas prácticas o leyes de carácter religioso entre las cuales algunos pensadores, ya sea filósofos o escritores, incluyen a *ágrapta nómina*, es decir, las leyes no escritas. Y si bien estas últimas tenían un carácter ambiguo, ya que no siempre fueron adjudicadas a los dioses, sino que en algunos casos eran consideradas como costumbres impuestas por la tradición²⁸, en tanto y en cuanto estaban vinculadas con lo divino o con lo no humano, fueron las causantes de una nueva bifurcación en la discusión acerca del término *nómos*, y la relación entre hombres, dioses y naturaleza.

La definición de *nómos* dada por Guthrie es una clara muestra de esta bifurcación. Por él “*nómos* era algo que se cree, algo que se practica o se da por bueno, primitivamente algo que

²⁵ Guthrie (1994:77).

²⁶ Platón, *Gorgias* 483 d- 484 a.

²⁷ Untersteiner (1967. 80).

²⁸ Según Guthrie (1994: 126-7) y Gomme (1966: 113-114) para Pericles, o al menos para el Pericles presentado por Tucídides, las leyes no escritas no eran ni divinas ni universales, sino las normas no codificadas de los griegos.

németai, algo que es repartido, distribuido o dispensado. Presupone, por tanto, un sujeto activo - creyente, practicante o dispensador-, una mente de la que el *nómos* emane. Naturalmente, y en consecuencia, los diferentes pueblos tenían diferentes *nómoi*; pero, en tanto que la religión se mantenía como una fuerza efectiva, la mente legisladora podía ser la de Dios, y así era posible que existieran *nómoi* aplicables a toda la humanidad²⁹.

Según este análisis las leyes o principios encarnados por los *nómoi* podían ser productos de convenciones humanas y, por este motivo, sólo válidas para un conjunto de hombres de un lugar y tiempo determinado o un conjunto de principios universales que traspasaban todo tipo de frontera espacio - temporal, para constituirse en principios o fundamentos divinos.

Si bien ambos tipos de leyes eran comúnmente aceptados, no existía tal consenso acerca del alcance que cada uno de ellos tenía o de qué tipo de relación existía entre ambos. Pues, pese a que no eran mutuamente excluyentes, esto es, aceptar uno no implicaba desechar el otro, los mismos parecen haber tenido acepciones paralelas que, al enfrentarse, como de hecho ha sucedido, no han dejado de ser causas de importantes controversias.

Para algunos autores como Jenofonte “la trasgresión de las leyes humanas puede evitar el castigo, pero la trasgresión de las divinas, nunca”³⁰. Para el poeta la supremacía de estas últimas leyes era más que evidente. Sin embargo, para otros, dentro de los cuales podemos ubicar a Aristóteles³¹, estas leyes, estos es, leyes no escritas, eran un arma de doble filo, ya que podían ser invocadas para bien o para mal. Quienes pensaban así sostenían que cualquier persona sin escrúpulos podía llegar a mencionarlas como defensa para salir airoso de un castigo justo. Ya para el siglo V a. C. estaba prohibido hacer uso de este tipo de leyes en los juicios, pues se argumentaba que su uso iba en desmedro de la igualdad que se debía garantizar en dicho contexto.

La existencia de estos dos tipos de leyes de carácter tanto divergente como contrapuesto, pero designadas, pese a ello, por un mismo término, es una muestra de que el término *nómos*, además de haber tenido los significados antes analizados (como *orden*, *costumbre*, *fundamento*, etc.), tenía al menos otras dos acepciones, cuyo alcance era más acotado y en muchos casos excluyente.

En *Retórica* 1368 b Aristóteles caracteriza a estas dos acepciones del término mediante los adjetivos *ídios* y *koinós*. Según el filósofo, en la primera de estas acepciones el término *nómos*

²⁹ Guthrie. (1994: 64)

³⁰ Guthrie (1994: 125)

³¹ Aristóteles, *Retórica*, I, 15, 1375b-1376a.

era equivalente a las leyes escritas, las cuales se caracterizaban por ser válidas sólo en el contexto de una ciudad determinada. En la segunda de estas acepciones, *nómos* era equivalente a las leyes no escritas, las cuales eran universales, esto es, válidas para todos los hombres en general sin importar a qué ciudad o cultura pertenecieran. A diferencia de las anteriores, éstas no eran el resultado de una ‘deliberación’ humana, sino las leyes impuestas por la naturaleza.

El primero de estos dos significados estaba encuadrado en lo que podríamos llamar el uso político del término. Bajo este uso, *nómos* hacía referencia a las normas o leyes jurídicas de la *pólis*. Ahora bien, como dice Guthrie, si bien esta acepción de *nómos* se sustentaba en la concepción más general y amplia del término, no debe confundirse con ella; pues, mientras que bajo esta última acepción *nómos* representaba “los usos o costumbres basadas en creencias tradicionales o convencionales sobre lo que es recto, justo, bueno o verdadero”,³² en su sentido político, en cambio, los *nómoi* equivalían “a las leyes formalmente formuladas y aprobadas que codificaban el ‘recto uso’ y lo elevaban a norma obligatoria respaldada por la autoridad del Estado”³³.

La aparición de esta acepción del término fue de importancia capital para el desarrollo socio-político de Grecia. Según Vernant³⁴, bajo este significado de *nómos*, la ley se substraía a la autoridad privada del *basileús*, para transformarse en un bien común, en una regla general susceptible de ser aplicada a todos por igual. En *Antígona*³⁵ Sófocles presenta esta acepción del término en boca de Creonte. Allí, el trágico le hace decir al personaje que las leyes por él impuestas serán una salvación para la *pólis*. Para el nuevo rey de Tebas, las leyes encuadradas bajo este término y bajo este significado evitan la anarquía y la destrucción de la ciudad, razón por la cual, según él, defender estas leyes es abogar por la prosperidad de la ciudad, mientras que violarlas es querer su destrucción.

Según Ostwald³⁶, este sentido del término sólo se puede verificar a partir del siglo V a. C. Sin embargo, un análisis minucioso nos permite aseverar que tal uso existía con anterioridad al período señalado por este autor. Si partimos de la premisa según la cual el término *nómos* en su acepción política representaba la ley jurídica, y si tenemos en cuenta que leyes de este tipo se

³² Guthrie (1994: 66).

³³ Guthrie (1994: 66)

³⁴ Vernant (1984: 41).

³⁵ *Antígona* 190- 195/ 478 – 481.

³⁶ Ostwald (1969: 43 y ss.).

registran en Atenas y en Quíos con anterioridad al siglo Va. C., podemos conjeturar que el uso político del término se remonta a por lo menos los siglos VII y VI a. C.³⁷.

A esto debemos agregar que la aparición del término *nómos* para designar a la ley, durante los siglos VII y VI a. C., fue el resultado de arduas contiendas sociales, políticas y económicas; razón por la cual dicho término ha heredado, sin lugar a duda, su matiz político de tales contiendas.

El segundo de los significados arriba anunciado es, como ya hemos podido ver, más ambiguo. Para algunos autores, bajo esta acepción *nómos* designaba las leyes naturales, mientras que para otros expresaba las leyes cuyo origen y contenido eran adjudicados a los dioses. Para los primeros, el término *nómos* era prácticamente equivalente a *physis*, por lo que esta acepción del término nos remite directamente a la abordada más arriba, cuando definimos *nómos* como la expresión del 'orden natural en que las cosas suceden'. Para los segundos, en cambio, el *nómos* expresaba un conjunto de leyes que, pese a tener connotaciones éticas, eran sobre todo religiosas. En este último caso *nómos* expresaba el mandato o rito de origen divino que debía ser respetado y cumplido por todos los hombres sin distinción. A diferencia de los *nómoi* políticos, la validez de las leyes encarnadas por este término y bajo esta valencia no se circunscribía a los hombres de una ciudad determinada, sino a todos los hombres en general.

Según Guthrie³⁸, bajo esta acepción, el significado de *nómos* era el de *ley* u *ordenamiento* establecido por los dioses. Dentro de estas leyes se encontraban leyes y ritos religiosos, como también ciertos principios morales³⁹ que eran complementarios pero diferentes de los establecidos por la ley positiva. Según Ostwald, dado que "el término podía denotar una ordenanza ritual, esto es, una orden de que algo debía ser hecho, o una práctica ritual, esto es, una declaración de que algo es hecho como una costumbre o una creencia (...), es difícil y luego imposible determinar, para un contexto dado, cuál de estas nociones el autor tiene en mente"⁴⁰.

Para Guthrie, bajo su doble aspecto, natural y divino, el término *nómos* favorecía a las tradiciones arcaicas que estaban siendo amenazadas por la nueva moralidad. Una muestra contundente de esta oposición, ya no entre dos significados de *nómos*, esto es, el político versus

³⁷ Las leyes a las que nos referimos son las leyes redactadas por Dracón en Atenas en 625 a. C., de las cuales se decía que habían sido escritas con sangre, debido a las durísimas penas que imponían independientemente de cuál hubiera sido el delito. Por otro lado, nos referimos a las leyes de Quíos redactadas en el 600 a. C., de las cuales se puede conjeturar que habrían tenido un carácter fuertemente jurídico, puesto que trataban acerca del derecho de apelar frente al consejo del pueblo.

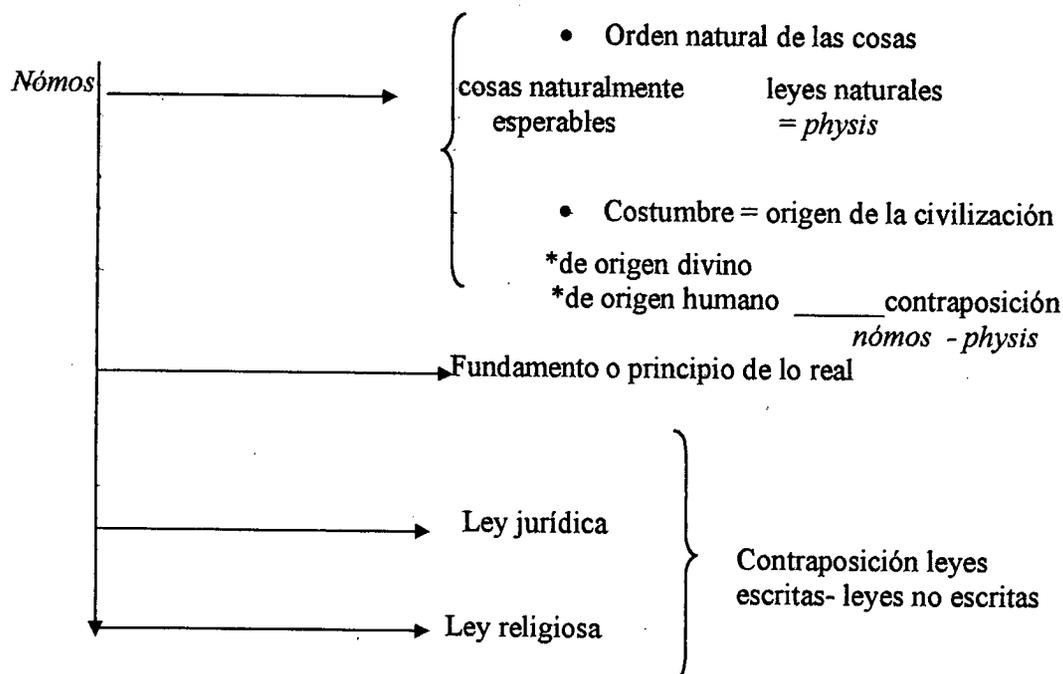
³⁸Guthrie (122- 136).

³⁹ Entre estos principios Rodríguez Adrados (1975: 291) menciona: el respeto a la familia, a los extranjeros y a los huéspedes, el entierro a los muertos y el respeto y veneración a las cosas sagradas.

⁴⁰ Ostwald (1969: 40).

el natural-religioso, sino entre dos tipos de tradiciones que defendían dos tipos de *nómos* distintos, es la *Antígona* de Sófocles. Dicha obra, como ya hemos dicho, gira en torno al debate que la confrontación entre estos dos tipos de leyes produjo en los siglos V y IV a .C. Sin embargo, la intención del trágico no sólo estaba limitada a presentar esta confrontación, sino a criticar ciertas posturas existentes, sobre todo las provenientes de los sofistas, y a armonizar las nuevas leyes humanas, especialmente las jurídicas y, por ende, escritas, con las ya existentes, es decir, las leyes no escritas, heredadas por la tradición. Según Rodríguez Adrados, para el trágico “la vida es compleja, pero no caótica. No basta para comprenderla suponer una moralización radical del acontecer. Hace falta un conocimiento tradicional de la esencia y la manera de actuar de la contrapartida del mundo humano: el mundo divino. El racionalismo de los sofistas, que quita el apoyo divino a las normas de conducta o las relativiza, es rechazado decididamente”⁴¹. La obra del trágico representa el esfuerzo por unir las dos tradiciones que estaban históricamente enfrentadas: aquella que se sustentaba en la creencia en los dioses y sus leyes y aquella otra que apareció conjuntamente con la formación de las ciudades-estado.

Sobre la base del presente análisis podemos concluir que el término *nómos* fue la expresión visible de un conglomerado de significados, los cuales se caracterizaron, a su vez, por haber sido diferentes expresiones de distintos fenómenos y cambios socio-culturales. Podemos sintetizar todos estos significados a través del siguiente diagrama:



⁴¹ Rodríguez Adrados (1975: 293).

II) LA CONCEPCIÓN DE *NÓMOS* EN HERÁCLITO: EL ENTRECruzAMIENTO ENTRE EL ORDEN DIVINO Y EL ORDEN HUMANO

En el presente apartado abordaremos la concepción heraclitea del *nómos*, así como la relación entre dicho principio y los hombres. El objetivo de este análisis es indagar en qué medida la acción (plano ético) y el conocimiento (plano gnoseológico) están unidos y relacionados a través de esta ley o fundamento erigido como el principio supremo de lo real.

Las principales dificultades con las que nos encontramos al encarar este trabajo son básicamente dos: la primera y más importante es el carácter fragmentario de la obra de Heráclito. El hecho de que sólo contemos con algunos esbozos de su pensamiento, los que son el producto de la memoria, análisis y reconstrucción de pensadores posteriores, nos ubica frente a un pensador del cual paradójicamente se ha dicho y se puede decir casi de todo, pero del cual no se pudo ni se puede afirmar casi nada.

La segunda de estas dificultades es el reducido número de fragmentos en los que se menciona el principio-fundamento llamándolo *nómos*. Este término sólo aparece en tres fragmentos, aunque no todos los intérpretes coinciden en que en ellos el referente sea el principio heracliteo. Sólo el fragmento 114 escapa a esta duda, fragmento en el cual paradójicamente no se nombra a esta ley con el término *nómos* sino mediante la expresión *henòs theios*.

Las consecuencias de estas dificultades pueden sintetizarse en una sola: todo nuestro abordaje será un andar zigzagueante, que nos obligará a realizar diversos cruces apelando al escaso material de que disponemos. De estos cruces el más significativo es, sin ninguna duda, aquel que realizaremos entre los fragmentos que versan sobre el *nómos* y aquellos en los que figura el principio heracliteo bajo el término *lógos*. De más estar decir que estos entrecruzamientos no son azarosos, sino que tienen un supuesto subyacente. Este supuesto es que, para nosotros, Heráclito defiende la existencia de un único principio al que otorga diferentes nombres, entre los cuales podemos ubicar *lógos* y *nómos*.

Sin embargo, y pese a todos nuestros esfuerzos, para que nuestro análisis sea realmente responsable debemos advertir que no pretende ser ni la última ni la mejor lectura de Heráclito, sino aquella que en virtud de las limitaciones y de las evidencias obtenidas nos resulta la más convincente y seria. A tales efectos hemos dividido este apartado en tres partes. En la primera nos ocuparemos de la concepción heraclitea de *nómos*: el surgimiento histórico de este concepto,

la influencia de este proceso en el pensamiento de Heráclito, así como la resemantización que dicho concepto sufrió en la obra del filósofo. En la segunda parte intentaremos dar cuenta de la supuesta equivalencia entre *nómos* y *lógos*, paso indispensable para poder valernos legítimamente del análisis de este último para la comprensión del primero. Finalmente en la tercera parte nos ocuparemos de la concepción heraclitea de *lógos*, con el objeto de profundizar la estrecha relación entre el principio defendido por el filósofo, el conocimiento y la acción.

Concepción heraclitea de nómos

Los tres fragmentos en los que Heráclito utiliza el término *nómos* son los siguientes:

Fragmento 114⁴²

Ἐν νόμοι λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρή τῶι ξυνῶι πάντων ὅκωσπερ νόμοι πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως· τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνός τοῦ θεοῦ κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ ἔξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.

(Es necesario que los hombres, si hablan con inteligencia, sigan lo que es común a todas las cosas, como la ciudad a sus leyes, y mucho más fuertemente. Pues todas las leyes humanas se nutren de la única divina. En efecto, <ésta>domina / extiende/ su poder como quiere y es suficiente para todas y superior a todas.)

Fragmento 33

Νόμος καὶ βουλῆ πείθεσθαι ἐνός.

(Es ley someterse/ creer/ en la voluntad / decisión plan/ de uno)

Fragmento. 44

Μάχεσθαι χρή τὸν δῆμον ὑπὲρ γε τοῦ νόμου ὅκωσπερ⁴³ τείχεος.

(Es necesario que el pueblo luche por la ley como por sus murallas)

El fragmento. 114, el más largo y complejo de esta serie, se caracteriza por estar dividido en dos partes, en las cuales el término *nómos* aparece dos veces. En la primera parte, para referirse a las leyes de la *pólis* y, en la segunda parte, para aludir a las leyes humanas en general y al principio- fundamento, llamado *tò xunón* en la primera parte. A esta doble aparición, pero triple insinuación, le corresponden tres usos distintos del término: el uso político, el uso ético y el uso metafísico- religioso. La aparición de estas diferentes acepciones del término parecería ser funcional al objetivo perseguido por Heráclito en cada una de estas partes, al mismo tiempo que obedecería a la concepción heraclitea del *nómos* como fundamento último de la realidad.

La primera parte de dicho fragmento está compuesta por dos construcciones. La primera de ellas es una máxima, formulada mediante el uso del verbo impersonal *chré* y una subordinada de

⁴² Para la cita de los fragmentos de Heráclito seguiremos la enumeración de Diels Kranz. Sin embargo debemos aclarar que mediante esta elección no pretendemos estar haciendo un juicio de valor sobre los criterios que originaron esta forma de ordenar los fragmentos o las seguidas por otras ediciones, tales como las de Markovich, Kahn, Praudeau, quienes sostienen sus propios criterios de ordenación.

⁴³ Hemos optado seguir la lectura de Marcovich (1976. 533.). Kahn opta por ὅκως ὑπὲρ en lugar de ὅκωσπερ (1983:58).

infinitivo más acusativo, cuyo sujeto implícito son los hombres, en general. Desde esta perspectiva, la construcción de participio, vista por muchos como el sujeto expreso, sería un predicativo subjetivo, que presupondría un matiz condicional o final⁴⁴. Partiendo de este análisis, el sentido general de la sentencia es el siguiente: “si los hombres quieren hablar con inteligencia deben seguir lo que es común a todas las cosas”.

La segunda de estas construcciones es un símil, cuya función es apoyar y mostrar un correlato válido para el contenido presentado en la construcción precedente. A través de este símil Heráclito equipara a los hombres con la *pólis* y a las leyes con lo que es común a todas las cosas. Según Mondolfo, la introducción del término *nómos* en esta instancia “sirve para introducir una ley cósmica inmanente (...) < la cual > sólo sería un nombre de *Dike*”⁴⁵.

Sin embargo, pese a que esta tesis es convincente, no creemos que sea completamente satisfactoria. Desde nuestra perspectiva, Heráclito no necesitaba introducir un símil para identificar a *tò xunón* con la ley divina. Para hacer tal identificación, sólo le bastaba introducir la segunda parte del fragmento., a través de la cual dicha asociación se produce casi espontáneamente.

Por otra parte, si analizamos por separado las dos estructuras que aparecen en esta primera parte, podremos notar que en sí mismas y en relación con los restantes fragmentos no introducen nada novedoso. La necesidad de seguir lo que es común aparece explícitamente en el frag 2 y es insinuada en el fragmento 1. Paralelamente la necesidad de defender las leyes es el tema excluyente del fragmento 44, el problema implícito del fragmento 33 y, según algunos comentaristas, del fragmento 23.

La singularidad de este fragmento no puede ser, entonces, que en él se traten estos dos temas, sino su relación. El parangón, ya anunciado, entre los hombres y la *pólis*, por un lado, y la ley y el principio heracliteo, por el otro, nos suscita la sospecha de que el motivo implícito de tal asociación no puede ser solamente el de introducir el concepto de *nómos* como principio divino. Debe de haber otra razón.

Dado el carácter fragmentario de la obra de Heráclito, rastrear cuáles son estos supuestos motivos, basándonos sólo en los fragmentos, es una tarea ardua, por no decir imposible. Sin

⁴⁴ según Marcovich (1967: 93) el participio *légontas* es un presente pro-futuro, razón por la cual, si bien lo traduce mediante la misma perífrasis utilizada en este trabajo, implícitamente también avala el matiz final que dicha construcción tendría en el caso de ser un participio futuro. Marcovich no da ningún argumento concreto que avale su lectura. No obstante el contexto que podemos reconstruir en base al pensamiento de Heráclito nos lleva a conjeturar que el filósofo no está describiendo una situación real, sino deseable y, por lo tanto, a ser realizada, por lo cual es factible que a través de sus palabras esté expresando o una situación irreal o una posibilidad a ser realizada en el futuro.

⁴⁵ Mondolfo (1998:226).

embargo, el análisis del contexto en el cual fue escrito este fragmento y fragmentos de igual índole nos puede servir para dilucidar el sentido que los mismos tienen y, por ende, el rol que el término *nómos* juega en ellos.

1) Contexto histórico: el surgimiento de *nómos*

Heráclito⁴⁶ vivió desde mediados del siglo VI hasta comienzos del siglo V a.C. Su obra o su actividad intelectual, para quienes consideran que tal obra nunca existió, es ubicada, por la mayoría de los intérpretes, a fines del siglo VI y comienzos del V a.C. Históricamente, este lapso coincidió con la invasión de los persas a Jonia y su posterior destrucción en 494 a.C, tras la cual Éfeso, lugar donde vivió Heráclito, pasó a ser la ciudad más preponderante de la colonia. De hecho, según Kahn, “la destrucción de Mileto en el comienzo del siglo quinto dejó a Éfeso como la mayor ciudad griega de Asia Menor, puesto que conservó hasta el final de la antigüedad”⁴⁷. Sin embargo, pese a que Heráclito vivió y desarrolló su pensamiento en un momento en el cual, históricamente, Jonia había dejado de ser el epicentro político, cultural y económico de Grecia, su “doctrina” parece estar atravesada por los distintos eventos e ideas que se gestaron cuando dicha colonia estaba en pleno apogeo, aproximadamente durante el siglo VII y comienzos del VI. a. C.⁴⁸

Durante este período Jonia se caracterizó por ser el centro de convergencia de dos fenómenos que, lejos de estar aislados, se hallan íntimamente relacionados entre sí. El primero de ellos está constituido por las confrontaciones sociales, políticas y económicas registradas no sólo en Jonia sino también en el resto de Grecia. Relacionado con éste, el segundo de estos fenómenos fue el desarrollo de las ideas políticas que culminaron con la aparición de los procesos democráticos griegos. Según Jaeger, si bien “los estados coloniales de Jonia no poseyeron la actitud de organizar esas nuevas fuerzas y de reforzarse mediante ellas, (...) allí penetraron por primera vez

⁴⁶ No es nuestra intención realizar una biografía de Heráclito, sino traer a colación los datos que, en relación con nuestro tema, podrían llegar a ser relevantes. Hacer una biografía de Heráclito sería tan presuntivo como la lectura de los fragmentos, pues se tiene escasos datos sobre su vida, muchos de los cuales no pasan de ser anecdóticos. Por otra parte, no creemos que en este terreno podamos hacer un aporte significativo, por lo cual preferimos limitarnos a hacer una mención de la información relevante y remitir para una mayor profundización del tema a las ediciones y manuales que aparecen en la bibliografía.

⁴⁷ Kahn (1983: 2).

⁴⁸ En este sentido, según Jaeger (1993 105) “esta alta estimación del derecho por los poetas y los filósofos no precede a la realidad tal como es posible pensarla. Es, por lo contrario tan sólo el reflejo de la importancia fundamental que debieron tener en la vida pública durante aquellos tiempos, es decir, desde el siglo VIII hasta comienzos del siglo

las ideas políticas cuyo impulso dio lugar a las nuevas organizaciones en la ciudad y en la metrópolis”⁴⁹.

Estos dos fenómenos o, como los llama Jaeger, fuerzas, se produjeron, a su vez, gracias a los cambios sociales, culturales y económicos registrados en esta región en el período en cuestión. En ese momento Jonia se caracterizaba por ser una colonia cuyas actividades principales eran la industria y el comercio marítimo. El desarrollo de estas dos actividades convirtió a esta región en el centro de dos acontecimientos fundamentales. En primer lugar, la aparición, en el escenario político y económico, de cierta clase “burguesa”, cuyos intereses no tardaron en entrar en conflicto con los intereses del grupo dominante hasta ese momento, es decir, la aristocracia. En segundo lugar, la acuñación de la moneda⁵⁰, a través de lo cual se generó un medio de intercambio que rápidamente sustituyó el trueque y contribuyó a la progresiva desvalorización de la tierra.

Estos tres factores: 1) la emergencia del comercio, industria y vida marítima, 2) el advenimiento de la “burguesía” y 3) la aparición de la moneda contribuyeron a crear un nuevo esquema social, político y económico que poco a poco fue sofocando al esquema ya existente, redefiniendo las pautas sociopolíticas que regirían a la colonia de allí en más. La paulatina sustitución de la actividad agrícola por la actividad industrial, así como la progresiva pérdida del valor de la tierra, produjeron la caída de los dos pilares sobre los cuales se apoyaba el poder de la clase terrateniente.

A estos cambios económicos siguió la conmoción social. Los integrantes de este nuevo estrato social, así como los restantes habitantes, cansados de las injusticias a las que estaban sujetos por este pequeño grupo de aristócratas, que detentaba tanto el poder económico como el poder político⁵¹, no tardaron en revelarse desatando la crisis social que caracterizaría a todo este período. Según Rodríguez Adrados⁵², como consecuencia de esta crisis, fue necesaria otra palabra para designar a la antigua *dike*. Tal palabra no fue otra sino el término *nómos*.

⁴⁹ Jaeger (1993:103).

⁵⁰ según Vernant (1973: 357), la moneda titulada, estampillada y garantizada por el estado “ha jugado, en toda una serie de niveles, un papel revolucionario. Ha aclarado el proceso del cual ella misma era el efecto: el desarrollo, en la economía griega, de un sector mercantil que se extiende a una parte de los productos de consumición corriente. Ha permitido la creación de un nuevo tipo de riqueza, radicalmente diferente a la riqueza de las tierras y ganados, y de una nueva clase de ricos cuya acción ha sido decisiva dentro de la reorganización política de la ciudad.

⁵¹ En el período previo al aquí analizado dicho grupo disponían de la mayor cantidad de tierras y, por ende, de riquezas. Constituían una especie de oligarquía, en la cual se heredaba el poder puro y exclusivamente por el linaje. En relación con esto Jaeger (1993: 104) comenta que “la estirpe noble tomó una parte importante en la administración de la justicia, antes reservada al rey. Las famosas palabras contra la división de gobierno muestra que todavía existía el rey, pero que su posición era, a menudo, ya precaria”.

⁵² Rodríguez Adrados (1975: 52- 53).

Antes de estos sucesos y durante el periodo homérico, el derecho era designado mediante el término *thémis*, cuyos significados eran *ley*, *sentencia* (judicial), pero también *hábito* o *moral*. Según Olivieri, a través de este término los griegos abarcaban “el orden total de la vida que descansaba en la tradición, orden dentro de cuyos límites se desenvolvía el obrar humano, y que comprendía tanto las costumbres como los usos del ámbito, aún no diferenciados, del derecho”⁵³.

A través de su uso, los griegos condensaban nociones sociales y divinas⁵⁴, las cuales, según Corsano⁵⁵, estaban circunscriptas en la tradición oral. La ley, tal como era expresada por este término, se caracterizaba por el alto grado de autoritarismo que su derogación y cumplimiento generaban. La misma destacaba la desigualdad de los individuos en un doble sentido: por un lado enfatizaba que no todos los habitantes de la *pólis*, sino una minoría muy selecta, podía y de hecho tenía la facultad de derogar y administrar las leyes; por otro lado, ponía en evidencia que, a través de ellas, el único beneficiado era el pequeño grupo dominante.

El concepto de *nómos*, en sentido como *ley jurídica*, surgió en contraposición a esta concepción vigente de ley. Bajo este nuevo concepto, si bien la ley seguía siendo administrada por un grupo minoritario, debía ser respetada y cumplida por todos los pobladores. Todos los hombres que viviesen bajo el dominio de un mismo cuerpo jurídico debía respetarlo, sea cual fuere su condición social, más aun, estuviera o no involucrado en la conformación de ese *corpus*.

De este modo, la administración de justicia basada en la tradición fue remplazada por leyes escritas, con el objetivo central de poner fin a las arbitrariedades que el viejo “sistema” generaba. Las bases sobre las cuales descansaría la conformación de las ciudades- estados ya estaban dadas.

2) La concepción heraclítica de *nómos*: *nómos* como principio ético-metafísico

Hecho este recorrido, si volvemos a nuestro análisis inicial, podremos observar que tanto en el fragmento 114 como en el fragmento 44, no sólo existen vestigios de esta concepción de *nómos*, sino también del valor que llegó a representar para las instituciones griegas en la antigüedad. En estos fragmentos Heráclito sugiere el siguiente mensaje: todos los habitantes de la *pólis* deben defender la ley, porque sólo por ella y a través de ella, pueden vivir bajo una jurisdicción que garantiza el mismo trato y los mismos derechos. A través de ella, los hombres se transforman en

⁵³ Olivieri, Francisco, (1982: 53).

⁵⁴ María García Valdés (1984: --, n 15) sintetiza estas dos esferas en una, ya que para ella los *thésmoi* eran “las normas que la conciencia común aceptaba en los tiempos arcaicos, <las cuales eran> consideradas procedentes de la voluntad divina”.

⁵⁵ Corsano Marinella (1988: 5).

poseedores de un fundamento, que, puesto que no hace diferencias entre ellos, puede ser llamado justo y objetivo. Desde esta perspectiva, sólo la ley, entendida como un fundamento racional, no basado en el interés autoritario de un grupo, puede dar como resultado una comunidad unida, y por ende un verdadero *démos*⁵⁶.

Para Heráclito la ley, entendida como *nómos*, es uno de los ejes centrales que posibilita el pleno desarrollo de la *pólis*. Es el orden o condición necesaria e indispensable para la existencia y funcionamiento de la ciudad. A través de ella y sólo por ella, la vida social cobra significado. Por este motivo, del mismo modo en que las murallas delimitan y protegen a la ciudad de una agresión exterior, la ley garantiza la coacción sin la cual su vida interior correría peligro.

En el fragmento 114, la concepción política del *nómos* aparece esbozada a través del uso simultáneo de los términos *nómos* y *pólis*. En él, la relación de estos dos términos nos permite asociar fácilmente al primero con su uso político, y diferenciarlo de las leyes humanas en general, aunque sin contraponerlas⁵⁷.

En este fragmento, a diferencia del fragmento 44, el destinatario de la exhortación heraclitea es la *pólis* y no el *démos*. Esta diferencia, que a simple vista parece insignificante, cobra importancia, si tenemos en cuenta la amplitud y complejidad que cada uno de estos términos tienen. Mientras que el término *pólis* representa el aspecto político y social de la ciudad, el término *démos* parece ser mucho más amplio. El mismo condensa tres aspectos de la ciudad: hace mención al territorio (aspecto geográfico), a la población (traducción que englobaría lo que el diccionario etimológico de Chantraine⁵⁸ denomina aspecto ético) y el conjunto de ciudadanos o democracia (aspecto político).

Por consiguiente, podemos decir que la elección de uno u otro término, ya sea en el fragmento 114 o en el fragmento 44, no es casual, sino que está en una estrecha conexión con el propósito

⁵⁶ Debemos leer estas afirmaciones con mucho cuidado. Lo que se está diciendo no es que Heráclito dé a todos los habitantes de la *pólis* el derecho a interferir en la formulación o administración de las leyes. Por el contrario, Heráclito no parece tener un pensamiento que lo acerque demasiado a lo que será la formación y defensa de la democracia griega, en la cual todos los ciudadanos, que en realidad no eran muchos, intervendrán activamente en la política de estado. Lo que queremos rescatar de este contexto, en el cual Heráclito está escribiendo, es que, en un momento dado, siglos VII y VI a. C., surgió en Grecia un nuevo tipo de ley, que no solo era impartido por un grupo social restringido, con el objetivo de sacar beneficio de ello, sino que, en teoría, exigía el cumplimiento de todos los sectores, incluido ese grupo minoritario. Es muy probable que a través de los fragmentos 114 y 44 Heráclito esté apelando a esta nueva concepción de ley. Por otra parte, este puede ser el motivo por el cual, tanto Heráclito como Sófocles, eligen este término para referirse a la ley divina, en lugar de usar términos equivalentes como por ejemplo *thémis*.

⁵⁷ Sin embargo, debemos aclarar que estas distinciones, que parecen ser tan claras para nosotros, no lo eran para los griegos, para los cuales todos estos planos, el político, el ético e incluso el ontológico estaban yuxtapuestos y, por ese motivo, en una relación de interdependencia.

⁵⁸ Chantraine (1968: 273-274).

que Heráclito persigue en cada uno de ellos. En el fragmento 114 el objetivo de Heráclito es mostrar cuál es la fuente última de todas las leyes humanas. La aparición del término *pólis* unido a *nómos* y la distinción de estas leyes de las leyes humanas en general, nos permite inferir que en este caso Heráclito estaría pensando en las leyes jurídicas.

En el fragmento 44, por el contrario, Heráclito no trata sobre el origen o fuente de las leyes, sino de la necesidad de defenderlas. Por “defender” podríamos entender no sólo cuidar las leyes, sino respetarlas. Ahora bien esto último no incumbe sólo a los que imponen las leyes, sino a todos los que están afectados por ella, es decir todos a los habitantes de la ciudad, razón por la cual esto no es sólo una obligación política sino también ético-moral, que compete tanto a la *pólis* como al *démos*.

La aparición del término *démos*, en este último fragmento, es un indicio de que en este caso Heráclito no está hablando sólo de leyes jurídicas, sino de las costumbres de carácter ético, moral e incluso natural, esto es, de las leyes humanas en general, citadas también en el fragmento 114.

Podemos notar, entonces, que cada uno de los objetivos presentes en los fragmentos analizados rescata y enfatiza cada uno de los diferentes aspectos de la ciudad condensados en los términos *pólis* y *démos*. La utilización del término *démos* en lugar de *pólis*, en el fragmento 44, le da a su discurso un alcance mucho mayor, por medio del cual el término *nómos*, que podría tener un valor netamente político, pasa a ser un concepto ético-político fundamental para la ciudad.

En el fragmento 114 esto se logra en dos niveles diferentes: en un primer lugar, y dada la intención implícita del símil, apelando sólo a las leyes de la ciudad, esto es, a las leyes jurídicas y, en segundo lugar, y a modo de cierre, trayendo a primer plano las leyes humanas en general. En él, el uso político de *nómos* y la exhortación a vivir conforme a leyes tienen, a nuestro entender, un doble objetivo: evocar los fenómenos sociales, políticos y económicos que dieron origen al concepto en cuestión, y transferir, a través de la identificación entre *nómos* y *tò xunón*, este modo de concebir y sentir la ley al principio defendido por Heráclito. Estos dos objetivos confluyen en un mismo fin: exhortar a los hombres a que sigan a aquello que es común a todas las cosas del mismo modo como lo hacen con las leyes de la ciudad.

Tal asociación se basa en las características intrínsecas del *nómos*. Éste, al igual que el principio heracliteo, se caracterizaba por designar una especie de substrato común que se erigía como el fundamento sobre el cual la ciudad estaba estructurada. A través de él, los griegos designaban un principio que vinculaba a los hombres en una comunidad de intereses, respecto de la cual tenían tanto derechos como obligaciones. Según Jaeger “con la ley se forja el hombre una

nueva y estrecha cadena que mantiene unidas las fuerzas y los impulsos divergentes y los centraliza como nunca lo hubiera podido hacer el antiguo orden social. El estado se expresó objetivamente en la ley, la ley se convirtió en rey, como dijeron los griegos posteriores, y este señor invencible no sólo sometía a los transgresores del derecho e impedía las usurpaciones a los más fuertes, sino que introdujo sus normas a todas las esferas de la vida, antes reservadas al arbitrio individual”⁵⁹.

Al tomar esta concepción de *nómos* como un nexo que instaura vínculos de derechos y obligaciones entre los hombres y, simultáneamente, al mencionar su principio mediante el uso del adjetivo sustantivado *tò xunón*, Heráclito genera una relación no sólo entre la ciudad y sus leyes, sino también entre su principio y los hombres. Dicha relación no requiere ningún otro tipo de explicación. Tal explicación está garantizada y en cierta medida es omnipresente, debido a la extrapolación de los atributos del *nómos* de la ciudad al principio heracliteo y a la mención de este último a través del adjetivo *xunón*, el cual era, a su vez, el rasgo distintivo de la ley de la ciudad. Al valerse de un concepto de ley ya establecido y conocido por todos sus contemporáneos, Heráclito garantizaba que la importancia que este concepto tenía para sus oyentes fuera trasladada por ellos a su principio, de modo tal que éste fuera elevado al rango de fundamento de la existencia.

La posibilidad de equiparar ambos principios se funda en el juego establecido por Heráclito entre *xunós* y *nómos*, juego que para nosotros sólo puede ser comprendido mediante el análisis de este último, pero que para los contemporáneos del filósofo era de por sí evidente. El objetivo de este juego no es sólo introducir una ley cósmica, sino también valerse de una imagen ya consolidada y reconocida por la mayoría de su auditorio. A través de esto último Heráclito puede hablar de su principio y de la necesidad vivir según él sin explayarse.

En la segunda parte del fragmento, Heráclito da un paso más: caracteriza a su principio como divino, elevándolo a un rango superior, no sólo respecto de las leyes de la ciudad, sino de todas las leyes en general. Al tomar el concepto de *nómos* y depurarlo de su contenido estrictamente político y económico, pero reforzando su carácter de fundamento común, Heráclito instaura un principio que no sólo rige la vida de los hombres en todos sus aspectos, sino que además explica la realidad en su conjunto.

⁵⁹ Jaeger (1993: 11).

En esta segunda parte, Heráclito justifica los motivos que impulsaron tanto la máxima como el símil propuestos en la primera parte. Según Heráclito, El hombre debe seguir lo que es común, como la ciudad a sus leyes, pues toda ley humana se nutre de la única <ley> divina.

La conexión entre ambas partes presupone que el lector u oyente haya admitido que, en la primera parte, *tò xunón* es un principio que no sólo surgió del acuerdo entre los hombres, es decir, como producto de un consenso, sino que es un fundamento que los trasciende y los gobierna. Paralelamente, para que el razonamiento sea concluyente, es necesario que su auditorio identifique *tò xunós* con *hén theios*, de modo que de la segunda parte del fragmento se desprenda la verdad de la primera. El hombre debe seguir ‘lo que es común’ ya que se trata de un principio divino que es, a su vez, el fundamento de todo lo existente, dentro de lo cual está incluido.

3) Ambigüedad y complejidad del principio heracliteo

Tras haber llegado a este punto, debemos aclarar que, si bien hemos mencionado el principio heracliteo denominándolo el *nómos* divino, explícitamente Heráclito no llama a su principio de este modo, sino que somos nosotros los que le adjudicamos este nombre por asociación. En la primera parte del fragmento¹¹⁴ suponemos que *tò xunón* es elevado al rango de ley por extrapolación de los rasgos de esta última al principio fundamento, mientras que, en la segunda parte, la relación toma cuerpo por la asociación y subordinación de los *nomoi anthropoioi* a *hén theion*.

En relación con esto último, Kahn argumenta que la frase “nutridos por lo único divino” está atravesada por una ambigüedad. Tal frase, como bien observa este autor, “puede ser construida en neutro, con “lo divino” (*theion*) como un término para el supremo principio cósmico o en la forma masculina compartida con *nómos* “la única ley divina”⁶⁰. Esta ambigüedad no es exclusiva de este fragmento. La misma aparece también en el fragmento 33: es ley someterse a la voluntad/plan de uno.⁶¹

En este fragmento, a diferencia de los fragmentos 114 y 44, *nómos* no designa ni la ley de la *pólis* ni la única ley divina, sino la forma correcta de proceder. En la primera parte de este trabajo, al hablar del término *nómos* habíamos dicho que, para lo griegos, este término no sólo podía expresar la ley o costumbre, sino también la conducta que de esa ley se desprendía y la fuente de la cual esta ley emanaba. Heráclito suele aludir, directa o indirectamente, a los tres significados, sin embargo en el fragmento 33 el significado explícito de *nómos* es el segundo de

⁶⁰ Kahn (1983: 117).

⁶¹ Νόμος και βουλῆ πείθεσθαι ἐνός.

ellos. A través de él, Heráclito no hace referencia a una ley específica, sino a la conducta que los hombres deben tener frente a una determinada situación; en este caso, respetar la voluntad o el plan de uno.

No obstante, en este fragmento, el término conflictivo no es *nómos*, sino el genitivo *henós*. Algunos de los comentaristas⁶² ven en este término el genitivo de *hels*, motivo por el cual leen la frase “seguir la voluntad de uno” como si ésta fuera equivalente a “obedecer la voluntad de un único hombre”. Quienes optan por esta lectura interpretan al fragmento como la supuesta defensa heraclitea de la oligarquía, tesis en favor de la cual citan fragmentos tales como el 121 y 39. Este grupo de estudiosos sostiene que, a través de este fragmento, Heráclito manifiesta la necesidad de que exista un correlato entre el plano divino y el plano humano, razón por la cual concluyen que para el efesio, así como la realidad está gobernada por un único principio, los hombres deben estar regidos por un único hombre.

Otros intérpretes⁶³ ponen énfasis en la ambigüedad que dicho término genera. Según ellos, el término *henós* remite simultáneamente al masculino *hels* y al neutro *hén*. En tanto genitivo masculino, el mismo equivaldría a la ‘voluntad de un solo hombre’, pero, en tanto genitivo neutro, sería equivalente al ‘plan de la única ley divina’. Desde esta nueva perspectiva, el fragmento no sólo sería la expresión de la ideología política de Heráclito, sino una nueva exposición acerca de su principio, por medio de la cual el filósofo estaría enfatizando la unidad del mismo.

Sin embargo, más allá de esta polémica, creemos que la ambigüedad del fragmento no se limita sólo al género de *henós*, sino a la indeterminación de su referente, pues aun cuando aceptemos que dicho término podría ser un genitivo masculino, ¿qué garantía tenemos de que Heráclito se esté refiriendo a un hombre y no a otra cosa? Si analizamos el resto de los fragmentos, podemos observar que, exceptuando *tò xunón* (fragmentos 114 y 2), *tò sophón* (fragmentos 32, 128) y *dike*, los términos utilizados por Heráclito para referirse a su principio son de género masculino: *nómos*, *lógos*, *pólemos*, etc. Dado esto, ¿por qué no podemos pensar que Heráclito está haciendo referencia a su principio sobreentendiendo alguno de estos nombres?⁶⁴ Si prestamos atención al fragmento en su conjunto, podremos ver que en él aparece

⁶² dentro de esta línea argumentativa podríamos incluir a autores tales como Marcovich (1967: 537), Rammoux (1969: 59).

⁶³ Dentro de esta línea interpretativa podemos citar a Kahn, (1983: 180- 181.) y Pradeau (2002: 257-258).

⁶⁴ Pradeau (2002: 257-258.) traduce la sentencia directamente: “la loi c’est aussi à une unique decision”. Para este autor, a través de esta sentencia, Heráclito “justifica la existencia de un orden y de un gobierno racional de todas las cosas”. Desde su perspectiva, el fragmento presupone una analogía entre el orden humano y el orden cósmico.

la misma relación entre *nómos* y *hén* que la empleada en el fragmento 114. De nada sirve decir que en este último fragmento, a diferencia del fragmento 33, el referente y status de *henós* están medianamente determinados a través del adjetivo *theios*, pues solo la asociación entre *henós* y *nómos* nos permite llenar de contenido a este principio y asociarlo con una ley, origen de todas las leyes existentes, naturales o humanas, y no con cualquier otra cosa.

Teniendo en cuenta esto y volviendo al fragmento 33 ¿por qué no podemos pensar, que al igual que en el fragmento 114, *henós* presupone un ‘*nómos*’ que no vuelve a aparecer, ya sea porque sería reiterativo, o porque Heráclito no está interesado en hacer una asociación explícita entre su principio y ‘*nómos*’? Según esta lectura, el fragmento debería interpretarse del siguiente modo: es ley- es decir, es necesario seguir- el plan del único principio o de la única ley divina⁶⁵.

En este sentido nuestra interpretación es similar a la de Kahn, quien interpreta el fragmento del siguiente modo: “la ley es común, lo que es común es el entendimiento, el pensamiento firme/sano/es sabio, es sabio lo uno y el reconocimiento del plan. Por lo tanto, es ley seguir este plan unificado, aun cuando esté representado por la sabiduría de un solo hombre”⁶⁶.

Véase que Kahn no dice que se debe seguir el plan divino, encarnado en un solo hombre, sino ‘pese’, ‘aunque’ esté representado en la sabiduría de un solo hombre. Esta restricción impuesta a

Según él, la finalidad de esta relación o analogía sería enfatizar que “todas las cosas existentes obedecen a una misma ley universal”

⁶⁵ En este punto es interesante notar que en el fragmento 44 nos encontramos con una situación muy similar, con la salvedad de que, en este caso, sólo se halla involucrado el término *nómos*. Según Marcovich, (1976:534.) en este fragmento el término *nómos* tienen tres referentes posibles: 1) la ley de la ciudad, 2) un principio filosófico y 3) “la glorificación y deificación del *nómos* típico de su época”. Si bien él es partidario del referente político, es decir, del ítem 2, creemos tener suficiente evidencia como para sospechar que, a través de este término, Heráclito está aludiendo a estas tres posibilidades simultáneamente. A través del análisis del fragmento 114, ya habíamos visto la importancia que el desarrollo histórico del concepto *nómos* podría haber tenido en la elaboración de la ‘doctrina’ heraclítica del *tò xunón*, llamado luego *hén theion* o *heis theios*. Dicho análisis había arrojado como resultado que ambos tipos de leyes, el históricamente constituido y el ideado por Heráclito, tenían, como producto de la extrapolación de las características del primero al segundo, ciertas notas en común, a través de las cuales se evidenciaba no sólo la influencia que estos fenómenos históricos tuvieron sobre Heráclito, sino también el uso implícito de estos fenómenos, por parte del filósofo, para acentuar la importancia de dicho principio. Desde esta perspectiva, el *nómos* no sólo es un concepto político, sino también la expresión de los fenómenos históricos que lo gestaron. De hecho podemos ir más lejos y afirmar que, para Heráclito, *nómos* es un concepto político elevado al rango de un principio filosófico. Según Lloyd (1987: 212.) “no es demasiado aventurado decir que el desarrollo que se dejó sentir en la actitud hacia la justicia y el imperio de la ley, durante el período en que aparece la ciudad-estado, fue de capital importancia para el desarrollo de la propia cosmología (como orientación opuesta a la cosmogonía y a la teogonía), pues, en buena medida, fue a través de las imágenes de la ley y de la justicia como los primeros filósofos presocráticos expresaron la idea de que los cambios que afectan a las sustancias primordiales del universo son regulares y están gobernados por principios racionales”

Por otra parte, en tanto que las leyes humanas y, por ende, las leyes de la *pólis* deben fundarse en la única ley divina, para que una ley sea una auténtica ley no puede surgir como mero resultado del consenso de muchos, sino como reflejo o manifestación de la única ley divina. Si llegase a producirse un hiato entre la única ley divina y las leyes de la ciudad, estas últimas carecerían de fundamento, es decir, sólo serían meras opiniones de mortales. Por este motivo, la mención del término *nómos* en el presente fragmento es necesariamente una alusión tanto a las leyes humanas como a la única ley divina, aunque esta última sólo sea aludida indirectamente.

⁶⁶ Kahn (1983: 181).

la interpretación del fragmento nos sugiere que, en concordancia con el análisis aquí efectuado, Kahn está recalcando básicamente tres cosas: en primer lugar, que el adjetivo *henós* no sólo hace referencia a un hombre, sino, fundamentalmente, al principio heracliteo, definido por el intérprete como plan cósmico; en segundo lugar, la necesidad de subordinar el plano humano al substrato común que lo fundamenta, es decir, al principio divino; y en tercer y último lugar, que no necesariamente dicho plan o principio divino se implementa en la realidad a través de la voluntad de un solo hombre, pero si ése fuera el caso, éste no puede ser cualquier hombre sino un hombre sabio.

Partiendo de esta base, en el caso de seguir manteniendo que a través del término *henós* Heráclito se está refiriendo a un hombre, como lo leen algunos de los intérpretes, el sentido de la sentencia debería ser: es necesario obedecer el plan o la voluntad de un hombre cuando éste es sabio, esto es, cuando conoce y obra según el *henós theion*. Desde esta tercera lectura, el fragmento se muestra en toda su complejidad. A través de él, Heráclito no sólo se estaría refiriendo a su principio y a la ley que se debe desprender de este principio, sino también al hombre encargado de realizar el nexo entre ambos tipo de leyes, la divina y la humana. Este o estos hombres no pueden ser otros, sino los *xún nówi légontas* descritos en el fragmento 114, quienes si quieren hablar con inteligencia deben seguir lo común, esto es, deben pensar y actuar sabiendo que todas las leyes humanas se nutren de la única ley divina.

Desde esta perspectiva, la necesidad de obedecer el plan de uno no puede ser irrestricta, pues se puede dar el caso de que este hombre gobierne según su capricho y arbitrio individual. Una muestra de esto es el fragmento 121. En este fragmento, Heráclito se dirige a sus conciudadanos diciendo:

ἄξιον Ἐφεσίοις ἡβηδὸν ἀπάγξασθαι πᾶσι καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν, οἵτινες Ἑρμόδωρον ἄνδρα ἑωυτῶν ονήιστον ἐξέβαλον φάντες. ἡμέων μηδὲ εἰς ονήιστος ἔστω εἰ δὲ μή, ἄλλη τε καὶ μετ' ἄλλων.

(Para los efesios es conveniente /justo/ ahorcarse y entregar la ciudad a los niños, por haber expulsado a Hermodoro, el más valioso de los hombres, diciendo: que nadie sea más valioso entre nosotros, a no ser < que lo sea> en otro parte y entre otros).

Este fragmento es básicamente una contraposición entre Hermodoro, a quien Heráclito caracteriza como el hombre más valioso de la *pólis*, y el resto de los habitantes de la ciudad, a los que, debido a su conducta, equipara con los niños. El eje central del mismo es la crítica heraclitea a este último grupo de hombres, a los que acusa de expulsar a Hermodoro, presentando como excusa sólo la superioridad de este último. Sin embargo, el razonamiento que se puede reconstruir, en base a este y otros fragmentos, nos permite conjeturar que detrás de las palabras

de Heráclito se esconde una crítica mucho más profunda que la provocada por la expulsión de un hombre, sea quien sea éste.

Por los fragmentos 114 y 44 sabemos que la ciudad se funda en sus leyes y que éstas, a su vez, se nutren de la única ley divina. De esta premisa se desprende que, para gobernar correctamente la ciudad, sus gobernantes deben tener un previo conocimiento de este principio divino, sobre la base del cual supuestamente deben formular sus leyes.

Sin embargo, si bien este conocimiento es pasible de ser alcanzado por todos⁶⁷, según Heráclito, muy pocos hombres lo tienen, entre ellos él mismo, Bias y Hermodoro, quien, según los comentaristas, era un legislador.

Dadas estas dos premisas- la primera, que es necesario conocer y obrar según la única ley divina, y la segunda, que sólo los que hablan con inteligencia, es decir los sabios, conocen esta ley o principio- es de esperar que, para Heráclito, el legislador de la *pólis* deba ser alguno de los hombres de este selecto grupo y no la muchedumbre desconocedora por completo de dicho principio. De esto se desprende que el exilio de Hermodoro pudo haber representado, a los ojos de Heráclito, no sólo la expulsión de uno de los mejores hombres, sino también de uno de los mejores legisladores. La descripción de esta figura histórica nos lleva a pensar que este personaje podría haber reunido, al menos potencialmente, las dos exigencias del filósofo: conocer el principio divino y legislar según él. Por este motivo, dicha expulsión habría significado no sólo un agravio a un hombre, sino al buen funcionamiento y orden de su ciudad. Por esta actitud, los ciudadanos de Éfeso deben ahorcarse y dejar la ciudad a los niños; pues no conociendo ni queriendo conocer los principios que deben regir su ciudad, eliminan a su mejor hombre, pretendiéndola gobernar ellos mismos.

De este modo, mientras los fragmentos 114, 44 y 33 presentan los principios básicos que deberían fundar la ciudad, el fragmento 121, mostraría las actitudes y acciones que representan una ruptura con respecto a estos principios, por cuya causa la ciudad estaría en decadencia⁶⁸.

⁶⁷ Si partimos de la base de que “el entendimiento es común a todos” (ξυνόν ἐστιν πᾶσι τὸ φρονεῖν) y que, para obrar conforme a la ley divina, es preciso conocerla, debemos admitir que, en principio, todos los hombres pueden comprenderla y, por ende, obrar conforme a ella.

⁶⁸ En este sentido disentimos con Marcovich (1967: 541), quien dice que el fragmento 121 carece de interés filosófico, pero tampoco estamos completamente de acuerdo con Kahn (1983:179.) quien ve en dicho fragmento el problema de la unidad. No apoyamos la tesis de Marcovich porque consideramos que si bien el fragmento 121, por sí mismo no alude a ninguna doctrina particular, parecería estar claro que en la estructura profunda del fragmento están implícitas las ideas filosóficas, éticas y políticas de fragmentos tales como el 114, 44 y 33. Por otro lado, aun cuando coincidimos con Kahn en que en la interpretación del fragmento debemos presuponer los fragmentos 114 y 44, no vemos en qué sentido tal andamiaje deba ser usado para comprender el rol de la unidad en dicho fragmento. Según Kahn (1983: 178- 179) “la hostilidad igualitaria hacia la única excelencia es más que un error político: ignora el rol que la unidad juega en la estructura del mundo como en el cuidado de la ciudad”.

Sin embargo, al realizar este periplo, no es nuestra intención ahondar en las implicancias políticas del pensamiento de Heráclito, sino mostrar cómo la ambigüedad de los términos utilizados por él genera una yuxtaposición de planos que evidencia el grado de subordinación de los asuntos humanos al único principio divino.

Tal ambigüedad puede tener dos intenciones: 1) evocar simultáneamente y mediante un mismo término dos o más cosas, de modo tal de yuxtaponerlas y relacionarlas (fragmentos 33 y 44); 2) relacionar cosas entre sí, sin identificarlas (fragmento 114). En ambos casos, el uso de la ambigüedad sirve para introducir el principio heracliteo sin denominarlo de un modo específico. De este modo, la ambigüedad se transforma en un recurso para citar el principio-fundamento eludiendo las limitaciones del lenguaje. A través de su uso, Heráclito aprovecha toda la riqueza que el lenguaje tiene con el único objetivo de trascenderlo. Tomando prestada la paráfrasis de Kahn, su principio, es decir "lo común a todas las cosas, quiere y no quiere ser designado como *nómos*, ley".

Al retomar el concepto de *nómos* como expresión de su principio, Heráclito conservó el significado que había alcanzado para ese entonces, pero, a su vez, lo resignificó, reuniendo en un mismo término tres usos que éste tenía en forma independiente: el uso político, el uso ético y el uso religioso. Del uso religioso tomó el rasgo universal o común así como su independencia respecto de los hombres: para él, su principio no fue creado por nadie ni fue el producto de un consenso, sino que existió, existe y existirá como el fundamento de todo lo existente. A través del uso político y ético, Heráclito hizo de su principio el parámetro de la conducta humana, tanto en lo que respecta al ámbito privado, como en el ámbito público. Dado que todas las leyes

No sabemos en qué premisa se sustenta la interpretación de Kahn, pero suponemos que la misma se basa en la descripción de Hermodoro como el más valioso de los hombres. El uso del superlativo, para describir a Hermodoro como la única excelencia (*ἄνδρα ἑωυτῶν οὐήιστον*), le permitiría a Kahn conectar, a través de los fragmentos 33 y 39, los temas tratados en el fragmento 121 con la concepción de la unidad y con la importancia de esta última para la *pólis*.

Dicha lectura parece presuponer que *onéiston* es sinónimo del genitivo aparecido en el fragmento 33, *henos*, y que éste es, a su vez, un genitivo masculino cuyo referente es un hombre, en este caso, el mejor, es decir, Hermodoro. Pero ya habíamos visto que el mismo Kahn no sólo parece admitir que este último término no necesariamente es un genitivo masculino sino que tampoco necesariamente hace referencia a un solo ser humano. Aun cuando supongamos que la equivalencia implícita en el análisis de Kahn es correcta, la misma, a nuestro entender, no corrobora la necesidad de prestar atención al rol de la unidad en la realidad, sino, como veremos, la necesidad de que el hombre, a través de su conocimiento, sirva de nexo entre la única ley divina y las leyes humanas. Por este motivo, si este fragmento presupone, en algún sentido, el tema de la unidad, lo hace en tanto presupone al único *nómos* divino y, a través de él, al único principio respecto del cual todas las leyes deben ser un reflejo.

Si tenemos en cuenta que el hilo conductor de este fragmento es el concepto de *nómos* versus la operancia o inoperancia de los hombres para comprenderlo y regirse por él, solo en tanto y en cuanto el *nómos* divino está representado bajo el sello de la unidad siendo, a su vez, el principio que rige todas las leyes humanas, podemos ver un esbozo del tema sugerido por Kahn.

humanas se nutren de la única divina, la conducta humana, regida por esas leyes, está, en última instancia, orientada a la única ley divina.

A través de esta "fusión" de usos, Heráclito no sólo le dio a este concepto un valor ético o político, sino que lo elevó a principio de todo lo real, trascendiendo la barrera del ámbito humano. *Nómos* devino un principio metafísico, en el que quedaron envueltas todas las facetas de la vida humana. A través de él, el hombre no sólo quedó vinculado con un orden superior, sino subsumido en él. Sus leyes y comportamiento deberán ser una expresión de este nuevo principio que abarca y abraza todo lo real.

4) El rol del hombre en el pensamiento heracliteo.

Si bien el rol del hombre dentro del pensamiento de Heráclito no ha sido demasiado tratado, ciertas afirmaciones realizadas por algunos intérpretes, como por ejemplo las de Kostas Axelos, nos pueden acercar al tema. Según este autor, "Heráclito no habla jamás de lo que debe ser, sino que lo que debe ser es"⁶⁹. Para él, Heráclito no estaría describiendo un estado de cosas deseables, sino la realidad tal cual la percibía.

Sin embargo, esta afirmación es completamente incompatible con la fuerte crítica que Heráclito ha realizado a sus contemporáneos y, por ende, con lo que el filósofo opinaba acerca de su propia época. Dicha crítica no aparece sólo en el fragmento 121; también se puede verificar en fragmentos tales como el 125⁷⁰ y las cartas pseudo-heracliteas. Ambos, tanto el fragmento como las cartas son vistos con sospecha por algunos intérpretes. En relación con el fragmento 125 Kahn⁷¹ argumenta que el mismo no pertenecería a Heráclito, razón por la cual, pese a que la crítica realizada por el filósofo a sus conciudadanos es reiterada, dicho autor decide obviar el fragmento. Marcovich⁷², en cambio, subrayando el parecido entre los argumentos esbozados en éste y en otros fragmentos, sostiene su autenticidad, pero sospecha que la versión original debió haber sido: μή ἐπιλίπτοι ἐφεσίους πλοῦτος, ἴν' ἐξελέγχοιντο πονηροὶ ἔόντες.

En cuanto a las cartas, la mayoría de los intérpretes sostiene que su valor está condicionado por las ideas o motivos que inspiraron a su verdadero autor, quien posiblemente las haya escrito alrededor del siglo I a. C. y muy probablemente les haya impreso su sello estoico o cínico.

⁶⁹ Axelos Kostas (1962: 153).

⁷⁰ Μη ἐπιλίπτοι υμᾶς πλοῦτος, ἔφη, ἐφεσίοι, ἴν' ἐξελέγχοισθε πονηρευμένοι (<Heráclito> dijo: Efesios, que la riqueza no les falte, pues de lo contrario mostrarán que son unos malvados. (más literalmente: para que no muestren que son unos malvados.)

⁷¹ Kahn (1983: 544).

⁷² Marcovich (1967: 298).

Pero, más allá de las sospechas que recaen sobre el fragmento así como sobre estas cartas, la descripción de los ciudadanos de Éfeso ofrecida en ellos mantiene una unidad argumentativa que plasma de manera muy fehaciente la imagen que el filósofo tenía de sus contemporáneos. De hecho, las cartas pueden ser vistas como una versión ampliada de los fragmentos 121 y 125. En ellas se trata en forma reiterada el exilio de Hermodoro y las causas de la perdición de los efesios, esto es, su ambición por la riqueza y el poder, así como su ignorancia. Mediante estas cartas, su autor combina ambas temáticas. Para éste, las causas de la expulsión de Hermodoro son básicamente las mismas que provocaron su perdición: la baja moral y la falta de respeto por las leyes, *en general*, así como también por las leyes redactadas por Hermodoro, *en particular*.

La lectura de los fragmentos 121, 125 y de las cartas, así como de los fragmentos 114, 44 y 33, pone en evidencia la estructura dicotómica del pensamiento de Heráclito. Por un lado, la presentación de cómo deberían ser la ciudad, los ciudadanos y gobernantes ideales (fragmentos 114, 44, 33, 121) y, por el otro, la denuncia de cómo las ciudades, sus habitantes y sus gobernantes realmente son (fragmentos 121, 125 y cartas pseudo-heracliteas).

La comparación entre los fragmentos arriba mencionados y los fragmentos 49 y 39, en los cuales Heráclito enaltece la figura de Bias y expone su "teoría", según la cual un hombre si es el mejor vale por mil, son una muestra de esta constante confrontación entre lo que Heráclito creía verdadero y la visión que tenía de su propia época. Dado esto, parecería estar claro que *deber ser* y *ser*, en Heráclito, no coinciden, sino que están histórica y trágicamente disociados. Es el hombre quien debe, mediante su acción, reunir a ambos. Por este motivo, el hombre pasa a cumplir dentro de este esquema un rol sumamente importante, no sólo porque debe vivir según el único principio divino, sino porque, en tanto hacedor de sus propias leyes, es el encargado de garantizar que éstas sean un reflejo de aquel principio.

Sin embargo, Gigon, citando el fragmento 75 ("los que están dormidos son colaboradores y co-actores de lo que pasa en el mundo"⁷³)⁷⁴, afirma que "los hombres no captan esta razón, aunque tendrían que vivir según ella. Y, puesto que ella es el sentido de todo, no tienen más remedio que obrar siempre inconscientemente de acuerdo con ella y tropezar siempre con ella"⁷⁵.

⁷³ "τοὺς καθεύδοντας ἐργάτας ἔναι καὶ συνεργούς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων.

⁷⁴ Kahn (1983: 216) y Kirk (1954: 44) minimizan el peso de este fragmento, diciendo que se trataría de un reminiscencia de 1.3, razón por la cual no le prestan mayor atención. Dentro de esta misma línea, Rammoux (1969:52) comenta que "en general la citas de Marco Aurelio < por quien nos llegó el fragmento en cuestión > son sospechosas, porque cita de memoria, y esta cita en particular es sospechosa, porque el término co-autor aparece especialmente en el vocabulario estoico y el empleo de 'cosmos' en el sentido de mundo es posterior a Heráclito"

⁷⁵ Gigon (1986: 225).

A esta interpretación debemos reconocerle dos cosas: en primer lugar que el *nómos* heraclíteo es un principio metafísico, que tiene incidencia tanto en el plano de la naturaleza- explica los fenómenos naturales y cosmológicos- como en el plano estrictamente humano, en relación con el cual, como ya dijimos reiteradamente, es el fundamento de todas sus leyes.

En segundo lugar debemos admitir que, dentro de la mentalidad griega en general, y de la de Heráclito en particular, el hombre no estaba dissociado del plano natural, sino íntimamente ligado a él. Sólo con el advenimiento de la distinción sujeto-objeto, producida en y por la modernidad, se pudo comenzar a hablar de la escisión entre el hombre y la naturaleza y, en este sentido, tratarlos como si fueran dos ámbitos separados. Pero lejos de esta distinción, los griegos creían que el hombre, como parte constituyente de la naturaleza, estaba regido por sus leyes y actuaba según ellas. El hombre no era parte del todo, sino que se identificaba con él, motivo por el cual vivía según sus leyes, aun cuando no las conociese.

Sin embargo, la aparición de un concepto de justicia y ley, cuyo origen no era divino sino humano, instauró al hombre como el artífice de sus propias leyes y juez de sus propias acciones. Visto desde este ángulo, el hombre se regía a sí mismo.

Este cambio de perspectiva que transformó al hombre en un microcosmos dentro de un macrocosmos puede ser abordado desde diferentes ángulos. En el ámbito del derecho, el modo más significativo de abordarlo es mediante la sustitución del término *thémis* por el término *nómos*.

Páginas más arriba habíamos dicho que en el período homérico el término para designar la ley no era *nómos* sino *thémis*. Dicho término se caracterizaba por expresar el derecho, es decir las normas jurídicas de la *pólis*, pero también por ser el nombre de una diosa, cuya función era impartir justicia. “Era ella quien invitaba a los dioses a reunirse, en la *Ilíada*, y quien se presentaba como una suerte de emanación de la voluntad divina, siendo parte del gobierno del mundo, después de haber sido la encarnación del sentimiento de las reglas que deben observarse al vivir. Estaba, pues, a su cargo la vigilancia de la conducta humana en general: el respeto a la leyes, la fidelidad al juramento, la piedad filial, la fe conyugal, los deberes de hospitalidad, etc., porque todos ellos, precisamente, constituían el orden social”⁷⁶.

La utilización de este término para designar la administración del orden humano ponía en evidencia que los hombres no se regían a sí mismos, sino que dependían de un orden superior representado en la figura de los dioses. La esfera humana, al igual que la esfera del mundo

⁷⁶ Olivieri (1982: 54).

natural, era subsidiaria de las leyes y mandatos instituidos por alguien o por algo perteneciente a un orden superior. El hombre sólo podía acatar ese orden existente, pero no podía modificarlo. Sin embargo, este término que expresaba la ley divina por antonomasia comenzó a sufrir una suerte de desacralización y de desvalorización, por las cuales pasó de ser visto como el término que designaba el mandamiento dictaminado por los dioses a identificarse con la expresión de la voluntad y caprichos del rey o de la clase social dominante del momento, es decir, la terrateniente.

A través de la implementación del *nómos* como término alternativo para designar las leyes o costumbres humanas se pretendía depurar todos estos “vicios” en los cuales la concepción e implementación de la justicia se había visto envuelta. Por medio de los procesos históricos sociales condensados en este término las leyes se transformaron en códigos estables y públicos y, por este motivo, en un bien común, “no sujeto al arbitrio y a la autoridad privada del rey, un producto humano susceptible de ser modificado, pero solamente por decreto y luego de haber sido puesto en discusión”⁷⁷.

Por medio de esta sustitución, el ámbito del derecho y de las costumbres se vio, cada vez más, vinculado al mundo humano, conformando una esfera propia. Según Vernant, ya para el siglo VI a. C., siglo en el que el término *nómos* estuvo en su pleno apogeo, “lo esencial era definir y promover un orden propiamente humano”⁷⁸. De hecho, si analizamos los diferentes significados del término *nómos* podremos ver que, aun cuando su campo semántico incluye significados que aluden al orden religioso o son, en sí mismos, religiosos, la mayoría de sus significados son compatibles con esta búsqueda de fundamentos humanos para las problemáticas propiamente humanas, ya sean éstas políticas, sociales o éticas. Sin ir muy lejos en nuestro análisis podremos ver que en el período en el que Heráclito desarrolló su pensamiento, a mediados del siglo VI y comienzos del siglo V a. C., el significado de *nómos* que estaba emergiendo con fuerza era el de *costumbre o ley producto de convenciones humanas*. Y si bien Heráclito no estaba plenamente de acuerdo con esta concepción, ya que antepone a estas leyes una ley que las trasciende, es de suponer que era consciente de que, en el contexto en el que desarrollaba su pensamiento, la concepción común era que las relaciones interpersonales estaban regidas por normas humanas. La lectura de sus fragmentos nos pone frente a dos situaciones diferentes: los hombres pueden basar sus leyes en sus caprichos y opiniones personales (fragmentos 121,25, cartas) o fundamentarlas en aquello que es común (fragmentos 114, 44, 33 y 121). La existencia de estas

⁷⁷ Corsano Marinilla (1988: 5-6).

⁷⁸ Vernant. (1973: 232).

dos posibilidades pone de manifiesto que el hombre puede no elegir o no reconocer el *nómos theios*, y por ende, no vivir según él. Por este motivo, la relación entre el plano divino y el plano humano puede no actualizarse. El hombre debe conocer el *nómos* para adherir a él. Actuar por inercia, es decir como dormidos, carece, para Heráclito, de todo valor. El hombre no sólo debe actuar bien, sino que debe saber cómo debe actuar y luego obrar en consecuencia.

En el fragmento 114 esta relación se encuentra en la máxima inicial, esto es, en la primera parte del texto: “el hombre, si habla con inteligencia, debe seguir lo que es común a todas las cosas”. En este contexto, ‘seguir’ parecería ser equivalente a ‘actuar’ u ‘obrar’. Seguir a *tò xunón*, sería, para Heráclito, actuar conforme a él.

Sin embargo, esta lectura no parece agotar todo el sentido del texto, dado que, si esto fuera así, la acción quedaría directamente ligada al único principio, razón por la cual cabría preguntarse qué sentido tiene la introducción de una construcción de participio, cuya característica es su fuerte carga gnoseológica. Heráclito podría haber dicho simplemente “los hombres deben seguir lo que es común” y, de esta manera, referirse a la necesidad de ‘obrar conforme a’ sin meterse en el terreno gnoseológico. Pese a ello, no sólo hace uso de la construcción de participio, sino que además le da un papel fundamental. Es lícito preguntarse, entonces, ¿qué sentido puede tener esta construcción si no es el de crear un nexo entre el principio y la acción?

Según Kahn el término *nous*, empleado en la construcción en cuestión, expresa tanto la capacidad de hablar y de escuchar bien como el significado o intención de lo que es dicho. Si bien tiene un marcado valor gnoseológico, según este autor, al igual que *phronéin*, tiene un uso normativo. Desde esta perspectiva “hacer algo con *nóos* quiere decir hacerlo en un sentido razonable.”⁷⁹ Dado esto, podemos decir que, para este autor, el término *nóos* tiene una doble valencia. Además de aludir claramente al conocimiento, tiene también ciertas connotaciones éticas⁸⁰.

Esta doble valencia, ética y gnoseológica, nos permite hacer una doble lectura no sólo de la construcción en la que el término aparece, sino también del fragmento en general. Desde esta nueva lectura, hablar con entendimiento no sería solamente hablar con conocimiento, sino también con sensatez. En este contexto, el verbo principal de la oración, esto es, ‘seguir’ (*isxupíze^{sta}*) ya no se identificaría solamente con ‘actuar’, sino también con ‘conocer’. Puesto

⁷⁹ Kahn (1983: 107- 108).

⁸⁰ Fattal va más lejos que Kahn (1986:149) ya que, para él, *nous* no solo tienen un valor ético, equiparable *phronesis* y términos afines, sino que, en los fragmentos de Heráclito, es, directamente, un sinónimo de esta familia de palabras. Según él, al utilizar el infinitivo *phronéin*, en el fragmento 113 y el sustantivo *nous* en el fragmento 114, Heráclito no quiere dar a entender ideas distintas o meramente parecidas, sino una única y misma idea.

que todas las leyes se nutren de la única <ley> divina, si los hombres quieren actuar con inteligencia- entiéndase sabiamente- debe conocer y obrar según esta ley. Según esta lectura, si el hombre no conociese esta ley o no fuese capaz de conocerla tampoco podría obrar conforme a ella ni tener una conducta éticamente aceptable. La sabiduría o el entendimiento gnoseológico y éticamente responsable sería una característica imposible de ser actualizada en los seres humanos, razón por la cual éstos jamás podrían vivir según la única ley divina.

Es el hombre, en tanto agente gnoseológico y ético, el que debe hacer el nexo entre el plano humano y el divino. Sin este nexo ambos planos solo estarían unidos a través de las leyes naturales, que imponen a los hombres ciclos y reglas, de las cuales no se puede sustraer. Pero a nivel ético y social se generaría un gran abismo, imposible de llenar. En consecuencia, no podemos aceptar la interpretación de Gigon, según la cual “Heráclito nos pinta la situación del hombre que no entiende nada del curso del mundo y que, sin embargo, ajusta a él su obra, tan plenamente inconsciente como el que está dormido”⁸¹. Esta postura implica, de alguna manera, negar la tesis que el mismo autor defiende, cuando, paralelamente, afirma: “puesto que lo común tiene autoridad divina, es preciso seguirlo, lo mismo que hay que seguir a dios, según la antigua sentencia griega”⁸². Si el hombre, pese a no saberlo, se rige por lo común, no es necesario que lo busque. En todo caso, sería necesario que tomara conciencia de ello. ‘Seguir’, en tanto y en cuanto lleva implícito el sentido de perseguir, pareciera implicar la obtención de algo que aún no se posee. Por lo tanto, “si los hombres toman lo común - léase: *nómos theios*- como propiedad privada”⁸³, pero actúan según él, ya están en posesión de él. No tienen que perseguirlo, sino reconocer que esto que ellos toman por una opinión privada es en realidad un fundamento común. Por otro lado, si todos los hombres en forma individual pensarán lo mismo, en el fondo tampoco habría contraposición entre lo privado y lo común: lo común y lo privado serían, pese a ellos, la misma cosa.

La unidad del principio heracliteo

El análisis de los fragmentos en los que Heráclito habla del *lógos* nos conduce a una lectura análoga a la obtenida en el apartado anterior; esto es, a ver al hombre como un agente o nexo necesario entre el principio divino, por un lado y su discurso y acciones, por el otro. Sin embargo, si bien la mayoría de los intérpretes suelen considerar que ambos términos, es decir,

⁸¹ Gigon (1986: 225).

⁸² Gigon (1986: 229).

⁸³ Gigon (1986:229).

nómos y *lógos*, son intercambiables, no todos coinciden en que el referente de uno y otro sea el mismo. Esta incongruencia entre el plano lingüístico y el plano conceptual nos lleva a preguntar hasta qué punto estamos autorizados a hacer la transición de un término a otro e, incluso, valernos de cualquiera de ellos para la comprensión del otro. Por este motivo, dada esta disociación así como los interrogantes que ésta trae aparejados, nos vemos frente a la obligación de indagar si es lícito basar nuestro análisis de la concepción heraclitea de *nómos* ayudándonos de los fragmentos donde su autor habla del *lógos*.

En relación con esto, contrariamente a lo que opinan muchos de estos intérpretes, para nosotros, en el pensamiento de Heráclito *lógos* y *nómos* no representan dos cosas distintas, sino que son la expresión de un único principio que se hace presente bajo dos nombres diferentes. Si analizamos los fragmentos donde aparecen los términos *nómos* y *lógos* podremos ver que ambos términos son caracterizados como una especie de sustrato común (fragmentos 2 y 114). En el fragmento 1, Heráclito define al *lógos* como el principio, por el cual todas las cosas llegan a ser, es decir, lo identifica como la ley de todo lo existente. En el fragmento 114 nos da una descripción análoga de su principio, al cual en esta oportunidad llama *tò xunón*. Hasta este punto, y dado que en el fragmento 2 Heráclito describe *lógos* mediante el adjetivo *xunós*, la descripción hecha en uno y otro fragmento bien podría aludir a un único e idéntico principio. Sin embargo, en este mismo fragmento, *xunós* parecería estar asociado con el término *nómos*, término que no todos los intérpretes, entre ellos Marcovich, consideran sinónimo de *lógos*. Si bien en este fragmento Heráclito no habla de su principio adjudicándole directamente el término *nómos*, sino la expresión '*henós theiou*', la posibilidad de que mediante este término el filósofo esté sobreentendiendo el genitivo masculino de '*hén theios*', genera la sospecha de que por medio de esta expresión debemos sobreentender también un *nómos theios*. Planteado de este modo y partiendo del supuesto de que *nómos* y *lógos* no son idénticos, deberíamos reconocer que estamos frente a dos principios en lugar de uno solo, situación que entra en contradicción con la aparente postura esbozado por Heráclito en el fragmento 114, según la cual habría un único principio.

La lectura de la expresión '*henós theiou*' como genitivo neutro nos deja abierta la posibilidad de que la ley expresada de este modo sea un principio que no tiene un nombre específico, sino que recibe diferentes denominaciones. En el fragmento 114, dicha ley o principio estaría asociada eventualmente con el término *nómos*, mientras que en los fragmentos 1 y 2 estaría equiparada con el término *lógos*.

Pero para extremar el dualismo y dar verdadera respuesta al problema, supongamos que a través de esta expresión Heráclito estuviera pensando en el genitivo masculino de *héis theios* y, por ende, en *nómos theios*. Si este término estuviese expresando un principio diferente al mencionado en los fragmentos 1 y 2, deberíamos concluir que existen al menos dos principios, uno llamado *nómos* y el otro llamado *lógos*.

Sin embargo, dado que esta premisa entra en contradicción con la tesis ya anunciada del fragmento 114 debemos optar: o reconocemos que *nómos* y *lógos* no encarnan dos principios distintos o debemos desechar esta premisa, según la cual sólo habría un principio como falsa.

El fragmento 32 nos puede servir para dilucidar la situación. Allí Heráclito realiza la siguiente afirmación:

Ἐν τῷ σοφόν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζητὸς ὄνομα.
(Lo uno, la única cosa sabia, quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus).

En este fragmento, Heráclito no está hablando ni del *nómos* ni del *lógos*, sino de cierto principio identificado con la ley suprema de lo real. Dicha ley es caracterizada por su unidad, por lo que nuevamente nos encontramos con un principio que pretende ser el único fundamento de lo real. Según Kahn, la caracterización de este principio como aquello que quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus representa una ruptura con la concepción antropomórfica de la divinidad y un precedente para el Uno impersonal de Plotino. Según este autor, el principio presentado en este fragmento es la única cosa que “puede ser designada como la ley suprema”⁸⁴. En él, la aparición de *hén* nos remite rápidamente al uso de este término en los fragmentos 114 y 33. Y, si bien en todos estos fragmentos Heráclito está hablando de su principio, a diferencia de lo que sucede en los fragmentos 114 y 33, en los cuales *hén* especifica su sentido a través del término *nómos*, en el fragmento 32 lo que otorga contenido a dicho principio es el adjetivo sustantivado *tò sophón*. A través del uso de este adjetivo, sabemos que se trata de un principio inteligente, característica que también aparece esbozada en el fragmento 33 al hablar de la *boulé* del principio.

De este modo, ya no tenemos dos términos que pretenden ser el nombre del único principio de lo real, sino tres. Los tres son aparentemente usados para designar una ley que se caracteriza, paradójicamente, por su unidad, su trascendencia (no fue creado por los hombres) y por ser aquello que fundamenta todo lo real, pero que no se fundamenta en ninguna otra cosa. Evidentemente, o hay tres principios que están en un mismo nivel, o estamos frente a tres

⁸⁴ Kahn (1983: 269).

términos que designan un mismo principio. Si optamos por la primera alternativa nos enfrentamos con la siguiente contradicción: cómo pueden tres principios diferentes ser, cada uno, el único principio de lo real. A esto se podrá responder que estos tres términos, *lógos*, *nómos* y *sophós*, aluden a tres principios que podrían no estar en un mismo nivel jerárquico. En apoyo de esta tesis se podrá argumentar que, por ejemplo, *lógos* no es descrito en ninguna parte mediante el adjetivo *hets*, esto es, como el único principio. En este sentido, Pradeau llega incluso a afirmar que “el *lógos* es un proceso psíquico y cognitivo, por el cual se obtiene el conocimiento de todos los objetos, pero no se trata, en ningún caso, a la manera en la cual lo entienden los estoicos; de un agente divino o de una estructura objetiva de lo real”⁸⁵.

Sin embargo, la definición del *lógos* como aquello por lo cual todas las cosas llegan a ser, (fragmento 1) es una evidencia contundente de que dicho término no sólo designa un principio, sino que tal principio es tan importante o relevante como los supuestos principios esbozados por los términos *nómos* y *sophós*. Si bien es verdad que el *lógos* no es identificado con el adjetivo *hén*, y pese a que no se pueda establecer que es el único principio, el mismo representa la ley o una de las leyes que fundamentan la realidad. Interpretar que, a través del término *lógos*, Heráclito sólo expresa un modo de acceso a lo real es olvidar la importancia y complejidad que el término tiene para el filósofo.

En una línea argumentativa similar y pese a sostener que los fragmentos 2 y 114 están estrechamente relacionados, Marcovich sostiene que “el *lógos* es análogo a la única ley divina (léase *nómos*) pero no idéntico a ella”⁸⁶. Sin embargo, en lugar de dar una explicación que fundamente su postura, concluye su análisis diciendo que “el objetivo de todo el mecanismo aplicado por Heráclito en 23 (114 +2) era imponer la nueva doctrina sobre el *lógos*”⁸⁷, término al cual en otro artículo él mismo define como *ley*, *regla* (principio metafísico o lógico) y *proporción*⁸⁸.

Lo que no podemos entender de esta argumentación es cómo se puede sostener que *nómos* y *lógos* no son idénticos y, pese a ello, concluir que los fragmentos 2 y 114 sirven para defender la teoría del *lógos*, esto es, la teoría sobre la ley que rige el devenir, cuando se afirmó expresamente que ambos sólo son semejantes. En el fragmento 2 claramente se habla del *lógos*, pero en el fragmento 114 dicho término no es utilizado. Si bien aparece el participio de *légein*, esto es, un término de la misma familia, la construcción en la que dicho participio aparece se refiere

⁸⁵ Pradeau (2002: 68).

⁸⁶ Marcovich (1967: 95).

⁸⁷ Marcovich (1967: 97).

⁸⁸ Marcovich (1982: 174-176).

expresamente al hombre y no al principio heracliteo. En este fragmento, dicho principio es identificado con el adjetivo *xunón* y el genitivo *henós thelou*, razón por la cual, si *nómos* y *lógos* son parecidos pero no idénticos, no se podría deducir a partir del primero la existencia del segundo. Debería haber alguna premisa que previamente conectase ambos principios, la cual, al menos, tal como nos han llegado los fragmentos, no existe.

A esta nueva afirmación se le podría acotar que, en el fragmento 2, el *lógos* recibe al adjetivo *xunós*, razón por la cual la utilización de este adjetivo, en el fragmento 114, garantiza la presencia del *lógos* y, por ende, la posibilidad de concluir su existencia como la única ley divina. A lo cual deberíamos responder que, ya sea que tomemos sólo el fragmento 114 o que consideremos los dos fragmentos (el 2 y el 114) para que este argumento, que escapa al planteo de Marcovich, sea concluyente, se debe identificar *to xunón* con el genitivo *henós thelou*, pues la necesidad de seguir lo que es común, en el fragmento 114, se desprende de la identificación de *henós thelou* con la ley que nutre todas las leyes. Pero, a su vez, para que el razonamiento sea verdaderamente concluyente, se debe presuponer que *tò xunón* y *henós thelou* son expresiones de un mismo principio, pues, de lo contrario, sería imposible deducir la necesidad de seguir el primero (*tò xunón*) de la descripción del segundo (el *henós thelou* como ley de todas las leyes). El discurso estaría atravesado por un defasaje que lo haría lógicamente inconsistente. Por tal motivo, si *henós thelou* fuese un genitivo masculino, lo más probable es que, en razón de su proximidad, se estuviera refiriendo a *nómos* y no al *lógos*. En este caso, no sólo el *lógos* sería la única ley divina sino también *nómos*.

Decir que *henós thelou* es un genitivo neutro no resuelve el problema en nada, ya que, aun en ese caso, ¿por qué deberíamos sustituirlo por *lógos* antes que *nómos*? Al unir los dos fragmentos, al punto de declarar que ambos constituyen una misma cita, Marcovich, muy a pesar suyo, asocia *nómos* y *lógos* con un mismo principio. Dado que no presenta otra evidencia, sólo por esta asociación puede vincular la teoría del *nómos* con la del *lógos*.

Si *nómos* y *lógos* son dos principios análogos, pero diferentes, por transitividad los términos *nómos* y *lógos* también lo son. Por este motivo, no deberían usarse como si fuesen intercambiables. Esto último no sólo denota una relación de semejanza, sino de equivalencia. No se puede unir dos fragmentos, en los cuales se utilizan dos términos que expresan supuestamente dos leyes análogas, pero distintas y, no obstante, concluir que la intención del autor era la de demostrar la existencia de uno de ellos como la ley de lo real. Esto implica cometer dos errores: 1) admitir, en un nivel metafísico, que *nómos* y *lógos* son dos principios diferentes, pero, en un nivel lingüístico, tratarlos como equivalentes, trasladando luego dicha relación de equivalencia

nuevamente al plano metafísico; 2) deducir de un principio (*nómos*) otro principio (*lógos*) cuyo rango queda difuso.

Para que su argumentación sea sustentable, Marcovich debería haber explicado cómo Heráclito pudo pasar del *lógos* al *nómos* y del *nómos* al *lógos*, sosteniendo que ambos términos designan principios diferentes, y pese a ello concluir, mediante ambos, su teoría sobre el *lógos*, cuando en realidad estos dos términos nunca aparecen juntos y, por ende, tampoco se superponen.

Cordero, por su parte, define *nómos* como un aspecto del *lógos*, razón por la cual, si bien es verdad que remite ambos términos a un mismo principio, también es verdad que su definición de *nómos* relega a este término a un segundo plano. Según él, “en tanto legislador del acontecimiento cósmico, el *nómos* divino se identifica con el *lógos*, o mejor aún es el aspecto del *lógos* que tiene por función la regulación del devenir de la realidad”⁸⁹. Sin embargo, pese a que Cordero las equipara, está claro que identificarse con algo y ser un aspecto de ese algo no son relaciones idénticas. Mientras que la identificación presupone una relación de equivalencia, a partir de la cual los términos intervinientes son intercambiables, la relación ‘ser un aspecto de’ implica que uno de los términos, en este caso *nómos*, se identifica con el otro, *lógos*, sin abarcarlo plenamente. Por este motivo o se debe considerar que ambos, *lógos* y *nómos*, son idénticos o se debe pensar que uno es un aspecto del otro. Pero desde ningún punto de vista se puede considerar ambas situaciones simultáneamente. Al tratar al *nómos* como un aspecto del *lógos*, pero usarlos como intercambiables, sin dar una explicación previa, Cordero parecería confundir ambas relaciones.

Particularmente, creemos que Cordero tiene razón al definir *nómos* como un aspecto de la única ley divina. Sin embargo no estamos de acuerdo con la identificación de esta ley con *lógos*. Desde nuestro punto de vista, ambos términos denotan dos aspectos de un único principio cuya característica principal es no poder identificarse con nada en particular.

Partiendo de esta base, esto es, que tanto *nómos* como *lógos* representan un mismo principio, podemos decir que ambos presuponen una relación análoga entre dicho principio y el hombre, razón por la cual el análisis de los fragmentos donde Heráclito se ocupa del *lógos* nos puede servir para complementar nuestra investigación sobre la concepción heraclitea del *nómos*.

⁸⁹ Cordero (1977: 18).

Lógos: un cruce entre conocimiento y acción

Lógos es uno de los conceptos más estudiados y problematizados de Heráclito. Los fragmentos más representativos para abordar la definición heraclitea de este concepto son los fragmentos 1 y 2. Ambos son citados por Sexto Empírico prácticamente uno a continuación del otro, mediando entre ellos una breve explicación del Escéptico. El pasaje completo (fragmento 1, interpretación de Sexto y fragmento 2) es:

λόγου τοῦδε ἔοντος <αἰεὶ> ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι, καὶ πρόσθεν ἢ ἀκούσαι, καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον. γιγνομένων γὰρ <πάντων> κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροι εἰκόσσι πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων ὁκίω ἐγὼ διηγεῦμαι, κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει. τοῖς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λαιθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὁκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλαιθάονται” διὰ τούτων γὰρ ῥητῶς παραστήσαν ὅτι κατὰ μετοχὴν τοῦ θείου λόγου πάντα πράττομέν τε καὶ νοοῦμεν, ὀλίγα προσδιελθὼν ἐπιφέρει “διο δεῖ ἔπεσθαι τῷ <ξυνῶ τουτέστι τῷ> κοινῷ· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός. τοῦ λόγου δε ἔοντος ξυνού, ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἴδιαν ἔχοντες φρόνεσιν”· ἢ δ’ ἔστιν οὐκ ἄλλο τι ἀλλ’ ἐξήγησιν τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντος διοικήσεως. διὸ καθ’ ὃ τι ἂν αὐτοῦ τῆς μηνῆς κοιωνήσωμεν, ἀληθεύομεν, ἃ δε ἂν ἰδιάσωμεν, ψευδόμεθα.

(Aunque este *lógos* existe <desde siempre> los hombres son incapaces de comprenderlo, antes de haberlo escuchado como después de haberlo escuchado. Pues, aunque <todas las cosas> llegan a ser a través de este, cada vez que experimentan palabras y acciones como las que yo expongo, separando cada cosa según su naturaleza y dando a conocer cómo son, <estos> parecen a los que carecen de experiencia. Pero en cuanto a los otros, pasa inadvertido cuanto hacen despiertos como cuanto hacen dormidos”.

Tras haber establecido perspicazmente con estas palabras que hacemos y entendemos todas las cosas según la participación del *lógos* divino aporta: “por lo que es necesario seguir lo general, es decir, lo común. Pues lo general es común. Pero aunque el *lógos* es común, la mayoría vive como si tuviera una inteligencia privada”. Esta <explicación> no es otra cosa, sino la explicación de la manera del gobierno de todas las cosas. Puesto que, si participamos de él a través de la memoria, decimos la verdad, pero si permanecemos indiferentes, nos engañamos.⁹⁰)

Todos los conceptos que aparecen en este fragmento, incluido el comentario de Sexto Empírico, están conectados y atravesados por el término *lógos*. Si tenemos en cuenta la totalidad del pasaje, podremos ver que nos permite reconstruir una compleja concepción del *lógos*, mediante la cual se puede prefigurar la relación entre dicho principio y los hombres.

En él, el uso del término *lógos* es tan complejo como lo fue, es su momento y en relación con otros fragmentos, el término *nómos*. Este término, es decir, *lógos* tiene significados tales como *palabra, discurso, fama, fábula*, pero también *fundamento, principio o razón*. Esto nos ubica frente a un término sumamente ambiguo. En relación con esta ambigüedad, la obra de Heráclito no constituye una excepción a la regla, sino más bien una confirmación. En ella el término *lógos* aparece en los fragmentos 1, 2, 31, 39, 45, 50, 72, 87, 108 y 115. Según Cordero, de estos diez fragmentos, “sólo en cuatro (fr 1, 2, 50 y 30) se puede afirmar inequívocamente que Heráclito se refiere a su propia explicación de lo real, mientras que en los demás casos se trata de usos corrientes del término. En los fragmentos 87 y 108 significa discurso o razonamiento (incluso

⁹⁰ Sexto Empírico, *Contra los matemáticos*, L. VII 132-133.

palabra), en los fragmentos 31, 45 y 115 alude a la medida o razón (en sentido matemático) y finalmente en el fragmento 39 significa fama, renombre⁹¹.

En *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, Mondolfo comenta muy escuetamente una investigación de Berge cuyos resultados pueden ayudarnos en nuestra investigación. Según Mondolfo, el objetivo central del trabajo de Berge no sólo habría sido indagar el uso heraclítico de *lógos*, comparándolo con la utilización de este término durante los siglos VI y V a. C., esto es, durante el período en el que el filósofo desarrolló su pensamiento, sino también contraponiéndolo al uso y significado de término *épos*. Según Berge, antes de Heráclito el uso de *épos* era más frecuente que el de *lógos*. Si bien ambos designaban a la palabra, en dicho período *épos* era considerado un término más elevado, razón por la cual, según Berge, el uso heraclítico del término *lógos* en lugar de *épos* estaría en conexión con la polémica que el filósofo habría mantenido en contra de la épica. Al usar el término *lógos* Heráclito no estaría haciendo más que invertir “la relación de valor entre estos dos términos, elevando a *lógos* a la dignidad de palabra genuina enunciativa de un contenido inteligente y rebajando a *épos* al significado del lenguaje inexperto del vulgo⁹²”.

Sin embargo, basta comenzar a leer el fragmento 1 para darse cuenta de que esta interpretación se enfrenta con serias dificultades. En este fragmento Heráclito hace uso de ambos términos: en la primera parte utiliza el término *lógos* para mencionar simultáneamente el principio-fundamento y su propio discurso. En la segunda parte utiliza el término *épos* para referirse a sus palabras, que son definidas como una exposición minuciosa y, por ende, como el resultado de una investigación exhaustiva de aquel principio que quiere volver accesible a todos los hombres. El resultado que nos arroja el análisis de ambos términos, lejos de demostrar la existencia de una inversión de valores por la cual *lógos* pasó a designar la palabra genuina y *épos* fue rebajado al discurso del vulgo, muestra que ambos términos tienen el mismo *status*. Ambos son la expresión de un mismo contenido cuya verdad traspasa y trasciende el discurso particular. La diferencia que podemos identificar entre ambos términos no radica en su valor intrínseco o agregado, esto es, en el valor que dichos términos hayan adquirido cultural o socialmente, sino en su valor semántico, cuyo uso le permite a Heráclito realizar distintos juegos y cruces en el interior del discurso.

En la primera parte del fragmento nos encontramos con la contraposición entre un principio eterno y los hombres que, aun habiéndolo escuchado, son incapaces de comprenderlo. En la

⁹¹ Cordero (1977: 19 nota 16).

⁹² Mondolfo (1998: 156).

segunda parte se nos dice que este principio es el fundamento u origen de todas las cosas, razón por la cual se nos insinúa que, al no comprenderlo, los hombres son incapaces de comprender el principio que rige su propia existencia.

En la primera parte, el uso del término *lógos* le permite a Heráclito condensar en un solo término el principio-fundamento y su discurso, identificándolos. A través de esta identificación, Heráclito une el plano lingüístico con el ontológico, de modo tal que la verdad del primero queda garantizada por la verdad del segundo.

Por otra parte, la oposición entre *lógos* y *axúnetoi* pone en evidencia la ruptura entre estos dos planos y el plano gnoseológico. El *lógos* (principio de lo real: plano ontológico) no es comprendido por la mayoría de los mortales (plano gnoseológico) ni antes ni después de haber escuchado hablar acerca de él (plano discursivo).

En la segunda parte, este entrecruzamiento de planos toma un vuelo diferente. En ella, la contraposición ya no es entre *lógos* y *axúnetoi*, sino entre *lógos/ épos* versus *ánthropoi*, por un lado, y *apetrosin eolkasi peirómenoi* versus *diegeumai*, por el otro. En este nuevo juego de contraposiciones el término *lógos* ya no condensa el principio-fundamento y el discurso de Heráclito, sino que ambos, principio y discurso, están diferenciados por el uso de términos independientes, *lógos* y *épos* respectivamente.

En esta parte el objetivo de Heráclito es contraponer el “conocimiento” y discurso de algunos hombres, sean éstos su auditorio o discípulos suyos, a su propio conocimiento y discurso, a través del cual pretende transmitir la verdad por él alcanzada. Sin embargo, tal juego de contraposiciones no sería tan claro si hubiese utilizado el mismo término para expresar el principio y su discurso, pues esto no permitiría distinguir al primero del segundo y, por lo tanto, tampoco explicitar esta doble relación entre el principio y los hombres versus el principio y Heráclito. La utilización de dos términos diferentes para ‘objetos’ distintos obedece a la necesidad intrínseca de diferenciarlos, de modo tal que el primero, llamado *lógos*, no pase como una mera enunciación del hablante, sino como un principio absolutamente verdadero que existe desde siempre y por siempre. De este modo, se enfatiza el valor objetivo del principio como también de la actividad didáctica del maestro. El rol de este último no es transmitir su verdad, sino la verdad por antonomasia, frente a la cual los hombres no muestran el mínimo grado de comprensión.

A diferencia de la primera parte, en la cual la verdad del discurso estaba garantizada por la yuxtaposición entre el ámbito ontológico y el lingüístico, originada por el uso ambiguo del término *lógos*, en esta parte del fragmento la objetividad de la enseñanza es sugerida mediante su

distinción. Paralelamente, mientras que en la primera parte Heráclito enfatiza la contraposición entre verdad e ignorancia, quedando desdibujado su rol profético y didáctico, aquí subraya este último aspecto, implícito en las palabras precedentes. En esta segunda parte, Heráclito alterna el desconocimiento de los hombres del principio divino y la falta de comprensión del discurso del filósofo que, pese a esforzarse, no logra que sus palabras persuadan a sus oyentes.

En este contexto la aparición de *épos*, lejos de implicar una desvalorización del término, parece restituirlo a su valor originario. A través del uso de este término, de *érgon* y del verbo *diegeumai*, Heráclito hace patente su función didáctica, erigiéndose como el transmisor de una verdad que sólo él conoce, pero que debería ser conocida por todos los hombres.

Dado este análisis, y partiendo de la premisa según la cual los términos *lógos* y *épos* tienen el mismo *status*, podemos volver a plantear el interrogante de Berge: ¿por qué Heráclito utiliza el término *lógos* y no otro término, como por ejemplo *épos*?

Antes de hacer frente a esta pregunta no debemos olvidar que el pensamiento de Heráclito sólo nos ha llegado de forma fragmentaria y por fuentes indirectas, cuya intención no era hacer una historia de la filosofía, sino citar fuentes para apoyar o refutar una teoría determinada. Dado esto, sólo podemos afirmar que el uso de *épos* no es frecuente en los fragmentos que nos han llegado. De allí a decir que Heráclito no utiliza dicho término porque, al entrar en polémica con la épica, realiza un inversión del valor respecto de cada uno de estos términos, esto es, de *lógos* y *épos*, es un paso que no estamos autorizados a dar. El motivo por el cual Heráclito utiliza un término más que otro queda, en última instancia, en el ámbito de la conjetura. Incluso al hacer esta conjetura deberíamos tener en claro que la misma sólo puede estar limitada al pequeño repertorio de fragmentos que tenemos.

Sin embargo, Heráclito parece hacer un uso muy consciente de los términos que emplea, por lo que aun sabiendo que estamos en el terreno de lo hipotético, y hecha la advertencia, no deja de ser importarte e interesante aventurarnos en el desafío que la pregunta de Berge nos plantea. Ahora bien, como hemos desechado la respuesta de Berge, intentaremos dar una nueva sin perder de vista que la misma solo se tratará de una hipótesis.

Lo primero que debemos subrayar es que, si bien tanto *lógos* como *épos* tienen el valor de palabra o discurso, sabemos, sin embargo, que no son términos equivalentes. El término *lógos*, a diferencia de *épos*, implica un proceso interno de elaboración, cuyo resultado es la palabra propiamente dicha. Según Fattal⁹³, el término *lógos* se caracteriza por ser, desde la época de

⁹³ Fattal (1986: 470- 471).

Homero, un término equívoco: el mismo expresa simultáneamente el reunir y el decir, esto es, el valor distributivo-racional y la expresión discursiva. Ambos aspectos se caracterizan por ser las dos caras de una misma moneda. Tanto este aspecto interno (valor distributivo y racional) como este otro aspecto externo (valor discursivo) constituyen dos momentos indisolubles de un mismo proceso del cual el término *lógos* es sólo su expresión.

El término *épos* está más circunscrito al ámbito lingüístico. Diccionarios como el Liddel - Scott y el Bailly lo definen como palabra humana o divina, mito, dicho, proverbio u oráculo. Según Chantraine, *épos* fue utilizado en el período homérico junto con el término *mitos*. El primero para designar la palabra y el segundo para aludir al contenido de las palabras. Sin embargo, según este autor, esta situación cambió en el dialecto jónico-ático en el cual *épos* pasó a utilizarse en contraposición a *ergon* o para referirse a la palabra considerada en sí misma. Si analizamos cada uno de estos significados, podremos darnos cuenta de que todos ellos aluden a la expresión u manifestación oral o escrita del discurso, pero no a su proceso de gestación, como sucede en el caso del término *lógos*. Esto nos lleva a pensar que ambos términos, *lógos* y *épos*, implican dos procesos distintos de adquisición de la verdad, cuyos exponentes son, teniendo en cuenta la discusión de Berge, Heráclito y los poetas épicos respectivamente.

Para los poetas épicos la validez de su palabra radicaba en que no era una mera invención de su imaginación, sino el producto de una inspiración divina. Ellos no se consideraban hacedores de sus discursos, sino portavoces de los dioses. Para ellos, la legitimidad de su discurso estaba garantizada por el hecho de que éste no tenía como origen un ser mortal, sino los dioses mismos. Esta característica de ser 'portavoces', 'receptores' y divulgadores de los discursos divinos les otorgaba un rango social, cultural y religioso que los distinguía del resto de los hombres. Ellos y sólo ellos eran los poseedores de la verdad y su misión era hacerla comprensible para el resto de los hombres. Según Vernant, "divulgando lo que se oculta en las profundidades del tiempo, el poeta suministra en la forma misma del himno, del sortilegio, del oráculo, la revelación de una verdad esencial que tiene el doble carácter de un misterio religioso y de una doctrina de sabiduría"⁹⁴.

En el caso de Heráclito también nos encontramos frente a un personaje que pretende ser portador de un discurso cuya característica principal es ser la expresión del principio que rige y gobierna todas las cosas. Él, al igual que los poetas épicos, se presenta como el portavoz de una

⁹⁴ Vernant (1973: 348).

verdad que lo trasciende. Su discurso no emerge de las profundidades de su imaginación, sino que es la exposición de la ley que atraviesa todas las cosas.

Pero, si bien tanto los poetas épicos como Heráclito se presentaban como aquellos hombres que podían ver lo que para el resto de los mortales era inaccesible, en el caso de los primeros su discurso tenía el valor de una palabra revelada. No implicaba una investigación previa, sino un estado de apertura para escuchar y entender lo que los dioses les comunicaban. En relación con la obtención de la verdad eran agentes pasivos: su misión era recibir y transmitir esa verdad que les había sido comunicada.

Por el contrario, para Heráclito la obtención de la verdad está necesariamente precedida por un proceso de búsqueda que implica una actividad del sujeto. El discurso surge como el producto de una investigación que comienza en y por la indagación de sí mismo. Según él, si el hombre quiere encontrar la verdad, debe hacerse el firme propósito de buscarla a través de una meticulosa y larga investigación. Por este motivo, para Heráclito, a diferencia de los poetas épicos, todos los hombres que realicen este esfuerzo por comprender la estructura de lo real pueden llegar a ser poseedores de este saber. Su posesión privilegiada no se debe a que sólo él haya podido develar el misterio de las cosas sino al desinterés de la mayoría de los hombres por descubrir esta verdad.

Con esto, no es nuestra intención ni creemos estar en condiciones de poder argumentar por qué los poetas épicos usaron el término *épos* antes que cualquier otro término y en qué medida se puede comparar este uso con el uso heracliteo de *lógos*, pero en base a lo dicho podemos establecer los motivos por los cuales Heráclito adopta el término *lógos* y no otro. La primera y más evidente de estas razones es que el uso de este último término le permite al filósofo condensar en un solo término el discurso y su contenido, esto es, la verdad, encarnada en el principio-fundamento, y la enunciación de dicha verdad. La segunda de estas razones es que, a través de este término, Heráclito puede enfatizar que éste, su discurso, es la expresión de su investigación sobre la verdad de las cosas y no una mera opinión acerca de la realidad.

A través de la ambigüedad y complejidad del término *lógos*, Heráclito puede interrelacionar el ámbito ontológico (*lógos* como *arché*), con el ámbito gnoseológico. Paralelamente, la unión de estos dos ámbitos le permite prefigurar la relación entre el principio y los hombres, dividiéndolos entre quienes participan y viven de acuerdo con el principio divino y quienes lo ignoran. Dicha relación puede sintetizarse en el siguiente cuadro:

Participan/ saben	No participan/ no saben	
[1] διηγεῖμαι (exponer minuciosamente)	[1] ἀξύνετοι (incapaz)	
	ἄνθρωποι (hombres)	ἄλλοι (los otros <hombres>)
[2] νοοῦμεν-παράττομεν κατὰ μετοχὴν λόγου θείου (λόγος: ξυνός: -κοινός) (conocemos-actuamos según la participación del λόγος divino- λόγος :lo general: común-)	ἀπείροι-εοίκασι πειρώμενοι (se parecen a los que carecen de experiencia)	ποιούσιν, ὄκωσπερ ὄκοσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται (pasa inadvertido cuanto hacen despiertos como cuanto hacen dormidos)
[3] κοινωνήσωμεν (participamos) ↓ ἀληθεύομεν (decimos la verdad)	[2] ζώουσιν ὡς ἴδιαν ἔχοντες φρόνησιν (viven como si tuvieran una inteligencia privada)	[3] ἰδιάσωμεν (somos indiferentes/ no participamos) ↓ ψευδόμεθα (nos engañamos)

Un análisis minucioso del primer fragmento nos permite observar que lo que en principio es una simple división dicotómica entre dos polos contrapuestos se convierte en una relación más compleja. En vista de este análisis podemos considerar el presente fragmento como si tuviera tres partes⁹⁵. En la primera parte, el fragmento presenta una distinción entre quienes comprenden al *lógos* y, por ende, pueden ser su portavoz, y quienes no lo entienden ni antes ni después de haberlo escuchado. En la segunda y tercera parte, si bien, esta distinción se mantiene, podemos observar que Heráclito realiza una especificación o clasificación encubierta entre quienes participan en esta última categoría de hombres. Una evidencia de esta distinción está representada por el uso del término *állous*. El hecho de que en la tercera parte Heráclito haga referencia a los hombres mediante la expresión *állous anthrôpous* constituye un claro indicio de que estos hombres no pueden ser los mismos acerca de los cuales se venía hablando en la segunda parte. El uso de este pronombre nos hace pensar que Heráclito no sólo distingue a aquellos que comprenden el *lógos* del resto de los hombres, sino que también traza una

⁹⁵ Distribuido el fragmento de esta manera, cada una de las partes sería: primera parte: desde “λόγους τοῦδε ἐόντος” hasta “ἀκούσαι, καὶ ἀκούσαντες τό πρῶτον”: la segunda parte desde “ γιγνομένων γὰρ <πάντων> κατὰ τὸν λόγον” hasta “ἐγὼ διηγεῖμαι, κατὰ φύσιν διαίρων ἕκαστον καὶ φράζων ὄκως ἔχει” y, finalmente, la tercera parte: “τοὺς δε ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὄκοσα ἐγερθέντες ποιούσιν, ὄκωσπερ ὄκοσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται”

diferencia entre estos últimos. En este caso, el adjetivo *axúnetoi*, usado en la primera parte, sería una categoría genérica en la cual se podría distinguir dos grupos.

En el primero de estos grupos, mencionado en la segunda parte del fragmento, los *axúnetoi* son identificados con los hombres que, pese a haber escuchado y visto palabras y acciones como las que Heráclito expone, se parecen a los hombres que carecen de toda experiencia en relación con los asuntos más relevantes. En el segundo grupo, descrito en la tercera y última parte, los *axúnetoi* son equiparados a los hombres que actúan estando despiertos de la misma manera que actúan cuando están dormidos: es decir sin tener ninguna conciencia de lo que hacen o dicen. Si bien en ambas categorías los hombres tienen en común la no comprensión del *lógos*, los primeros a diferencia de los segundos parecen haber tenido cierto acercamiento, aunque sin éxito, a discursos que versan sobre el fundamento o principio defendido por Heráclito.

La mayoría de los intérpretes lee este fragmento como si presupusiera la relación maestro-discípulo. Desde esta perspectiva, los hombres de los cuales Heráclito está hablando serían el auditorio que pese a estar escuchando su discurso no lo comprende, esto es, los iniciados en su pensamiento que, aunque escuchan la palabra del maestro, no llegan a entender nada de lo que éste les dice.

A esta interpretación podemos agregar que con tal denominación Heráclito podría estar haciendo referencia a los filósofos y pensadores de su época, los cuales, pese a que han trabajado y pensado sobre los mismos problemas, a los ojos del filósofo no han podido alcanzar ningún pensamiento verdadero.⁹⁶

La segunda categoría de hombres, aquellos que actúan cuando están despiertos del mismo modo que cuando están dormidos, parecen ser los que son completamente indiferentes no sólo al principio-fundamento, sino también a cualquier especulación sobre él. Su desconocimiento es causado por su completa indiferencia a las leyes o principios que rigen su existencia.

Hecha esta distinción, la pregunta que nos surge es por qué aquellos hombres que han intentado llevar a cabo la misma indagación que Heráclito y que incluso se han acercado a él para escuchar sus enseñanzas siguen siendo, para el maestro, merecedores del adjetivo *axúnetoi*, del mismo modo que aquellos hombres que son completamente indiferentes.

Una pista para responder esta pregunta puede llegar a estar en el juego de palabras del cual Heráclito se vale para caracterizar a esta clase de hombres. En esta parte del fragmento Heráclito

⁹⁶ Para defender esta tesis podemos remitir a los numerosos fragmentos donde aparecen críticas explícitas a muchos de los poetas y filósofos de su época, tales como Homero (fragmentos 42, 56), Hesíodo (fragmentos 57, 106), Jenófanes y Pitágoras (fragmento 40).

usa el verbo *peiráo* y un adjetivo que, pese a ser de la misma familia que el verbo, es su negación, *apeiraos*. Ambos, tanto el adjetivo como el verboide, están unidos por el verbo *eoikasín* cuyo significado es 'parecer'. Este verbo, lejos de generar la sensación de que se está describiendo un estado de cosas, parecería expresar una valoración acerca de cómo es la situación descrita. Según Heráclito estos hombres se asemejan a los que carecen de experiencia porque sus palabras y acciones son una muestra de su completa incomprensión. Al actuar y al obrar se comportan como aquellos hombres que carecen completamente de instrucción.

El verbo clave en nuestra interpretación es *peiráo*. *Peiráo* es un verbo que hace alusión al campo de la experiencia. El mismo significa tener experiencia o reconocer por experiencia. A través de su uso Heráclito describe la relación que los hombres tienen con su enseñanza como una relación basada en la mera frecuentación. Estos hombres, si bien escuchan las palabras del filósofo, son un auditorio pasivo: no reflexionan ni analizan el contenido del discurso. Por este motivo, cuando lo tienen que poner en práctica, se asemejan a los hombres que jamás lo han escuchado.

En el fragmento 34 podemos encontrar un abordaje muy parecido al hallado en el fragmento 1. En ambos fragmentos se caracteriza a los hombres mediante el uso del mismo adjetivo: *axúnetoi*, pero a diferencia del fragmento 1, en el cual por medio de este término se aludía tanto a los hombres que habían escuchado sus enseñanzas como a aquellos que nunca lo habían hecho, en este fragmento Heráclito alude sólo a los primeros.

Por otra parte, podemos observar que en ambos fragmentos se repite la misma estructura sintáctica: el uso del verbo *eíko*, un predicativo subjetivo (en ambos casos una construcción de participio) y un dativo sociativo mediante el cual se establece una comparación entre individuos que pese a estar en situaciones opuestas se asemejan en cuanto a su actitud.

<p>Frag 34</p> <p>ἀξύνετοι ἀκούσαντες κροφίσιμ ἑοίκασι</p> <p>pred. Subj d/ soc n.v</p>	<p>Frag 1</p> <p>ἀπείροισιν ἑοίκασιν πειρώμενοι (...)</p> <p>d/ soc n.v pred subj</p>
---	---

Sin embargo, la similitud de ambos fragmentos no se debe únicamente a que los dos tienen una estructura sintáctica casi idéntica, sino a la descripción que, en cada uno de ellos, Heráclito realiza de los hombres. Ambos resaltan que los hombres, o al menos una parte de ellos, han tenido cierto acercamiento al *lógos*, pero, a su vez, enfatizan que esta aproximación sólo ha permanecido en el orden de lo sensible. Estos hombres conocen al *lógos* sólo porque lo han escuchado, pero no porque lo hayan comprendido. Su saber se reduce al mero hecho de estar

enterados de la existencia de un discurso que pretende ser la exposición del principio que rige lo real. Por este motivo, en ambos fragmentos se deduce que la ignorancia de estos hombres no radica en el completo desconocimiento del discurso heracliteo, sino de la incompreensión de aquello que están escuchando. Lo que parece estar en el trasfondo de la crítica heraclitea, tanto en el fragmento 1 como en el fragmento 34, no es sólo la actitud de los hombres con respecto al *lógos*, sino también el modo por el cual éstos acceden a él.

En los fragmentos 107 y 19 Heráclito realiza una crítica similar. En el fragmento 107 nos dice que “malos testigos son los ojos y los oídos de los que tienen alma bárbara”⁹⁷, mientras que en el fragmento 19, haciendo una clara alusión a los hombres del fragmento 1 y 34, comenta que los hombres “no saben escuchar ni hablar”⁹⁸.

Frente al análisis de estos fragmentos debemos tener especial cuidado en no creer que mediante ellos Heráclito esté haciendo una simple crítica a los sentidos como fuente inválida de conocimiento. En ninguno de los fragmentos, ya sea los que analizamos con anterioridad, ya sea estos últimos, Heráclito realiza alguna crítica de esta índole, aunque esto tampoco quiere decir que acepte la experiencia sin ninguna restricción.

Si reunimos todos los verbos de los cuales Heráclito se vale para mencionar el ámbito gnoseológico, podremos distinguir dos grupos: un primer grupo que incluye verbos que hacen referencia lisa y llanamente a la experiencia y un segundo grupo formado por verbos que aluden a la experiencia, pero que no se agotan en ella. Dentro del primer grupo podemos mencionar a *peiráo*, los verbos que indican percepción como *akoúo* y, aunque no tenga en sí mismo un valor gnoseológico, pero parece tener un sentido muy cercano a *peiráo*, el verbo *egkupéo*. En el segundo grupo podemos mencionar verbos como *noéo*, *phronéo* y *gignósko*. La diferencia entre ambos grupos de verbos radica en que, mientras el primero sólo implica una relación de frecuentación, el segundo presupone además una reflexión o meditación.

La clave para ver cómo opera esta diferencia en el pensamiento de Heráclito es el punto de inflexión entre experiencia y pensamiento. Para él, si bien la experiencia es el punto de partida del conocimiento, la misma no es suficiente para producir verdadero conocimiento. Desde la óptica de Heráclito, para que haya verdadera comprensión y no mera creencia, la experiencia debe ir acompañada de un acto de reflexión. Como dice Kirk, “la percepción de las cosas y de

⁹⁷ κακοί μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὠτα βαρβαροῦς ψυχᾶς ἔχόντων.

⁹⁸ ἀκούσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν.

los eventos es el prelude esencial del descubrimiento del *lógos*⁹⁹; sin embargo, el conocimiento no puede ni debe agotarse en ella.

Los hombres a los cuales Heráclito critica en los fragmentos 1, 34, 107 y 19, si bien han tenido cierta experiencia del *lógos*, no han sido capaces de reflexionar y, por ende, de tener una verdadera comprensión del principio. Por este motivo, teniendo experiencia se parecen a los que no la poseen; habiendo escuchado, se parecen a los sordos, a los cuales, debido a su sordera, es indiferente que se les hable o no se les hable. A través de la mención de su inexperiencia y sordera, no se alude a otra cosa, sino a su incapacidad de comprender. Esta incapacidad no radica en que conozcan por experiencia y percepción, sino en que, permaneciendo en esta fase, sólo tienen falsas opiniones pero no verdadero conocimiento. Por esta razón, en el fragmento 107 Heráclito no critica los sentidos como fuente ilegítima de conocimiento, sino los oídos y ojos de los que tienen alma bárbara, esto es, los sentidos de aquellos que, pese a tener experiencia, parecen inexpertos, y de aquellos que, pese haber escuchado, son iguales a los sordos, pues, como se nos dice en el fragmento 19, no saben ni escuchar ni hablar.

En el fragmento 1 y en contraposición a ἀπείροσιν εἰκόσιν πειρόμενοι Heráclito utiliza el verbo *diegeumai*. Según Kirk¹⁰⁰, este verbo no designa una mera exposición, sino una indagación y conocimiento minucioso, cuyo resultado es un discurso tan profundo como el proceso de búsqueda del cual es resultado. En dicho verbo Heráclito condensaría dos planos: el lingüístico y el gnoseológico: si Heráclito puede hacer una exposición minuciosa sobre la naturaleza del *lógos*, es porque previamente ha alcanzado un conocimiento exhaustivo de dicho principio. El discurso deviene, una vez más, resultado y reflejo de la actividad de investigación y de búsqueda. A través del uso de este verbo, Heráclito se erige a sí mismo como el único hombre que sabe escuchar y hablar, ya que es el único capaz de producir un discurso que reproduce una adecuada comprensión de la realidad.

Según Pradeau¹⁰¹, Heráclito no sólo se diferenciaba del resto de los hombres a causa de poseer un saber que éstos no tenían, sino porque él, a diferencia de esos hombres, poseía una actitud metódica gracias a la cual le era posible acceder a lo verdadero. Según este autor, en esta parte del fragmento, Heráclito se estaría poniendo como ejemplo para demostrar que es posible lograr un conocimiento de lo que las cosas son y que tal conocimiento está, como lo reafirmará en el fragmento 115, al alcance de todo aquel que realice el esfuerzo de alcanzarlo.

⁹⁹ Kirk (1954: 61).

¹⁰⁰ Kirk (1954: 45-46).

¹⁰¹ Pradeau (2002: 266).

Hasta este punto la relación entre el principio y los hombres parece mantenerse en el ámbito ontológico y gnoseológico: el *lógos* es fundamento de todas las cosas, pero los hombres, con excepción de Heráclito, son incapaces de conocerlo. Sin embargo, en el comentario de Sexto Empírico y en el fragmento 2 la contraposición se vuelve más compleja. Allí la primera relación que encontramos es entre la participación en el *lógos* divino y el binomio conocer (*noein*)- actuar (*prássein*). Esta relación se fundamenta en el siguiente razonamiento:

[1] El *lógos* es común.

[2] Ser común significa ser principio y fundamento de todas las cosas, las naturales y las humanas.

[3] Conocer y actuar entran en el ámbito de los asuntos humanos y, por ende, dependen del *lógos*.

[4] en consecuencia, el conocer y el actuar deben fundarse también en el *lógos*.

En esta parte del pasaje, Sexto Empírico resignifica el concepto de participación, conectando a través de él el principio heracliteo con el conocimiento y la acción. El uso del circunstancial *katà metoxén lógou thelou* nos sugiere que, según Sexto Empírico, Heráclito no sólo habría hecho una distinción entre los *axúnetoi*, sino que también habría establecido una graduación en la participación del *lógos* divino, graduación que determinaría, a su vez, el modo y la intensidad del saber y del actuar en general. Según esta lectura, si los hombres conocieran plenamente el *lógos*, podrían conocer y actuar según él, esto es, conocer verdaderamente y obrar correctamente. Sin embargo, puesto que lo ignoran, viven como si tuviesen una inteligencia privada, esto es, conocen y actúan como si viviesen en un mundo privado.

Esta relación entre el principio, por un lado, y el conocimiento y la acción, por el otro es enfatizada mediante el uso de los verbos *noein* y *prassein*. El verbo *noein*, como ya lo hemos dicho, alude principalmente al ámbito gnoseológico. Originariamente expresaba el acto de conocer mediante los sentidos, aunque posteriormente fue ampliando su significado. Los intérpretes coinciden en que este verbo, como los términos asociados a la misma familia de palabras, condensa tanto la acción de percibir como la comprensión de aquello que se percibe. En consonancia con los fragmentos 1 y 2, para Sexto Empírico conocer el *lógos* implica no sólo haber tenido acceso a él a través de los sentidos, ya sea habiéndolo escuchado o habiéndolo visto, sino haberlo percibido mediante el entendimiento. En este sentido, pese a que en el momento en el que Heráclito desarrolló su pensamiento esta dicotomía que se planteará posteriormente entre inteligencia y sentidos aun no parece tener asidero, podemos aseverar que, para este último, el conocimiento es mucho más que la mera adquisición mediante los sentidos.

Desde esta perspectiva, conocer implica necesariamente conocer la naturaleza de las cosas, por este motivo, si bien puede empezar por la percepción, no puede agotarse en la mera frecuentación sensible.

El verbo *prassein*, por el contrario, tiene un valor estrictamente práctico y ético. A través de su uso, Sexto Empírico le da al *lógos* una dimensión ética erigiéndolo como el principio que debe regir la vida de los hombres. Por medio de esta conexión realizada por Sexto Empírico entre el principio divino y el plano ético, podemos poner en evidencia una vez más la inexactitud de la interpretación ya comentada de Gigon¹⁰². Si la rectitud de la acción del hombre depende del grado de participación o conocimiento del principio-fundamento, llámese este *lógos* o *nómos*, está claro que el hombre no puede actuar por inercia según él, pues de lo contrario o no existirían hombres que actuaran mal, hipótesis que choca abiertamente con las declaraciones de Heráclito, o ninguna acción sería éticamente imputable. Todo lo que el hombre hiciese sería conforme al *lógos* y, por ende, éticamente aceptable.

En el fragmento 2 estos dos planos, el ético y el gnoseológico, se hallan relacionados y yuxtapuestos mediante el uso del término *phrónesis*. Dicho término, si bien alude al campo gnoseológico, expresa un conocimiento referido a la acción, pues no es la simple adquisición de contenido, sino la aplicación de un saber a la acción o la meditación del modo correcto de proceder. En este sentido Jaeger, quien explora en profundidad esta relación, afirma que “Heráclito es el primer filósofo que introduce la idea de *phrónesis* y la equipara a la de *sophía*, es decir, el conocimiento del ser se halla en íntima conexión y dependencia con la intelección del orden de los valores y de la orientación de la vida y con plena conciencia incluye el primero en el segundo”¹⁰³.

Dado todo este análisis, podemos decir que el cruce entre los fragmentos 1 y 2 nos permite obtener el siguiente par de equivalencias que constituyen, a su vez, un par de opuestos: *lógos* – *xunós*: *lógos-aieln: katà lógon tòde* versus *axúnetoí ánthropoi: hoi polloí éxontes idían prhónesin*. Este par de opuestos nos revela que ambos fragmentos son expresión de un mismo modo de proceder: ambos se presentan como un discurso caracterizado por ser la exposición del fundamento que rige todo lo real y, en ambos, su autor denuncia y critica a los hombres que no

¹⁰² Ver página 25 y Ss.

¹⁰³ Jaeger (1993: 177).

Este mismo autor afirma que “se ha prestado poca atención al hecho de que mientras Parménides siempre emplea las palabras *noein* y *noema*, cuando quiere designar la actividad del espíritu del filósofo, Heráclito prefiere la palabra *phronéin*, el término griego para expresar “el pensar justo” y “la intuición justa” con referencia a la conducta humana. La palabra es, pues, particularmente apropiada en conexión con el conocimiento moral y religioso” Jaeger (1992: 115).

sólo lo ignoran, sino que, ignorándolo, actúan en su vida privada y en su vida pública como necios. Por este motivo ambos fragmentos son expresión de una misma idea: si el hombre quiere conocer y actuar correctamente, debe seguir lo que es común, es decir, al *lógos* divino. Sin embargo, ambos son la verificación de la misma realidad: los hombres no sólo ignoran que el *lógos* es el principio que rige y gobierna todas las cosas, sino que, al desconocerlo, actúan como si tuviesen una inteligencia privada (fragmento 2) o como durmientes, que, aun despiertos, no saben lo que hacen (fragmento 1), esto es, como si nada existiera más allá de su existencia particular y de su creencia particular. A diferencia de los que conocen y participan del *lógos*, viven replegados en sí mismos, como si tuvieran un mundo privado.

La utilización del término *phrónesis*, en el fragmento 2, enfatiza que esta polaridad entre quienes participan del *lógos* y quienes lo ignoran no es sólo gnoseológica, sino también ética. Tener una *phrónesis idia* no implica solamente tener una opinión particular, sino “un querer individual” del cual sólo se puede desprender una acción cuyo objeto responde a los objetivos y exigencias individuales.

En el fragmento 112 Heráclito presenta la antítesis de esta situación:

Σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας.

(El ser prudente es la más elevada virtud y la sabiduría es decir cosas verdaderas escuchándolas según su naturaleza)

A diferencia de los fragmentos trabajados hasta ahora, este fragmento choca con una gran dificultad: según algunos editores y comentadores, entre ellos Kirk y Pradeau, dicho fragmento no sería auténtico. Los motivos que invoca Kirk¹⁰⁴ para sostener la inautenticidad de este fragmento son dos. El primero está relacionado con el uso del término *sophie* y el segundo con el sentido general del texto. En relación con el primero de estos motivos, trayendo a colación las objeciones realizadas por Heidegger, Kirk arguye que en el período en el que Heráclito desarrolló su pensamiento, el término *sophie* no significaba *sabiduría*, sino *técnica*, *razón* por la cual su inclusión en este caso específico es al menos dudosa. En cuanto al segundo de estos motivos, esto es, el sentido general de la sentencia, Kirk argumenta que este fragmento es una ingeniosa fusión de frases heracliteas y que tiene un sentido plausible, pero banal, motivo por el cual no podría ser considerado como un fragmento genuino.

No obstante, esto no le resulta un impedimento para afirmar que el significado del término *sophie* en este fragmento podría estar relacionado con su uso en el fragmento 129. Tampoco le es un inconveniente para decir que el término *physis* en el fragmento 112, no tendría el significado

¹⁰⁴ Kirk (1954: 390-391).

de *naturaleza*, sino, tal como aparece en el fragmento 1, *el sentido de constitución de las cosas*. Simultáneamente, no tiene problemas en afirmar que *légein* y *poiein* serían utilizados como una expresión casi paralela a *epéon kai érgon* del fragmento 1. Por último, no ve ninguna dificultad en considerar que la frase *alethéa kai poiein* sería el reverso de la expresión utilizada en el fragmento 117, esto es, *ouk epaíon hóke baínei*. De esto se deduce que, más allá de su supuesta inautenticidad, Kirk reconoce que este fragmento no sólo presenta ciertos rasgos que, a la luz de otros fragmentos, podrían llegar a ser considerados heracliteos o potencialmente admisibles a los ojos del filósofo, sino que dichos rasgos, lejos de ser banales, como este autor supone, constituyen elementos importantes dentro de su especulación filosófica. En este sentido Rammoux¹, quien también duda de la autenticidad del fragmento, alega que estos elementos son una base suficiente para no descartarlo y servirse de él como un medio para comprender el resto de los fragmentos considerados auténticos.

En la antítesis de esta postura, Kahn no sólo acepta que el fragmento podría llegar a ser auténtico, sino que además varía su puntuación y, por lo tanto su significado. El texto según Kahn sería:

σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη καὶ σοφίη, ἀληθεῖα καὶ λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντ
α (el ser prudente es la más elevada virtud y sabiduría: <es> actuar y decir cosas verdaderas escuchándolas según su naturaleza).

Según Kahn², en este fragmento el término *areté* aparece con el sentido de *excelencia*. A través de la conjugación entre este término y el verbo *sophronein* Heráclito estaría retomando una fórmula arcaica que, pese a ser posterior a Homero, preservaba el valor homérico de los términos en ella involucrados. Desde su perspectiva, Heráclito estaría retomando esta fórmula sólo para resignificarla. En ella, los términos en cuestión ya no expresarían la excelencia, entendiéndose por ésta cierta habilidad, concedida en muchos casos por los dioses, sino que ya se empezaría a prefigurar el sentido ético que alcanzaría más tarde.

En este fragmento *sophíe* y *areté* son definidos como dos aspectos del ser prudente. A través de estos dos atributos, el autor del fragmento, sea éste quien fuere, da cuenta de que el ser prudente no equivale a actuar rectamente, sino también a estar en posesión de un conocimiento que predispone a actuar de un modo determinado. A través de esta definición, dicho personaje condensa una vez más los ámbitos gnoseológico, ético, lingüístico y ontológico: ser sabio (*sophrón*) implicaría conocer la estructura de lo real, esto es, al *lógos* o *nómos* divino, y hablar y

¹ Rammoux (1969:294-295).

² Kahn (1983: 120- 121).

actuar conforme a ese conocimiento. Por este motivo, en este fragmento, *tò phronein* representa la antítesis de la frase ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν empleada en el fragmento 2. Por oposición al fragmento 116, los que tienen una inteligencia privada no sólo carecen del conocimiento de lo verdadero, sino que además sufren la incapacidad de actuar correctamente y de decir cosas verdaderas.

Esta distinción entre *tò phronein* y *ἔχοντες φρόνησιν ἰδίαν* permite trazar la posterior diferenciación entre los que participan del *lógos* y los que lo ignoran, diferenciación cuya consecuencia es que, si participamos del *lógos*, actuamos rectamente y decimos cosas verdaderas (fragmento 112) y si lo ignoramos nos engañamos, es decir, actuamos y hablamos como autómatas que viven como si tuvieran una inteligencia privada (fragmento 2).

Para ilustrar esta relación, Sexto Empírico se sirve de un interesante juego de palabras entre *koinonésomen* y *koinós*, por un lado, e *idiásomen* e *idia*, por el otro. Para Sexto Empírico, participar del *lógos* es participar de lo que es común, es decir, conocer las cosas según su naturaleza. Por este motivo, según él, participar del *lógos* implica necesariamente decir la verdad. Ignorar al *lógos*, en cambio, es vivir como si se tuviera un mundo privado, esto es, como si tuviera una mera opinión de las cosas, razón por la cual el que vive de este modo no sólo se engaña a sí mismo, sino que también engaña a los demás.

Más allá de los diferentes problemas que plantea cada uno de los fragmentos analizados, todos parecen apuntar a un mismo hecho: el conocimiento, la acción y el discurso están relacionados entre sí por medio del principio heraclíteo. Esta conexión se da del siguiente modo: el plano discursivo (decir lo verdadero) y el plano ético (ser prudente) están cimentados en el plano gnoseológico (el conocimiento de la ley divina) y éste, a su vez, se fundamenta en el plano ontológico (la naturaleza de un principio que fundamenta todo lo real).

La acción queda de este modo ligada al conocimiento y, a través de éste, indisolublemente vinculada con el principio-fundamento. De este modo, al ser el hombre el sujeto cognoscente, a través del conocimiento se instaaura como el nexo indispensable para que tal vinculación sea posible. Pues, así como en el plano político el hombre se da a sí mismo leyes, en el plano ético, por medio de su conocimiento, se transforma en responsable de su propio comportamiento. Sin embargo, del mismo modo que para gobernar y dictar sus leyes debe nutrirse de la única ley divina, para actuar y vivir correctamente debe fundarse en esa misma ley, llamada en el fragmento 114 la suprema ley de todas las cosas. Por este motivo, a través del conocimiento, el hombre se transforma en co-autor de su propio mundo, ya que si bien todas las leyes se nutren de la única ley divina, él es el responsable de interpretar este principio y generar sus leyes conforme

a él. Por consiguiente, sólo mediante el conocimiento y la acción puede actualizar la relación entre su vida- individual y social- y el principio-fundamento, relación que, de otro modo, jamás se concretaría.

III) LA CONCEPCIÓN SÓFOCLEA DE NÓMOS: EL DESENMASCARAMIENTO DE UN TIRANO

Unidad o polaridad en la *Antígona* de Sófocles

En este apartado nos dedicaremos a explorar la concepción sofoclea de *nómos*. Lo primero que podemos notar es que en el pensamiento Sófocles el concepto de *nómos* aparece explícita o implícitamente en la mayoría de las obras conservadas, pero en ninguna de ellas de un modo tan dominante o excluyente como en *Antígona*¹⁰⁷. En esta obra, el trágico no sólo trata este concepto, sino que lo instauro como el tema central de la pieza. La oposición aparentemente irreductible entre los dos personajes principales- Antígona y Creonte- no puede entenderse ni dilucidarse a no ser por las concepciones de *nómos* que cada uno de ellos tienen y su acercamiento o distanciamiento respecto de la concepción del autor.

Esta obra tiene la particularidad de tener varios niveles de lectura. En un primer nivel, representa el dualismo entre dos tipos de *nómos*, los cuales son erigidos, a su vez, como las expresiones de dos órdenes distintos. Dicho enfrentamiento puede ser enunciado como la oposición entre las leyes no escritas, a través de las cuales el hombre se relaciona con los dioses, y las leyes humanas, concebidas como uno de los pilares, sobre los cuales se cimentan las instituciones que conforman la ciudad. No obstante, pese a que el núcleo central de la obra es el dilema entre estos dos grupos de leyes, es fundamental notar que dicha oposición no se origina porque éstas sean en sí mismos excluyentes. El verdadero conflicto por el cual se desata la tragedia no es la mera confrontación de estos dos tipos de leyes, sino la aplicación de ambos a un hecho puntual (la muerte de Polinices), respecto del cual el cumplimiento de uno implica necesariamente el incumplimiento del otro.

El desarrollo de la trama es el siguiente: muertos los dos hermanos, Eteocles y Polinices, Creonte decide honrar con los ritos fúnebres a uno y dejar insepulto al otro, prohibiendo, de este modo, el cumplimiento a un mandato divino. La causa, que supuestamente motiva esta decisión, es que, mientras Eteocles había muerto defendiendo la ciudad, Polinices lo había hecho intentando destruirla. Es decir, mientras Eteocles era un benefactor de la ciudad, Polinices era un traidor que no merecía recibir el mismo trato.

¹⁰⁷ Por este motivo hemos decidido como principio metodológico que, en lo que respecta a Sófocles, basaremos nuestro análisis esta tragedia, ya que, en relación con nuestro tema, esta obra parecería ser la más representativa o, por lo menos, aquella en la que el tema se trata más explícitamente.

Al tomar esta decisión, Creonte no niega la validez de la ley divina sino que hace una excepción, que, en principio, parece justificable. En una primera lectura, la negación a cumplir con los ritos fúnebres no conlleva la intención de contradecir a los dioses y, en este sentido, limitar su poder sino dar un castigo ejemplar al enemigo de la *pólis*. El discurso que Creonte pronuncia para defender su edicto, argumentado la importancia de apoyar los intereses y la integridad de la *pólis*, procura enfatizar la necesidad de su decisión y la conveniencia de hacer una salvedad en el cumplimiento de la ley divina. Según Bowra¹⁰⁸, las ideas esbozadas en su discurso gozaban de cierta legitimidad social. Las mismas constituían una 'lugar común' proveniente de los sectores nacionalistas y patrióticos, que podrían haber sido aceptado por la audiencia y haber ayudado a construir una buena imagen del rey.

Según Oudemans y Lardinois¹⁰⁹, si Polinices hubiera sido un mero enemigo, el edicto de Creonte habría sido injusto, porque, suponemos nosotros, habría sido excesivo. Pero lo cierto es que Polinices no era presentado como un simple trasgresor, sino que era visto y caracterizado como aquel hombre que murió intentado no sólo usurpar el poder de la ciudad, sino también los templos de los dioses. La descripción hecha por Creonte nos permite ubicarlo dentro del calificativo de traidor de la *pólis*, delito que, para los griegos, debía pagarse con el más terrible de los castigos. Según autores como Griffith¹¹⁰ y Knox¹¹¹, alrededor del siglo V a. C., era habitual que se impusiera como castigo a este tipo de delitos la prohibición del entierro, razón por la cual la actitud de Creonte parecería estar dentro de los parámetros esperables. Sin embargo, estos mismos autores aclaran que lo que se prohibía en estos casos era que el cadáver no recibiera sepultura dentro de la ciudad, lo cual no excluía la posibilidad del entierro fuera de su territorio. Esto último nos hace dudar de los motivos por los cuales Creonte lleva al extremo el castigo impuesto al supuesto traidor al punto tal de promulgar un decreto cuyo cumplimiento implicaba la violación de una ley divina y 'universal'.

Es sabido que para los griegos los dos castigos más terribles eran la muerte y el destierro. Ser expulsado de la ciudad implicaba perder el *status* de ciudadano y con ello todos los derechos y honores que dicha condición implicaba. En el caso de Polinices, quien no sólo era ciudadano de Tebas, sino también heredero del trono, su destierro era un doble castigo, ya que representaba la supresión de estos dos rasgos: el de pertenecer a la *pólis* y el de formar parte del linaje que la gobernaba. Por otra parte, la prohibición de su entierro dentro de la ciudad, además de ser una

¹⁰⁸ Bowra (1952: 68).

¹⁰⁹ Oudemans and Lardinois (1987: 162).

¹¹⁰ Griffith (1999: 29- 30).

¹¹¹ Knox. (1964: 83- 84.)

suerte de exilio simbolizaba la negación de los tributos y honores que debería recibir un hombre de su condición. Por este motivo, dado que cabía la posibilidad de prohibir el entierro dentro de la *pólis*, pero permitirlo fuera de ella, y dado que el exilio ya era en sí mismo un castigo terrible, la prohibición de su entierro y, a través de esto, de un deber religioso era, por lo menos, llamativa. Creonte podría haber dado un castigo ejemplar a Polinices sin necesidad de contradecir las leyes de los dioses. De hecho, Griffith¹¹² conjetura que si Creonte hubiera garantizado, mínimamente, el cumplimiento de los ritos fúnebres dentro o fuera de los límites de la ciudad, la catástrofe en la que la tragedia culmina podría haber sido evitada.

Dado esto podemos concluir que, al poner el edicto, en boca de Creonte, Sófocles no sólo buscaba generar dos posturas que fuesen meramente opuestas, sino absolutamente antagónicas, ya que, si bien Creonte no niega la legitimidad de los ritos fúnebres, su prohibición de llevarlos a cabo en este caso específico, contraría abiertamente las leyes de los dioses. A través de esta contraposición, el trágico parecería tener la intención de generar dos polos que, al menos en principio, tuviesen el mismo *status*, de modo tal de producir un mayor impacto en los espectadores y una mayor ambigüedad respecto de cuál de estos dos tipos de leyes debía ser respetado en este caso específico. Si analizamos los dos extremos de esta relación podremos ver que, en el período en el que fue escrita la obra, mediados del siglo V a. C., ambos tipos de leyes gozaban de cierta legitimidad, pues mientras que las leyes no escritas seguían siendo veneradas como mandatos divinos, las leyes de la *pólis*, así como las instituciones que garantizaban su funcionamiento, no merecían un respeto menor. Por este motivo, pese a que la actitud de Creonte es extrema, esto no significa que no haya recibido adhesión por parte de los espectadores. Pero esto tampoco implica que, dentro de ese mismo auditorio, no haya habido detractores de la postura del rey y defensores de Antígona quien, intentando cumplir con las leyes de los dioses, decidió violar el decreto de Creonte.

Planteada esta situación deberíamos preguntarnos qué objetivo perseguía Sófocles al formular esta contraposición: ¿le interesaba solamente demostrar la existencia de dos concepciones irreductibles de *nómos* o tal demostración tiene una finalidad ulterior?

Si analizamos las diferentes intervenciones de Antígona y Creonte, podremos notar que el vocabulario que utilizan para defender sus argumentos se caracteriza por el uso de un léxico propio de una contienda o enfrentamiento agnóstico. En 485, para defender la necesidad de castigar a la infractora, Creonte utiliza la palabra *kráte*. El no permitirá que una mujer obtenga la

¹¹² Griffith (1999: 31).

victoria. Algo semejante se vuelve a reiterar en 663- 680. Paralelamente, en 499- 508 Antígona se refiere a su acción: dar sepultura a su hermano, como aquella obra que le ha proporcionado la mayor gloria (*kléos*) y en 462- 464 se vale del término *kédros* para decirle a Creonte que su muerte prematura será una ganancia para ella y no un castigo, si es por haber enterrado a su hermano, y haber cumplido con un mando divino.

El uso de estos términos en los discursos de los personajes acentúa el alto grado de rivalidad existente entre ellos. Pese a que su confrontación se sustenta en la aparente convicción acerca de la verdad o rectitud de sus respectivas posturas, la utilización de estos términos confirma la ruptura entre ambas posiciones más que una posible conciliación¹¹³. Por este motivo, si nos quedáramos en este primer nivel de lectura, deberíamos decir que la presente obra y, con ella, el pensamiento de Sófocles constituyen la contra cara del pensamiento de Heráclito; pues, mientras éste no sólo sostenía la relación entre el orden humano y el orden divino, sino también la subordinación del primero al segundo, aquel demostraría la disolución entre ambos ordenes.

No obstante, luego de la proclamación del dicto, pero antes de la confrontación dialógica entre Antígona y Creonte, Sófocles pone en boca del coro las siguientes palabras:

Σοφόν τι τὸ μηχανόεν
τέχνας ὑπὲρ ἐλίδ' ἔχων
τοτὲ μὲν κακόν, ἄλλοτ' ἐπ' ἐσθλὸν ἔρπει.
νόμου γεραίρων χθονὸς
θεῶν τ' ἔνορκον δίκαν
ὑψίπολις ἄπολις ὅτι τὸ μὴ καλὸν
ξύνεστι τόλμας χάριν (*Ant* 365- 371).¹¹⁴

Teniendo cierta sabiduría, la destreza del arte más allá de lo esperable, va unas veces hacia el bien y otras hacia el mal. Aquel que honre las leyes de la tierra y la justicia juramentada de los dioses estará alto en la ciudad; desterrado sea aquel quien a causa de su osadía está unido a lo que no es noble.

En este pasaje, Sófocles plantea la necesidad de honrar las leyes humanas y la justicia de los dioses. A través de las palabras del coro, el trágico sostiene que para ser un buen gobernante y buen ciudadano el hombre debe respetar por igual ambos tipos de leyes: las humanas y las divinas.

¹¹³ Se debe tener en cuenta que estos términos, *kléos*, *kédros* y *kráte* expresan, además, los deseos típicos del héroe trágico, razón por la cual su uso por parte de los personajes centrales de la obra generan la sospecha de que ambos pudieron haber sido elevados por el trágico al rango de héroes. De ser así, la rivalidad entre ellos no sólo se sustentaría en sus respectivas posturas (Antígona como supuesta defensora de las leyes divinas y Creonte como aparente defensor de las leyes de la ciudad), sino también en el hecho de que ambos "comparten" el mismo *status*, los mismos objetivos (obtener el *kléos* y la *timé*) y un final trágico: la muerte, en el caso de Antígona, y la disolución de su *génos* en el caso de Creonte.

¹¹⁴ Para la cita de los pasajes correspondientes a *Antígona* hemos optado por seguir la edición de Griffith (1999), aunque nos hemos consultado también la edición de Pearson.

Sin embargo, dado el panorama arriba planteado, esta declaración lejos de clarificar el dualismo inicial nos arroja a la más completa incertidumbre. Pues, si bien plantea una armonización entre ambos tipos de leyes, no nos permite resolver cómo se debe proceder en este caso puntual en el que obedecer uno implica desobedecer al otro: ¿se debe enterrar el cuerpo de Polinices y desobedecer la ley de la ciudad? o ¿Se debe cumplir el edicto de Creonte olvidándose de las leyes de los dioses? En resumidas cuentas, ¿está el coro haciendo alusión al dilema planteado en a obra? Y si es así, ¿a cuál de las dos concepciones estaría sancionando y a cuál estaría defendiendo?¹¹⁵

Pese a ser un detractor de Creonte, Bowra sostiene que el destinatario de esta declaración es Antígona. Según él, las palabras del coro “deben tener una particular referencia y concernir a algo que ha sucedido en la obra. Esto no puede referirse a Creonte. Creonte podría haber roto las leyes las leyes de los dioses, pero esto no está puesto en cuestión y, ciertamente, él no ha roto las leyes de la tierra. El coro se refiere a la persona aún desconocida que, a pesar de la disposición legal, enterró el cuerpo de Polinices (...) En efecto, condena a Antígona, aunque no sabe que es la culpable”¹¹⁶

Sin embargo, aún cuando no existan elementos para desacreditar esta interpretación de entrada, no nos parece concluyente. En primer lugar, es claro que la afirmación del coro tiene relación con algo que ha sucedido en la obra. De no ser así, no tendría razón de ser. Es decir, caeríamos en la errónea postura de Waldock¹¹⁷ quien, pensando que “las odas de Antígona, con apenas una excepción, son un arabesco poético”¹¹⁸, limita el rol del coro a mero reforzador del tema.

En segundo lugar, es poco convincente deducir de la creencia de que lo único que ha sucedido en la obra fue el entierro del cuerpo la siguiente conclusión: que el coro sólo se está refiriendo al desconocido que tuvo la osadía de violar el edicto de Creonte. Si bien el razonamiento que presupone el intérprete es lógicamente concluyente, está basado en premisas cuyo criterio de verdad es su propia convicción sobre cómo es el desarrollo de la obra.

¹¹⁵ Según Errandonea, “el estásimo responde a la pregunta: ¿cuál es el ideal de la conducta sana y sensata?”. Desde su perspectiva, la respuesta dada por el coro a este interrogante es la siguiente: “armonizar las leyes de la patria con la justicia de los dioses”. Según él, el canto está en perfecta conexión con la acción trágica, si bien, no es muy actuoso y eficaz dramáticamente. (Errandonea (196: 142).

¹¹⁶ Bowra (1952: 86)

¹¹⁷ Decimos “la errónea postura de Waldock” porque, a diferencia de este autor, pensamos que los estásimos no son un simple arabesco poético, sino pasajes centrales dentro de la tragedia, cuya función consiste en subrayar lo ocurrido en episodios anteriores y destacar los temas centrales de la obra, generando en torno a ellos una reflexión que puede o no coincidir con la postura de su creador.

¹¹⁸ Waldock (1966: 121).

En este sentido creemos haber demostrado que el epicentro de la tragedia no es sólo el entierro de un enemigo, sino el dualismo que dos leyes generan en torno a este hecho puntual. Letters¹¹⁹ sintetiza muy bien este dilema diciendo que la obra puede ser reducida a dos preguntas fundamentales: ¿podía Polinices ser enterrado? Y una vez enterrado, en abierto desafío a la prohibición real, ¿podía ese desafío ser castigado? Bajo esta perspectiva, la negación a cumplir con la ley de los dioses no es un tema menor, ya que, si Creonte no hubiera optado por un castigo que se oponía a estas leyes, la obra carecería de todo efecto dramático. Dicho de otro modo, si el punto álgido de la obra es el entierro de Polinices, lo es, porque su entierro estaba prohibido. Pero, a su vez, si esta prohibición es problemática sólo porque contradice las leyes divinas.

Podemos agudizar aún más este efecto dramático, si tenemos en cuenta que Creonte sigue estando dentro del “sistema” de creencias que lejos de negar la validez de las leyes divina, profesa su vigencia. El hecho de que honre a Eteocles con los ritos fúnebres y que utilice como castigo contra Polinices la prohibición de estos mismos ritos es una muestra de que para Creonte estas leyes siguen siendo válidas. Su concepción de las leyes divinas dista de ser un exponente de las emergentes posiciones que sostenían el carácter ficcional de los dioses y de sus leyes.

Según esta postura representada sobre todo por algunos sofistas, entre ellos Critias¹²⁰, los dioses eran una invención, cuya función era garantizar que los hombres actuaran “correctamente” o conforme a la ley tanto en público como en privado. Quienes pensaban de este modo sostenían que la creencia en los dioses llenaba el vacío dejado por las leyes y la justicia humana a través de las cuales sólo se podía vigilar y controlar el comportamiento de los hombres, cuando eran observados por otros, pero no cuando actuaban a escondidas. Para ellos los dioses era una creación humana, cuyo fin era disuadir a los hombres para que obrasen bien en aquellas circunstancias en las cuales podían actuar con entera impunidad, a saber, cuando estaban solos.

¹¹⁹ Letters (1953: 146).

¹²⁰

ἔπειτ' ἐπειδὴ τάμφανῆ μὲν οἱ νόμοι
ἀπειργον αὐτοὺς ἔργα μὴ παράσσειν βίαι
λάθραι δ' ἔπρασσον, τηλικαῦτά μοι δοκεῖ
πρῶτον πυκνὸς τις καὶ σοφὸς γνῶμην ἀνὴρ
[γνώμην]

<θεῶν> δέος θνητοῖσιν ἐξευρεῖν, ὅπως
εἴη τι δεῖμα τοῖς κακοῖσι, κἂν φρονῶσι <τι>

En efecto, las leyes impedían que estos <los hombres> cometiesen estas acciones (delitos) violentamente en público, pero ocultamente los cometían, entonces, creo que un hombre prudente y sabio, en cuanto al conocimiento, fue el primero en idear, para los hombres, el temor a los dioses para que tuviesen miedo por lo que hicieran, dijeran o pensaran ocultamente.

Ahora bien, si los dioses eran un invento humano, sus leyes no podían ser otra cosa sino una farsa. Las llamadas leyes no escritas, *nómima ágrapta*, eran, de este modo, tan convencionales como las leyes jurídicas. Su violación no representaba negar la autoridad de los dioses, sino obviar una tradición humana cuyo alcance era tan relativo como cualquier tradición existente.

Sin embargo, al analizar las diferentes intervenciones de Creonte, podemos observar que en ninguna de ellas se insinúa este tipo de ideas. En sus apariciones, Creonte no sólo da cuenta de su creencia en los dioses y en sus leyes, sino que los evoca constantemente¹²¹. Según Knox, ambos adversarios (Creonte y Antígona) apelan a los dioses y a las instituciones humanas y en ambos casos tal apelación es sincera¹²². Según este autor, las lecturas que sostienen que Creonte es un representante de la *pólis*, mientras que Antígona lo es de la religión son el resultado de sobresimplificaciones que no llegan a captar la verdadera esencia del drama. Desde su perspectiva, ambos personajes están impulsados por motivos políticos y religiosos cuyo trasfondo histórico es el traspaso de una cultura matriarcal, representada por Antígona, a una cultura patriarcal, representada por Creonte. En esta línea argumentativa, Oudemans y Lardinois sostienen que la cosmología de Creonte no sólo está atravesada por la *pólis* y lo que ésta representa para la mentalidad griega en el siglo V a. C., sino también por la divinidad. Según estos autores, en su discurso, la esfera de la divinidad, la ciudad y su propio reinado están indisolublemente unidos¹²³.

Si bien no compartimos completamente las interpretaciones de Knox y Oudemans-Lardinois, consideramos que la negación de Creonte a enterrar el cuerpo de Polinices está encuadrada dentro de la tradición que aun creía que tal prohibición era una excepción a una ley divina y no a una tradición humana. Es posible que la religiosidad de Creonte difiera de la de Antígona, como argumenta Knox, o que la ley de Creonte no sólo este relacionada con el ámbito político, sino también religioso, como sostienen Oudemans y Lardinois. Más allá de la exactitud o inexactitud de estas posturas, es evidente, y no hay nada que demuestre lo contrario, que Creonte sigue adheriendo a la religión, tal como era practicada por la tradición. Ahora bien, al adherir a la tradición religiosa en vigencia y, pese a ello imponer a sus prácticas excepciones, Creonte se convierte en un infractor consciente del mandato divino. En consecuencia, el delito que comete Creonte promulgando su edicto y enfrentando las leyes de los dioses y las leyes humanas, es, al menos, tan relevante como el de Antígona. ¿Por qué debemos creer, entonces, que sólo ella es

¹²¹ Antígona 185, 199, 282, 486-490.

¹²² Knox (1964: 90).

¹²³ Oudemans-Lardinois (1987: 160)

cuestionada? Que las consecuencias del edicto de Creonte no se hayan mostrado en toda su magnitud desde el principio no quiere decir que el comportamiento de su autor haya sido aprobado en algún momento de la obra. Bowra¹²⁴ parece olvidarse que, al comentar un pasaje anterior a éste, más precisamente el 175-191, afirmó que desde el punto de vista griego Creonte yerra porque asume que las razones de estado lo justifican a negar el cumplimiento de los deberes divinos. Según este autor, al negar la distinción entre lo que es santo (las leyes divinas) y lo que es meramente justo (los asuntos humanos) y sacrificar lo primero en función de lo segundo, Creonte comete una injusticia, reconocida como tal no sólo por el escritor de la obra, sino también por los espectadores.

Todo parece indicar que, al momento de pronunciarse el estésimo, se habían cometido dos actos de injusticia, los cuales, si nos valemos de las palabras arribas citadas, no estaban en un mismo nivel jerárquico. Mientras Antígona respetó lo que era santo por encima de lo que era meramente justo, Creonte hizo lo contrario; por lo cual, si bien los dos incurrieron en falta, la de Creonte parecería haber sido peor.

En este sentido, Rosa Lida interpreta de un modo más acertado las palabras del coro. Según ella, Sófocles “sin mostrar rechazo ascético de la cultura (...) advierte aquí a su espectador que los pregones de Creonte no deben sobreponerse a la justicia juramentada por los dioses y que las maravillosas conquistas del hombre no deben poner en olvido la realidad moral y material anterior a la creación de su inventiva”¹²⁵. Si Creonte hubiera restringido la prohibición del entierro dentro de los límites de la ciudad, podría haber pronunciado su edicto sin generar una ruptura con la ley divina. Sin embargo, ya sea por ignorancia o por voluntad, decidió extremar su medida violando las leyes no escritas de los dioses y obligando a los demás bajo pena de muerte a que también la violasen. Al hacer esto, Creonte equiparó su poder al poder de los dioses dando muestra de una actitud tan inaceptable como la que él observó en Antígona.

Las palabras de corifeo que sirven para cerrar la obra son contundentes al respecto.

Πολλῶι τὸ φρονεῖ εὐδαιμονίας
 πρῶτον ὑπάρει· χρὴ δὲ τὰ γ' ἐς θεοὺς
 μηδὲν ἀσεπτεῖν· μεγάλοι δὲ λόγοι
 μεγάλας πληγὰς τῶν ὑπεραύχων
 ἀποτείσαντες
 γήραι τὸ φρονεῖν ἐδίδαξαν (Ant 1345- 1350-)

Con mucho la sensatez es el primer principio de la felicidad. Y es preciso no cometer ninguna impiedad en relación con los dioses. Pues las grandes palabras de los que se jactan en exceso, tras devolver en pago grandes golpes, en la vejez enseñan la sensatez.

¹²⁴ Bowra (1952: 70- 71).

¹²⁵ Lida (1944: 56).

Dicho texto parece un reflejo del fragmento 114 de Heráclito. Así como el filósofo sostiene que, si el hombre quiere hablar con entendimiento, debe seguir aquello que es común, el trágico considera que, si el hombre anhela ser sabio, no debe cometer actos impíos contra los dioses. Según el corifeo, Creonte no obró sabiamente, ya que no sólo pretendió que su edicto estuviese por encima de las leyes de los dioses, sino porque, una vez advertido sobre su error, prefirió hacer oídos sordos a los consejos recibidos y llevar su decisión hasta las últimas consecuencias. Podemos ver, entonces, que este análisis nos conduce a un segundo nivel de lectura, en el cual el dualismo inicial comienza a resquebrajarse. A través de esta segunda lectura podemos apreciar que para Sófocles los dos tipos de leyes, el divino y el humano, no estaban en un mismo nivel, sino en una relación de subordinación. Por el coro sabemos que hay que honrar las leyes divinas y humanas, pero, a través de las palabras del corifeo, podemos afirmar que en este caso puntual son las leyes humanas las que deben quedar subsumidas bajo la ley divina. A los ojos del trágico y de su perspectiva ético- filosófica, el edicto de Creonte carece de la legitimidad que podrían haber tenido culturalmente. Si retomáramos los interrogantes de Letters, deberíamos decir que no sólo se debe enterrar al cuerpo, sino que el infracto del edicto en tanto y en cuanto está cumpliendo con un mandato divino, no debe ser castigado, ya que la ley a la que está obedeciendo está por encima de toda ley humana.

Sin embargo, la subordinación entre ambos tipo de leyes no sólo aparece en un nivel discursivo, sino también semántico. Si analizamos los términos empleados por Sófocles para mencionar el decreto de Creonte y las leyes de los dioses, podremos observar que el primero es mencionado mediante los términos *nómos* y *kérugma*. Este último término tiene un sentido netamente político. Sus significados son *proclama*, *anuncio*, *edicto*, pero también *decisión* u *opinión*. Según Griffith¹²⁶, este término solía usarse en las proclamaciones democráticas y autocráticas, las cuales podían ser, incluso, promulgadas por la iniciativa de un general. La combinación de este término con *nómos* resalta el carácter político y relativo de este último. El hecho de que ambos términos sean intercambiables acentúa valor subjetivo del decreto de Creonte cuya formulación esta sujeta a su voluntad personal y su cumplimiento a la coacción que ejerce sobre sus súbitos: el que no respete el decreto morirá por lapidación.

En contraposición, para mencionar las leyes de los dioses Sófocles alterna el término *nómos* o *ágrapta theon nómima*. Según Griffith, durante el siglo V y IV a. C. el término *nómima*

¹²⁶ Griffith. (1999: 122).

evocaba los *códigos morales y universales* en contraposición a los *nómoi* humanas, que por lo general estaban escritas, pero sujetas a conciliación.

Al contraponer los términos *kérugma* y *ágrapta theon nómina* cuyos significados no sólo llevan implícita la oposición entre el ámbito político y religioso, sino también entre lo subjetivo y lo objetivo, Sófocles hace extensiva estas confrontaciones al término *nómos*. De este modo, el enfrentamiento entre el *nómos* de Antígona y el *nómos* de Creonte no se reduce a la confrontación entre el orden el religioso y político, sino también entre lo objetivo y lo subjetivo, para luego concluir con la primacía de los primeros sobre los segundos.

Sin embargo esto no es un triunfo de Antígona sobre Creonte, sino la demostración de la supremacía de la ley divina sobre la ley humana, cuya expresión puede verificarse también en otras tragedias como por ejemplo *Axas*.

Muerto Axas, comenzó un largo debate entre Agamenón y Menelao, por un lado, y Teucro y Odiseo, por el otro, sobre lo que se debía hacer con su cuerpo. Los primeros, Agamenón y Menelao, sostenían que el cuerpo no debía ser enterrado, ya que se trataba del cadáver de un traidor. En cambio, Odiseo consideraba que la necesidad de cumplir con los ritos fúnebres estaba por encima de los motivos que los enemigos del muerto, entre los cuales se incluía, tenían para no hacerlo, aún cuando éstos hubieran sido justos. Él, al igual que Agamenón y Menelao, odiaba a Axas, pero a diferencia de ellos consideraba que su odio no era suficiente razón para violar la ley no escrita de los dioses. Tal postura está sintetizada de modo magistral en las siguientes palabras:

ἀκουέ νυν. τον ἄνδρα τόνδε πρὸς θεῶν
 μη τλήης ἄθραπτον ὧδ' ἀναλγήτων βαλεῖν.
 μηδ' ἡ βία σε μηδαμῶς κικησάτω
 τοσόνδε μισεῖν ὥστε τὴν δίκην πατεῖν
 κάμοι γὰρ ἦν ποθ' οὗτος ἐχθιστος στρατοῦ
 ἐξ οὗ κράτησα τῶν Ἀχιλλείων ὄπλων.
 ἀλλ' αὐτόν ἔμπας ὄντ' ἐγὼ τοιόνδ' εμοῖ
 οὐκ ἂν ἀτιμασαμ' ἂν, ὥστε μὴ λέγει
 ἐν' ἄνδρ' ἰδεῖν ἀριστον ἀργείων ὅσοι
 Τροίαν ἀφικόμεσθα, πλην Ἀχιλλέως.
 ὥστ' οὐκ ἂν ἐνδίκως γ' ἀτιμάζοιτό σοι
 οὐ γὰρ τι τοῦτον. ἀλλὰ τοὺς θεῶν νόμους (Axas 1332-1343)

Por los dioses, no te atrevas a dejar, insensiblemente, a este hombre de tal modo, insepulto, ni la violencia se apodere de ti de modo que lo odies tanto que pisotees la justicia. Pues también, desde que me apoderé de las armas de Aquiles, era para mí el más odiado del ejército. Pero aun siendo, para mí, de tal clase, no lo deshonraría al punto de no reconocerlo, con excepción de Aquiles, como el más valiente de cuantos argivos alcanzamos Troya. De modo que, en justicia, no sería deshonrado por ti, pues no lo destruyes a él, sino a las leyes de los dioses.

Odiseo tenía sobrados motivos para querer vengarse de Axas, pero sabía que las leyes de los dioses no admitían excepciones y, por ende, que debía obedecerlas. Creonte también tenía sus razones para dejar a Polinices insepulto, pero a diferencia de Odiseo, no quería ver que esas razones no eran nada al lado de la ordenanza divinas, por lo que decidió dar curso a sus deseos y formuló su edicto sin importarle el alcance de su decisión.

Tal forma de proceder lo hará merecedor del reproche de Antígona quien se dirige a él con aire desafiador diciéndole las siguientes palabras:

οὐδε σθένειν τοσοῦτον αἰώμην τὰ σὰ
κηρύγμαθ' ὥστ' ἀγραπτα κάσφαλή θεῶν
νόμιμα δύνασθαι θνητὸν ὄνθ' ὑπερδραμεῖν.
οὐ γάρ τι νῦν κάχθές, ἀλλ' αἰεί ποτε
Ζῆι ταῦτα, κούδεις οἶδεν ἐξ ὄτου φάνη. (Ant 453- 457)

Y no pensaba que tus decretos fueran tan fuertes como para que, siendo de origen mortal, fueran capaces de transgredir las prescripciones/normas no escritas e inmovibles de los dioses. Pues para nada su vida es de ahora ni de ayer, sino de siempre jamás, y nadie sabe de dónde surgieron.

En su discurso, Antígona contrapone la convencionalidad y temporalidad del edicto de Creonte con la eternidad y “objetividad” de las leyes de los dioses, otorgándoles a estas últimas un mayor peso e importancia. Según ella, el decreto de Creonte es sólo la disposición de un mortal, razón por la cual no puede ser más importante que las leyes no escritas de los dioses. Para ella, la justicia divina está por encima de la justicia humana, motivo por el cual no existe ley humana que justifique su violación. Sus palabras parecen un anticipo de las descripciones de las leyes divinas realizada por el trágico en *Edipo rey*.

Εἴ μοι ξυνείη φέρωντι μοῖρα τὰν
εὖσεπτων ἀγνείαν λόγων
ἔργων τε πάντων, ὧ νόμοι πρόκεινται
ὑπίποδες, οὐρανία ἔν
αἰθέρι τεκνωθέντες, ὧ Ὀλυμπος
πατήρ μόνος, οὐδέ γιν
θιατὰ φύσις ἀνέρων
ἔτικτεν, οὐδέ μήποτε λά-
θα κατακοιμάση.

Ojalá el destino me acompañe conservando una venerable pureza en todas mis palabras y mis actos; para ellos están fijadas leyes de elevados pies, engendradas en el éter celestial, cuyo único padre es Olimpo; y no las dio a luz la naturaleza mortal de los hombres, ni jamás el olvido las adormecerá: un gran dios habita en ellas, y no envejece.

En esta obra, y en consonancia con las palabras de Antígona, el coro describe las leyes divinas por su sublimidad y grandeza. Nacidas del Olimpo, tienen, según el coro, un origen puramente divino. No se trata de leyes humanas sobre los dioses, sino de los mandatos de los dioses. Su poder es tan inagotable como su inmortalidad, razón por la cual su vigencia no

depende de los hechos o circunstancias históricas, sino que se extiende más allá de ello e, incluso por encima de ellos. Ningún hombre puede limitar o restringir su poder sin negar con ellos el poder y la justicia de los dioses. Por este motivo, quien ose negarlas o contradecirlas merece el peor de los destinos.

El marco teórico que podemos reconstruir sobre la base de estos tres pasajes –el de *Axas*, el de *Antígona* de *Edipo Rey*- nos permite deducir que, al promulgar su edicto, Creonte impuso lo que era meramente humano por sobre lo divino, lo meramente convencional a lo que existe desde siempre, por este motivo, transformó una causa aparentemente justa en una injusta. Su comportamiento muestra el gran abismo existente entre el plano de la acción y el plano de sus creencias, pues, por un lado, afirma que ningún mortal puede desafiar a los dioses (1040-1044), pero, por otro lado, formula un edicto que contradice abiertamente un mandato divino. Este desfase es una muestra de una de las tantas ironías de la obra a través de la cual su autor comienza a insinuar su sentido y a manifestar su propia postura. A través de este juego discursivo, se hace patente que los dos tipos de leyes: las divinas y las humanas, no están en un mismo nivel jerárquico. Si bien no podemos hablar de un grado de subordinación análogo al que vimos en Heráclito entre la única ley divina y las leyes humanas, es evidente que para el trágico las leyes humanas no pueden ser elevadas por encima de las leyes divinas, cuyo *status* es claramente superior.

El auto-desenmascaramiento de un tirano

El análisis de *Antígona* permite inferir que el dualismo inicial planteado entre las leyes divinas y las leyes de la *pólis* no se diluye a través de la enérgica oposición ente Creonte y Antígona, sino a través de las fisuras y contradicciones intrínsecas del mentor del edicto. En este sentido, no parece ser un dato menor que el centro de la escena está ocupado casi exclusivamente por Creonte. En ella, Sófocles pareciera estar más abocada en develar el mal desempeño de Creonte que en mostrar la exactitud o inexactitud del comportamiento de Antígona, esto es, en desenmascarar la verdadera personalidad del rey que en dilucidar si Antígona obró bien o mal al intentar enterrar el cuerpo de su hermano. Por este motivo, para develar como se produce el quiebre del dualismo inicial, se debe proceder a realizar la reconstrucción de la personalidad de Creonte y analizar las razones y contradicciones que lo llevan a oponerse a las leyes divinas.

La primer ‘parada’ en este recorrido es el pasaje 175-191, allí Creonte se presenta diciendo:

Ἀμήχανον δε παντὸς ἀνδρὸς ἐκμαθεῖν
ψυχὴν τε καὶ θρόνημα καὶ γνώμην, πρὶν ἄν

ἀρχαῖς τε καὶ νόμοισιν ἐντριβῆς φανῆ.
 ἔμοι γὰρ ὅστις πᾶσαν εὐθύνων πόλιν
 μὴ τῶν ἀρίστων ἀπτεται βουλευμάτων,
 ἀλλ' ἐκ φόβου του γλῶσσαν ἐγκλήσας ἔχει
 κάκιστος εἶναι νῦν τε καὶ πάλαι δοκεῖ·
 καὶ μείζον' ὅστις ἀντὶ τῆς αὐτοῦ πάτρας
 φίλον νομίζει, τοῦτον οὐδαμοῦ λέγω.
 ἔγω γάρ, ἴστω Ζεὺς ὁ πάνθ' ὀρώων ἀεὶ,
 οὐτ' ἂν σιωπήσαιμι τὴν ἄτην ὀρώων
 στεῖχουσιν ἀστοῖς ἀντὶ τῆς σωτερίας,
 οὐτ' ἂν φίλον ποτ' ἄνδρα δυσμενῆ χθονὸς
 θείμην ἔμαυτῶι, τοῦτο γιγνώσκων ὅτι
 ἡδ' ἔστιν ἡ σώϊζουσα, καὶ ταύτης ἐπι
 πλέοντες ὀρθῆς τοὺς θίλους ποιούμεθα.
 Τοιοῖσδ' ἔγω νόμοισιν τήνδ' αὖξω πόλιν.

Pero es imposible conocer por completo el alma, el sentimiento y el carácter de un hombre, hasta que se muestre experimentado en cargos y leyes. Pues para mí, quienquiera que, al dirigir una ciudad entera, no toma las mejores decisiones, sino que, por miedo, tiene la boca cerrada, ése me parece ahora -y antes me ha parecido- que es el peor. Y a quien juzgue a un allegado más importante que a su propia patria, a ése lo considero insignificante. Pues yo -sépallo Zeus, que todo lo ve siempre- no me callaría si viera a la desgracia avanzar hacia los ciudadanos, en lugar de la salvación, ni jamás consideraría amigo mío a un hombre hostil a su tierra, sabiendo que es ella la salvadora y que, navegando sobre ella como un camino recto hacemos amigos. Con leyes tales yo engrandeceré esta ciudad.

La primera parte de esta cita es una verdadera ironía trágica¹²⁷. En ella, Creonte declara los tres aspectos en los que un hombre puede ser conocido: su alma, sus sentimientos, y su carácter. Paralelamente afirma que sólo se puede conocer a alguien de esta forma, cuando se muestra experimentado en el poder y en las leyes. Teniendo en cuenta que Creonte acaba de declararse rey de la *pólis*, es evidente que tal declaración sólo puede ser autorreferencial. Es él quien comenzará a ejercer el poder y, por ende, dará a conocer su verdadera naturaleza al resto de la ciudad. Pero ¿Qué sentido tiene tal afirmación en boca de Creonte? ¿No era Creonte lo suficientemente conocido, antes de asumir formalmente al poder?

Bowra¹²⁸ resuelve este interrogante argumentando que mediante estas palabras Sófocles quiere manifestar que Creonte puede ser un buen hombre en sus vida privada, pero aun no se ha mostrado en público, por lo tanto, concluimos nosotros, aun la ciudad no sabe cómo es y en qué medida será bueno para ella. Sin embargo, si bien esta hipótesis no es falsa¹²⁹, no nos resulta plenamente convincente. Desde nuestra perspectiva, a través de esta afirmación Sófocles no sólo

¹²⁷ Según Bowra (1952: 69), pese a que a través de este discurso, Creonte busca mostrarse como un hombre modesto, el efecto que logra, al pronunciarlo, es exactamente el contrario. Según este autor, el discurso del nuevo rey resulta dudoso no sólo para el lector de la obra, sino también para la audiencia ateniense.

¹²⁸ Bowra. (1952: 69).

¹²⁹ Dado que *Antígona* es la primera obra en la que aparece Creonte y la única en donde es el rey, es evidente que la hipótesis de Bowra no puede ser falsa, ya que éste es completamente desconocido para los espectadores de la obra y, presumiblemente, también para los restantes personajes, que sólo a partir de este momento verán la actuación de Creonte en el ejercicio del poder.

intenta indagar si Creonte era conocido o desconocido antes de asumir el poder, sino demostrar que, para Creonte, el hombre revela su verdadera naturaleza cuando se relaciona con el poder. Si consideráramos la totalidad de las obras de Sófocles en las que Creonte aparece (*Antígona*, *Edipo Rey* y *Edipo en Colono*) e intentáramos hacer una lectura retrospectiva, podríamos apreciar cómo la verdad de esta sentencia se mantiene en todas ellas. Teniendo en cuenta que de estas obras *Antígona* es la primera que se escribió y representó, podemos decir que las palabras de Creonte son una suerte de presagio sobre la particular relación que el trágico creará entre este personaje y el poder durante buena parte de su producción literaria.

A través del análisis de estas obras podemos notar que mientras que en *Edipo Rey* Creonte es simplemente el cuñado del rey, en *Edipo en Colono* se presenta como el representante de la *pólis* y en *Antígona* se proclama como rey de Tebas. El análisis del comportamiento de Creonte en estas tres obras confirma que hay un cambio significativo entre la descripción realizada de este personaje en *Edipo Rey* y la que podemos reconstruir en las dos obras restantes. Mientras que en *Edipo Rey* Creonte aparenta¹³⁰ ser apacible, un buen servidor para la *pólis*, reflexivo, un ávido defensor tanto del mandato divino como del orden de la ciudad, en *Edipo en Colono* y *Antígona*, esta imagen cambia rotundamente. En estas dos obras Creonte se muestra arrogante, déspota y autoritario. Un verdadero tirano, quien, en un primer momento, se presenta como un guardián de la ciudad, para luego mostrarse como un déspota al que, engeguado por sus intereses personales y egoístas, poco le importa contrariar la autoridad de los dioses.

Esta doble caracterización, así como las palabras arriba citadas de Creonte nos suscita los siguientes interrogantes: ¿debemos hablar simplemente de un cambio? o ¿sería más exacto hablar de una revelación de la verdadera naturaleza de Creonte? Dicho de otro modo, la declaración hecha por Creonte ¿no puede tomarse como un indicio a favor de la tesis del progresivo desenmascaramiento del personaje?

La lectura de estas obras parecería confirmar esta hipótesis más que la teoría de un simple cambio. En *Edipo en Colono* (760-800), por ejemplo, al referirse al período en que fue desterrado, Edipo describe a Creonte como un individuo falto de benevolencia, que esconde bajo

¹³⁰ Al leer esta obra podemos advertir que la caracterización de Creonte no es una verdadera descripción del personaje, sino una representación cuya función es dar una imagen que no necesariamente es verdadera. De hecho, si tenemos en cuenta que *Antígona* se escribió con anterioridad a *Edipo Rey*, podremos notar que, al momento de realizarse la puesta de escena en esta última obra, Creonte ya era un personaje conocido por los espectadores, aunque de una manera completamente opuesta, ya que en aquella obra se lo presentaba como un tirano y un déspota. Por este motivo, es muy probable que la caracterización de Creonte en *Edipo rey* sea un recurso para que el público compare ambas caracterizaciones y evalúe las contradicciones intrínsecas del personaje.

buenos propósitos sus intereses perversos. Para él, las buenas intenciones de Creonte son una farsa para ocultar su verdadera personalidad, caracterizada por la ambición del poder y por su inagotable avaricia. Desde su perspectiva, el supuesto interés de Creonte por la ciudad es sólo una máscara y sus palabras, sólo discursos vacíos.

Si hacemos una lectura teniendo en cuenta el orden cronológico de los hechos podremos notar que la relación de Creonte con el poder se va modificando en un sentido ascendente. El mismo pasa de ser ciudadano a ser portavoz de la *pólis*, para devenir finalmente rey. En este paulatino ascenso, se puede verificar la misma particularidad: a mayor cantidad de poder obtenido, mayor es el despotismo que caracteriza a su poseedor. Por este motivo, el recorrido a lo largo de esta "trilogía", en la cual la relación entre Creonte y el poder cambia, es una evidencia práctica del significado y veracidad de la máxima propuesta por Creonte. Al poner estas palabras en boca del flamante rey, Sófocles estaría ironizando acerca de la verdadera naturaleza de su personaje, ya que sólo una vez instaurado en el poder éste muestra su verdadera cara. Tal ironía es enfatizada a través de la descripción que inmediatamente después Creonte realizará de sí mismo. En esta segunda parte Creonte da un discurso mediante el cual distingue al buen gobernante del malo. La estructura del discurso genera dos campos semánticos que permite describir a cada uno de ellos del siguiente modo:

Buen gobernante	Mal gobernante
1. No se calla viendo el crimen que asecha a pueblo → Toma las mejores decisiones y dispone las leyes más convenientes [193].	1. Mantiene la boca cerrada y no toma las mejores decisiones.
2. nunca consideraría a un enemigo de su tierra [187] su amigo	2. Estima a sus amigos que a su patria
3. estima a su patria sobre todas las cosas y ve en ella la salvación de sus habitantes y el ámbito en el cual se pueden hacer verdaderos amigos	

La trama en la que está inserto este fragmento fue anteriormente esbozada: Muertos los dos hermanos: Eteocles y Polinice, Creonte se transforma en el nuevo rey de Tebas, tras lo cual decide honrar con los ritos fúnebres a uno, Eteocles, quien había muerto defendiendo la ciudad, y dejar insepulto al otro, Polinice, cuya muerte había sido el resultado del fallido intento por tomar el poder de la *pólis*. Puesto que atacando a la ciudad Polinice había puesto en riesgo su integridad, merecía a los ojos de su nuevo rey el peor de los castigos: no ser sepultado.

Leído de este modo, la primera interpretación que estamos tentados a hacer es que Creonte, en calidad de rey, no hace más que poner en práctica la exhortación que Heráclito habría hecho en

el fragmento 44: defender el orden y cohesión de la *pólis* mediante sus leyes. A través de sus palabras, Creonte se muestra ante su auditorio preocupado por la prosperidad y bienestar de la *pólis* y, en este sentido, como el mejor rey que ésta podría tener. Al presentar la imagen de cómo debería ser el gobernante ideal bajo el supuesto de que el mismo está enrolado en esta descripción, Creonte se define como un rey que toma las mejores decisiones para la *pólis*. Mediante este sutil juego de analogías pretende persuadir a sus oyentes que él es un rey cuyo principal interés es la *pólis* y no los amigos.

Sin embargo, este juego de palabras es para Creonte un arma de doble filo. El ejemplo más contundente de esto es el uso del término *philos*. Si bien, al citar el parlamento de Creonte hemos optado por traducir este término como *allegado/ amigo*, debemos advertir que dicho término puede ser traducido, además, como *pariente o miembro de una agrupación política*. A través de su uso, Creonte hace una clara referencia a su sobrino muerto en batalla, es decir a Polinices. Para Creonte, Polinices no sólo era un familiar, y en este sentido un *philos*, sino sobretodo un traidor¹³¹, y por este motivo, un enemigo. Al aclarar que él nunca estimará a un *philos* más que a la *pólis*, más aún, al desechar toda posibilidad de ser un *philos* de un enemigo de la *pólis*, Creonte privilegia las relaciones políticas relegando a un segundo plano las relaciones filiales. Por este motivo, en oposición a la tradición según la cual las relaciones de sangre eran fundamentales, Creonte trae a primer plano el “ser *politikós*”. El es un buen gobernante porque, a pesar de que el enemigo de la *pólis* es un *philos*, es decir, un pariente, defiende los intereses de la ciudad obedeciendo sus deberes políticos y relegando los deberes impuestos por la tradición en relación con la familia.

Al introducir esta concepción de lo que es un buen gobernante haciendo una autoreferencia y aludiendo indirectamente a su sobrino como un enemigo de la *pólis*, Creonte quiere persuadir al pueblo de que las medidas o normas que él tome serán un verdadero medio para preservar la integridad de la *pólis* y, por ende, deberán ser respetadas. Para cuando enuncie el edicto, éste será aceptado como una verdadera salvación sin considerar las leyes que se violaran en su ejecución. De este modo, Creonte no sólo se construye ante el pueblo como un buen rey, cuya

¹³¹ Es interesante notar que Polinices es descrito como un traidor solo en el discurso de Creonte. En ninguna otra parte de la obra se lo califica de este modo. Sin embargo, se debe tener en cuenta que el verdadero motivo por el cual Polinices es visto como un traidor no es que haya intentado recuperar el poder sobre Tebas, lo cual, según el pacto realizado entre él y su hermano, le correspondía, sino el modo por el cual intentó hacerlo: invadiendo su patria al frente de un ejército extranjero y, por lo tanto, levantando las armas contra sus conciudadanos. Si bien al faltar a su palabra Etéocles se había transformado en un traidor que merecía alguna especie de sanción, en el siglo V a. C. la traición de Polinices era considerada más grave, pues mientras el primero era un traidor en el ámbito privado (el pacto era entre hermanos), el segundo era un traidor en el ámbito público.

intención sólo es beneficiarlo, sino que intenta legitimar una decisión que podría ser chocante para su auditorio¹³². A través de su discurso, Creonte se presenta como el **defensor de la ciudad**. Para él, “el estado está sobre el cuidado de los dioses y un insulto al estado es un insulto a los dioses. Él realmente cree que el ejemplar ‘castigo’ al cuerpo de polinices es por el bien del estado”¹³³.

Sin embargo, al definir al buen gobernante como aquel que jamás tendría a un enemigo como un *philos*, Sófocles nos da muestra de una nueva ironía trágica. Si bien Creonte como rey de la *pólis* puede no ser amigo de Polinices, jamás podrá dejar de ser su pariente. En este sentido, el tiene y no puede dejar de tener un enemigo como *philos*.

Con esto no queremos decir que el discurso de Creonte sea contradictorio, sino llamar la atención sobre el posible juego semántico que el trágico está haciendo al poner en boca de Creonte esta asociación entre *enemigo* y *philos*. Si bien como rey de la *pólis*, Creonte podría arrogarse el derecho de castigar a Polinices, como familiar, estaba obligado a enterrarlo y cumplir con los ritos fúnebres. De este modo, al negar el entierro, Creonte se muestra como un doble trasgresor: no sólo desoyó la ley divina que obligaba a cumplir con los ritos fúnebres, sino que, al ser el muerto un pariente, es decir un *philos* con el cual tenía un vínculo indisoluble, decidió obviar los deberes que como familiar estaba obligado a cumplir.

En 282-294 Creonte ya sabe que el cuerpo de polinices ha recibido una sepultura simbólica. Pero aún no sabe quien lo ha realizado. Por eso, y ante la sugerencia del guardia de que tal hecho podría haber sido llevado a cabo por los dioses Creonte responde:

Λέγεις γὰρ οὐκ ἀνεκτά, δαίμοναν λέγων
 πρόνοιαν ἴσχειν τοῦδε τοῦ νεκροῦ πέρι.
 πότερεον ὑπερτιμῶντες ὡς εὐεργέτην
 ἔκρυπτον αὐτόν, ὅστις ἀμφικίονας
 ναοὺς πυρώσων ἦλθε κἀναθήματα
 καὶ γῆν ἐκείνων καὶ νόμους διασκεδῶν ;
 ἢ τοὺς κακοὺς τιμῶντας εἰσραΐς θεοῦς ;
 οὐκ ἔστιν. ἀλλ᾽ αὐτὰ καὶ πάλαι πόλεως
 ἄνδρες μόλις φέροντες ἔρρόθουν ἐμοί,
 κρυφῆι κάρα σείοντες, οὐδ' ὑπὸ ζυγῶι
 λόφον δικαίως εἶχον, ὡς στέργειν ἐμέ.

¹³² Lo ritos fúnebres y el entierro eran sumamente importantes para los griegos ya que, según autores como Vermeule (1981:12), dichas ceremonias de duelo y despedida al muerto constituía el escenario para el largo proceso de transición y estabilización del alma en el otro mundo. La separación alma-cuerpo sólo era el comienzo de la muerte y el Hades sólo aceptaba al hombre cuya muerte se había completado.

Por otra parte, según esta autora, la posibilidad de la existencia después de la muerte, más aún, la posibilidad de una existencia, en cierto sentido corpórea después de la muerte, hacía que cualquier agresión contra el cuerpo del fallecido fuera vista como uno de los peores males.

¹³³Kirkwoud (1958: 123).

ἐκ τῶνδε τούτους ἐξεπίσταμαι καλῶς
παρηγμένους μισθοῖσιν εἰργάσθαι τάδε.

Al decir que las divinidades tienen algún cuidado por el muerto, dices cosas insoportables. ¿Acaso honrándolo como a un bienhechor iban a enterrar a éste, quien vino a incendiar los templos rodeados de columnas y las ofrendas y a destruir la tierra de aquéllos y las leyes? ¿O ves que los dioses honran a los malvados? Imposible. Pero también hace poco tiempo los hombres de la ciudad murmuraban contra mí, soportando apenas estas cosas, sacudiendo a escondidas la cabeza, y no mantenían la cerviz bajo el yugo, en justicia, como para aceptarme. Sé bien que éstos, seducidos por las recompensas de aquéllos, han hecho estas cosas.

En este nuevo parlamento Creonte ve a Polinices no sólo como un traidor de la patria, sino también como un contraventor de los cultos oficiales. En él, lo acusa de violar las leyes de la *pólis* y destruir los templos y ofrenda de los dioses, razón por la cual no sólo es descrito como un enemigo de la ciudad, sino también como un enemigo de los dioses. La sola sugerencia de que los dioses pudieron haber estado inmiscuidos en el entierro de este hombre es, desde su punto de vista, un disparate. Por el contrario, Según Creonte, la negativa a enterrar el cuerpo obedece al deseo de los dioses quienes bajo ningún punto de vista podrían querer que sea enterrado un hombre que había cometido semejante sacrilegios en contra de su culto y de la ciudad. Por este motivo, Creonte “considera a su proclamación como una expresión de la voluntad de los dioses, en efecto, él se considera el vocero y campeón de esa voluntad”¹³⁴ De este modo, al proclamar su edicto, el nuevo rey no sólo pretende ser el protector de la ciudad, sino también **el defensor de los cultos oficiales**.

Sin embargo, desde 289 en adelante, al conjeturar acerca de la identidad de los responsables, Creonte nos muestra una ‘nueva’ arista de su personalidad.

En esta segunda parte, él considera que la violación de su edicto es el fruto de una conspiración en su contra. Desde su perspectiva, las causas de tal conspiración son dos. La primera de ellas y la más explícita es el chantaje económico. Los ciudadanos habrían pagando a los guardias para que entierren el cuerpo. A través de esta acusación, Creonte intenta demostrar que el entierro ni tiene el sello de los dioses ni pudo haber sido querido por ellos, sino que fue llevado a cabo por seres humanos con fines más que mundanos.

La segunda de estas causas es más implícita: la insurrección del pueblo. Por medio de esta interpretación de los hechos, Creonte estaría insinuando que el entierro habría sido planeado por los ciudadanos como una represaría contra el poder abusivo del rey. En este caso, a diferencia del anterior, creyendo haber demostrado que el entierro fue realizado por motivos puramente humanos, Creonte pone en evidencia la imagen que los ciudadanos tenían de él. De sus palabras se desprende que en tanto rey Creonte carecía del consenso de la *pólis*. El hecho de que se

¹³⁴ Knox (1964: 102).

plantee la posibilidad de una conspiración, llevada a cabo por ciudadanos, sin que hubiera ningún indicio para pensar en ello, es una muestra del hiato existente entre la *pólis* y su rey. El uso de la expresión ἀλλὰ ταῦτα καὶ πάλαι πόλεως ἄνδρες μόλις φέροντες nos muestra que los ciudadanos no sólo estaban en desacuerdo con las medidas adoptadas por Creonte, sino que directamente las sentían como un padecimiento.

Sin embargo, lo llamativo no es que los ciudadanos tengan esta opinión de Creonte, sino el modo, por el cual ésta se explicita en la obra, a saber, a través de Creonte mismo. Esta expresión, puesta en boca del rey, pone énfasis en la particular relación que éste mantenía con la ciudad, pues, si Creonte desconfiaba de los ciudadanos y los culpaba, lo hacía porque de alguna manera sospechaba de la falta de legitimidad que su poder y su edicto tenían. El debía haber sido en cierto grado consciente de la poca adhesión que sus decisiones, en general, y de este edicto, en particular, generaban.

Al defender su postura (la prohibición de llevar a cabo el entierro) utilizando como argumento la destrucción de los templos y ofrendas de los dioses, Creonte pudo oponer a una ley impuesta por la tradición como divina y universal un edicto que ya no sería visto sólo como el producto de la voluntad de un hombre fuertemente cuestionado, sino como el bastión de la defensa de la ciudad y de sus dioses. De este modo, quien negaba el entierro de Polinices y repudiaba la violación del edicto no era Creonte el tirano, sino el guardián de la *pólis* y de los cultos divinos. Sin embargo, la preocupación por las leyes de la *pólis* y el culto de los dioses comienza a manifestarse como una máscara que tapa la verdadera personalidad del rey, que no puede ser plenamente ocultada ni si quiera por su propio dueño.

Este desocultamiento de la personalidad de Creonte se va profundizando a lo largo de la obra. En 479-489, Creonte se refiere nuevamente a la violación de su edicto diciendo:

Φρονεῖν μέγ' ὅστις δοῦλός ἐστι τῶν πέλας.
 αὐτῆ δ' ὑβρίζειν μὲν τότ' ἐξηπίστατο,
 νόμους ὑπερβαίνουσα τοὺς προκειμένους·
 ὕβρις δ', ἐπεὶ δέδρακεν, ἦδε δευτέρα,
 τούτοις ἐπαυχεῖν καὶ δεδρακυῖαν γελᾶν.
 ἦ νῦν ἐγὼ μὲν οὐκ ἀνὴρ, αὐτῆ δ' ἀνὴρ,
 εἰ ταῦτ' ἀνατεῖ τῆιδε κείσεται κράτη.
 ἀλλ' εἴτ' ἀδελφῆς εἶθ' ὀμαιμονεστέρα
 τοῦ παντὸς ἡμῖν Ζητὸς ἐρκείου κυρεῖ,
 αὐτῆ τε χῆ ξύναϊμος οὐκ ἀλύξετον
 μόρου κακίστου·

Pues no es lícito que quien es esclavo de los que lo rodean sea engreído. Y ésta sabía perfectamente que al transgredir las leyes establecidas cometía una insolencia; pero después de haberla cometido, ésta es la segunda insolencia: que habiéndolo hecho, se ríe y se ufana. Ahora yo no sería hombre, sino que ella sería el hombre. Si esta

insolencia queda para ella sin castigo. Pero por más que sea hija de mi hermana, más de mi sangre que todos los que se encuentran conmigo, bajo la protección de Zeus; ella y su hermana no rehuirán a su terrible destino.

En este punto de la obra, Creonte no sólo sabe quien infringió su edicto, sino que tiene a la infractora delante de sus ojos, es decir, a Antígona.

En la primera parte de su discurso, Creonte es consecuente con la imagen que había creado de sí mismo en escenas anteriores. En ella, acusa a Antígona de incurrir en una doble falta: violar el edicto y reírse de ello. A la luz de los pasajes anteriormente citados, podemos conjeturar que, para Creonte, al infringir su edicto, Antígona trató como amigo a un enemigo de la *pólis* y prefirió a éste por encima de los intereses de la ciudad; motivo por el cual en lugar de elegir su salvación (175-191) optó, indirectamente, por su destrucción. De las palabras anteriores de Creonte se desprende que, al violar el edicto, Antígona no sólo se rió de la infracción cometida, sino de toda la ciudad, pues haciendo esto se burlo de la medida por cuya ejecución y cumplimiento la ciudad debía ser salvada.

Sin embargo, cuando Creonte debe dar las causas por las cuales Antígona es doblemente insolente, vemos que se produce una ruptura entre el discurso sostenido hasta entonces y el esgrimido en este momento para igual fin. En el instante en que el lector espera escuchar las razones arriba mencionadas, esto es, que Antígona merece recibir un castigo por haber llevado a cabo acciones en contra la ciudad y sus dioses, Creonte se limita a decir que, en caso de dejar dicha acción impune, ella sería el hombre y no él. En esta escena, y ,mediante estas palabras, Creonte echa por tierra la imagen que él mismo había intentado construir, mostrándose como un déspota al que sólo le interesa no perder autoridad antes los demás, menos aún si se trata de una mujer. El discurso que lo mostraba como un defensor de la ciudad y sus dioses empalidece frente a este nuevo discurso. En el fondo, Creonte no parece estar preocupado ni por la salvación de ciudad ni por el culto a los dioses, sino por ejercer el poder sin que se lo contradiga, ya que, al anteponer su hombría al cumplimiento de las leyes divinas Creonte no habla ni en beneficio de la ciudad ni en beneficio de los dioses, sino en el suyo propio. Más aún, al insistir en la necesidad de castigar a las supuestas culpables de la violación del edicto- Antígona e Ismene-, Creonte se muestra dispuesto a violar una segunda ley divina: aquella por la cual está obligado a proteger a los miembros de la familia.

Esta ley es infringida por Creonte en dos instancias: primero cuando le niega los ritos fúnebres a su propio sobrino y luego cuando decide castigar a sus sobrinas por haber hecho aquello en cuya ejecución debería haber participado. En la primera ocasión, tal negación estaba fundamentada en la necesidad intrínseca de castigar a los enemigos de la patria. En este caso, si

bien a los ojos de Sófocles dicha excusa no era lo suficientemente valedera para justificar la violación de una ley divina, no dejaba de ser en cierta medida legítima. Podría haber sido, y de hecho lo fue, una medida equivocada, pero a través de ella, supuestamente, Creonte pretendía defender la integridad de la *pólis* o, por lo menos, eso es lo que decía.

Sin embargo, en el pasaje en cuestión, ya no es tan evidente si la trasgresión de Creonte, esto es, la negación a defender y proteger a los miembros de la familia, es producto de su defensa a los intereses de la *pólis*, o el efecto de su propia humillación al ser desafiado en su autoridad. El hecho de que tal declaración este precedida por la afirmación según la cual, si deja la infracción sin castigo, sería la infractora el hombre y no él, nos hace dudar acerca de los motivos implícitos de esta nueva violación. ¿Prefiere Creonte hacer una nueva excepción a una ley impuesta y legitimada por la tradición porque considera que Antígona y a su hermana desearon la destrucción de la ciudad en lugar de su salvación (175/191)? o ¿viola esta ley simplemente porque se siente herido en su orgullo?

La imagen que hemos ido develando de Creonte nos demuestra como su argumentación se va matizando al mostrarse primero como un buen rey (175-191), luego como un tirano (282-294), para, finalmente, manifestarse como un déspota, a quien sólo le interesa no ser desafiado por nadie (479-489). Por este motivo, su argumento, según el cual sólo desea lo mejor para la *pólis*, ya no parece ser evidente.

Se podrá argumentar que el anuncio del castigo para el potencial infractor del edicto ya había sido anunciado junto con su promulgación (220-225). Creonte no impuso un castigo sólo cuando supo quien era el infractor o cuando conoció su sexo, sino que tal castigo ya había sido proclamado con anterioridad. Al descubrir quien era el infractor, Creonte debía aplicar el castigo correspondiente. Por lo que, al enterarse que éste era en realidad una mujer, más aún, su sobrina, Creonte se encuentra nuevamente frente al mismo dilema que en 175-191, ya que, al violar el edicto que prohibía el entierro del cuerpo de Polinices, Antígona se había transformado en una enemiga de la patria. Si Creonte no la castigara tendría un enemigo como amigo, por lo tanto, se trasformaría él mismo en enemigo de la *pólis* y un mal gobernante (175-191). Por este motivo, para ser consecuente consigo mismo, debía castigarla. Pero al igual que en el caso de Polinices, Antígona era una *phile* de Creonte, es decir, un familiar. Por este motivo, más allá de que el castigo estuviera o no justificado, su cumplimiento implicaba violar, por segunda vez, la ley que obligaba a velar por el bien estar de la familia, razón por la cual el punto álgido vuelve a ser si la violación de su edicto era razón suficiente para justificar esta nueva infracción a las leyes impuestas en relación con los deberes familiares.

Se podrá decir también que, al promulgar el edicto que prohibía el entierro de Polinices, Creonte ya había desvinculado la familia de los asuntos del estado, relegando la importancia de la primera en función del segundo. La imposibilidad de dejar a Antígona sin castigo sería una muestra de la imparcialidad de Creonte, que se veía obligado a ser un mal pariente para ser un buen gobernante. Sin embargo, en versos posteriores este argumento pierde nitidez, por no decir validez. Un ejemplo emblemático de esto lo constituye el dialogo entre Creonte y Hemón. En esta instancia de la tragedia Creonte no sólo relaciona la familia con el estado, sino que, realizando tal asociación, mezcla y trae a colación premisas relacionadas con la primera, la familia, para extraer conclusiones relacionadas con el segundo, el estado. Según Creonte, aquel que es un hombre honesto en los asuntos familiares mostrará que es justo para con la ciudad¹³⁵.

La afirmación de Creonte se enfrenta con dos problemas fundamentales. En primer lugar, se trata de un argumento falaz y, en este sentido, lógicamente inconsistente, en segundo lugar, demuestra las incoherencias en las que incurre el personaje, al insinuar ciertas cosas y luego desdecirlas. Se trata de un argumento falaz, porque de ningún modo se puede deducir que un hombre es un bien para la *pólis* sólo por hecho de ser virtuoso en los asuntos familiares. Al tratarse de dos ordenes distintos y de funciones distintas, el buen desempeño en uno de ellos no es garantía del buen desempeño en el otro. Un hombre puede ser un buen padre o un buen hijo, pero ser incompetente en relación con los asuntos de la ciudad.

Pero, si, pese a esto, tomáramos este razonamiento como concluyente e intentáramos aplicarlo a su autor, el resultado que arrojaría sería exactamente el contrario al esperado por su mentor. Negando el entierro de su sobrino y desamparando a su sobrina, Creonte demuestra claramente que no es virtuoso en los asuntos familiares. Por este motivo, si de esto último dependiera su desempeño como rey de la *pólis*, es decir, su capacidad para ser un benefactor de la *pólis*, deberíamos concluir que tampoco en este aspecto es bueno o útil.

Si bien, el rol de Creonte dentro de la tragedia es ambiguo ya que es rey de Tebas pero también pariente de los personajes que desencadenan el drama, la desvinculación entre los dos ordenes, el familiar y el político, en los pasajes ya citados, 179-191 y 479-489, le permitía eludir en este tipo de contradicciones. En ambas instancias, Creonte privilegiaba los deberes como rey por sobre los deberes como familiar. Pese a que en la estructura profunda resultaba evidente que no era necesario producir el quiebre entre estos dos órdenes, Creonte parecía estar convencido de que para ser un buen rey debía descuidar los deberes que la tradición imponía en relación con la

¹³⁵ ἐν τοῖς γὰρ οἰκείοισιν ὅστις ἔστ' ἀνὴρ
ρηστός, φθανεῖται κἀν πόλει δίκαιος ὢν. (Antígona 661-662).

familia. Se puede estar a favor o en contra de la postura de Creonte, podemos creer o no que Sófocles avalaba la posición de su personaje, pero lo cierto es que en esos pasajes su discurso mantenía cierta coherencia: Sin importar quienes fuesen, él no iba a permitir que dos traidores permanecieran sin castigo.

Si Creonte hubiera garantizado el entierro de Polinices fuera de la ciudad, quizás, hubiera podido conciliar ambos ordenes, el político y el familiar. Sin embargo, al no evaluar esta posibilidad y considerar sólo su rol como rey de la *pólis*, inevitablemente los pone en una relación de contraposición. Frente este panorama, debe elegir: o se atiene a lo que él mismo determino en calidad de rey, o se retracta y cumple con las obligaciones familiares. O es un buen rey o es un buen familiar.

Al generar esta contraposición, Creonte ya no puede fundar un orden (el de la *pólis*) en otro (el de la familia) sin entrar en contradicción, pues, si un buen familiar es un bien para la *pólis*, Creonte, por lo anteriormente dicho, sería un mal. Pero, si un buen gobernante no puede tener un enemigo como *philos*, pese a que éste sea un familiar, y, dado esto último, si un buen gobernante debe privilegiar los deberes de la *pólis* por sobre los deberes de la familia, entonces un buen gobernante no necesariamente es un hombre virtuoso en los asuntos familiares.

Sin embargo, al analizar el argumento que Creonte esgrime en los versos 483-489 para justificar la necesidad de castigar a Antígona, podremos ver que éste no apunta ni a los intereses de la familia ni a los intereses de la *pólis*. Las razones que da son ya no son de la misma naturaleza que los expuestos en 175-191 o en 282-294, en los que los principales objetivos eran la salvación de la *pólis* y la protección de los cultos oficiales. El único motivo con el cual Creonte se justifica es puramente personal: no puede permitir ser superado por una mujer. A su propia violación de la ley Creonte sólo contrapone la necesidad de imponer un castigo, cuya causa es la mera deshonra personal. Por este motivo, parecería estar claro que, si el argumento a favor de la salvación de la *pólis* no era suficiente para justificar el incumplimiento de la ley de los dioses, esta nueva excusa tampoco lo será. Los intereses de un hombre no pueden ser superiores a las leyes y deseos de los dioses, razón por la cual no pueden servir como argumentos para justificar el castigo impuesto a un ser humano, cuyo objetivo fue cumplir con esas leyes divinas. En este caso, el discurso de Creonte pierde legitimidad, porque pone en evidencia el grado de arbitrariedad de sus leyes y de sus acciones.

El discurso pronunciado en 666- 680 no corre mejor suerte. Allí Creonte dirigiéndose a su hijo mediante las siguientes palabras:

Ὅστις δ' ὑπερβᾶς ἢ νόμους βιάζεται

ἢ τοῦπιτάσσειν τοῖς κρατύνουσιν νοεῖ,
 οὐκ ἔστ' ἐπαίνου τοῦτον ἐξ ἐμοῦ τυχεῖν.
 ἀλλ' ὄν πόλις στήσειε, τοῦδε χρηὴ κλύειν¹³⁶
 καὶ σμικρὰ καὶ δίκαια καὶ τάναντία.
 ἀναρχίας δε μείζον οὐκ ἔστιν κακόν·
 αὕτη πόλεις ἄλλυσιν, ἡδ' ἀναστάτους
 οἴκους τίθησιν, ἡδε συμμάχου δορὸς
 τροπὰς καταρρήγνυσι· τῶν δ' ὀρθουμένων
 σώζει τὰ πολλά σώμαθ' ἢ πειθαρχία.
 οὕτως ἀμυντέ' ἔστι τοῖς κοσμουμένοις,
 κούτοι γυναικὸς οὐδαμῶς ἡσσητέα.
 κρεῖσσον γάρ, εἴπερ δεῖ, πρὸς ἀνδρὸς ἐκπεσεῖν,
 κούκ ἂν γυναικῶν ἡσσονες καλοίμεθ' ἂν

No es posible que reciba mi elogio quien, tras haber transgredido las leyes, las violenta, o piensa mandar a los que gobiernan. Pero es preciso escuchar al que la ciudad erige como rey, no sólo en lo pequeño, sino también en lo justo y en lo contrario. Pues no existe un mal mayor que la anarquía. Ella destruye las ciudades y deja las casas desoladas; ella dispersa la fuga del ejército aliado. En cambio, la obediencia salva muchas vidas de los que tienen éxito. De este modo, se debe ayudar a los que gobiernan, y de ningún modo ser derrotado por una mujer. Pues mejor sería, si fuera necesario, caer en manos de un hombre, pues no seríamos considerados inferiores a mujeres.

En este pasaje aparecen esbozados los argumentos utilizados por Creonte en 175-191, mediante los cuales se describía como un defensor de la ciudad, y los argumentos que lo caracterizan, en forma implícita en 282-294 y en forma explícita en 479-489, como un tirano y un déspota. La novedad de este pasaje es que en esta oportunidad Creonte intercala ambos tipos de argumentos generando, de este modo, un discurso, nuevamente, falaz. En este nuevo discurso, Creonte utiliza indiscriminadamente premisas, referidas a la salvación y destrucción de la *pólis*, para extraer como conclusión un tema estrictamente ligada a una cuestión de género: si hay que dejarse someter por un hombre o por una mujer.

En la primera parte del pasaje nos volvemos a encontrar con la misma caracterización de Creonte verificada en 175-191 y en 282-294. Aquí, al igual que en aquellas instancias, Creonte intenta demostrar que sus principales intereses son la defensa de las leyes de la ciudad y de las autoridades que las instituyen. Como en 175-191 hace referencia a sus enemigos diciendo que quienes transgreden las leyes de la ciudad y se insubordinan frente a los que la gobiernan no son merecedores de su elogio. A través de su discurso, equipara a los enemigos con los transgresores

¹³⁶ Las ediciones utilizadas en el presente trabajo (Pearson y Griffith) se apartan del orden establecido por los códices y optan por ubicar los versos 668-671 ("Y yo podría confiar en que ese hombre gobernara bien, y quisiera ser bien gobernado, y habiendo estado en su puesto en la tempestad de la lanza, permaneciera como justo y buen soldado") entre los versos 662-663. Si bien no nos consideramos lo suficientemente idóneos como para establecer cuál es la lectura más "correcta", la relación que Griffith (1999: 238-239) establece entre *anér* (662) y *touto ándra* (663), así como el comentario que realiza del pasaje, nos parecen convincentes, razón por la cual hemos optado seguir su interpretación.

de las leyes y los identifica con Polinices y Antígona. Desde su perspectiva, ambos son enemigos de la *pólis*, ambos deben ser castigados, razón por la cual ninguno de los dos merece su amistad o elogio. Para Creonte, por medio de sus acciones: querer tomar el poder de la ciudad y violar el edicto del rey, tanto Polinices como Antígona han desafiado las leyes y las autoridades en ejercicio del poder y, por ende, han atentado contra la ciudad.

Sin embargo, tras hacer esta afirmación, Creonte vuelve a mostrar su otra faceta o, mejor dicho, su verdadera personalidad, al declarar que se debe obedecer al rey de la ciudad independientemente de que éste promulgue leyes justas o injustas. Según él, la autoridad del rey es suficiente para que sus órdenes sean obedecidas sin excepciones. Ahora bien, si una ley es injusta ¿hasta que punto su violación es condenable?, ¿por qué es meritorio obedecer una injusticia?

La respuesta a estas preguntas no se hacer esperar. El hombre debe obedecer en lo justo y en lo injusto porque no hay mayor mal que la anarquía. La misma destruye la ciudad en sus dos aspectos: público (plano político) y privado (plano familiar). En cambio, la obediencia salva vidas y la integridad de la *pólis*. Mediante su discurso, Creonte opone la autoridad a la anarquía y hace depender de la primera la existencia de la *pólis* y de la familia, invirtiendo el argumento anteriormente dado (660-662). Ya no es la familia personificada en los hombres virtuosos la que constituye un bien para la ciudad, sino la obediencia (*peitharxia*) a las autoridades o instituciones de la *pólis* la que garantiza el bienestar de la familia.

Sin embargo, al enunciar los argumentos arriba analizados Creonte pone en juego dos principios que, si bien no se oponen, tampoco son demasiado armónicos entre sí. Por un lado, nos da a entender que las leyes y las instituciones son los pilares sobre los cuales se funda la ciudad. No tener estas dos cosas o destruirlas, por no respetarlas, equivale a caer en la anarquía y, por ende, en la disolución de la *pólis*. Por otro lado, insinúa que cualquier gobierno, aún una tiranía, es mejor que su disolución, pues sin gobierno no hay autoridad y sin autoridad la ciudad sucumbiría. No importa a quién o qué cosa haya que obedecer, la importancia de la obediencia parece agotarse en sí misma. En última instancia, para Creonte, un mal gobernante o un gobernante injusto son mejores que su ausencia.

Creonte no ve o no quiere ver que un rey que gobierna mediante leyes injustas es tan destructivo para la ciudad como su carencia. No se percata que la cohesión de la ciudad no se sustenta sólo en la obediencia de las leyes, sino en el nexo generado entre los hombres que la componen. Al basar su gobierno en leyes justas e injustas y en el principio de autoridad

irrestric­ta, Creonte sólo puede presentarse a los gobernados como un tirano a quien lo único que le interesa es castigar a aquellos que desafíen su poder.

Las palabras que prosiguen acentúan este carácter del personaje, ya que, en lugar de concluir su argumento sobre la necesidad de la obediencia acentuando que ésta es un bien para la *pólis*, Creonte sólo contrapone a dicha necesidad la inconveniencia de ser vencido por una mujer. El discurso y, con él, el argumento han sufrido un nuevo desplazamiento, por medio del cual la discusión de lo que es un bien o un mal para la ciudad se transforma en el problema de si es mejor ser dominado por un hombre o por una mujer, es decir, si es preferible ser gobernado mediante los decretos arbitrarios de un rey o dejar que una mujer, habiendo violado esos decretos, permanezca impune.

El lenguaje agonístico utilizado en el final de este parlamento nos demuestra, una vez más, que Creonte no estaba interesado en la salvación de la *pólis*, sino en no perder su autoridad por culpa de una mujer. Su argumentación desprolija y errática pone en evidencia la idea esbozada en 282-294, él sólo puede gobernar a través del terror. Para él, el peor mal no son los perjuicios que la desobediencia puede causar a la ciudad, sino la pérdida de su poder y su hombría frente a los ciudadanos. Por eso, para legitimar su decreto y su autoridad, dice como último recurso que, antes de ser vencido por una mujer, es preferible ser dominado por un hombre. Este argumento es una drástica muestra de que la autoridad y el decreto de Creonte no gozaban del respaldo de la ciudad que tenía que consolarse con el hecho de que, al menos, el que la dominaba era un hombre y no una mujer.

La cuestión de lo que es justo e injusto para la ciudad no sólo se diluye, sino que ni si quiera parece tener relevancia. La ética de Creonte se limita a ser una ética de la conveniencia en la cual el sujeto último y excluyente es él. La obediencia a su decreto y su investidura ya no se presenta como el camino para no caer en la anarquía y, de este modo, evitar la destrucción de la ciudad, sino como el mal menor en comparación a otro mal mayor: ser dominado por una mujer. Bajo el presupuesto de que es mejor ser doblegados por un hombre, aunque éste sea un tirano, Creonte quiere justificar su decisión de castigar a Antígona sólo porque no puede soportar que su poder sea desafiado (479-489). De este modo, a través de la promulgación del edicto y su ejecución, devela su propia naturaleza mostrándose como un rey carente de legitimidad y un tirano al que sólo le interesa el poder por el poder mismo.

La "deconstrucción"¹³⁷ de Creonte en la perspectiva de los otros

El proceso de auto-desenmascaramiento visto en el apartado anterior es paralelo a otro proceso: el de la revelación por parte del resto de los personajes de la naturaleza y falta de legitimidad de su rey. Como ya pudimos ver, ambas cosas ya estaban prefiguradas en el discurso de Creonte, más específicamente en 282-294, instancia en la cual éste creía que la trasgresión de su edicto había sido cometida por los guardias y algunos ciudadanos. Allí, como tuvimos oportunidad de ver, Creonte era en cierto sentido consciente de la poca adhesión que su figura generaba, aunque esta falta de adhesión, lejos de llevar a los ciudadanos a la desobediencia, como él pensaba, generó el efecto contrario. El miedo tuvo en ellos un efecto más fuerte que su inconformidad, ya que éstos aceptaron el decreto sin ninguna discusión.

Sin embargo, la verdadera muestra de la carencia de legitimidad del rey tebano es más evidente en las intervenciones de los distintos personajes de la obra: Ismene, Hemón, Tiresias y los ciudadanos tebanos. El primer análisis de estas intervenciones nos permite trazar una distinción entre quienes acatan el edicto y quienes lo rechazan. El primer grupo está compuesto por Ismene y los habitantes de la *pólis*, representados por el coro de ancianos y, traídos a escena, directamente, mediante la intervención de los restantes personajes. El segundo grupo está conformado por Antígona, Tiresias y Hemón. La relación de estos dos grupos permite trazar diferentes pares de opuestos. El primero de ellos es la contraposición entre la familia y la ciudad representada por Ismene y Antígona, por un lado, y Hemón y Creonte, por el otro.

Según Oudemans y Lordinois, Ismene, en contraposición a Antígona, representa la prudencia y, en este sentido la conciliación entre la familia y el estado. Según ellos, la negación a violar el edicto que prohibía el entierro de su hermano simboliza la negación de romper el orden de la *pólis*. Desde esta perspectiva, Ismene rechaza el pedido de su hermana porque deplora su posición y sus tendencias violentas contra la ley de la ciudad¹³⁸.

En un sentido parecido, pero, a la vez, contrario puede leerse la intervención de Hemón, quien intenta disuadir a su padre de que su modo de proceder no es ni adecuado ni justo. El quiere lo mejor para su padre, pero, a su vez, pretende lo mejor para la *pólis* y, sin ninguna duda, también desea que su prometida sea liberada de una pena injusta. Por lo tanto él, al igual que Ismene, oponiéndose a su propio padre, también intenta conciliar los intereses de la familia y los de la ciudad. Pero a diferencia de Ismene, quien ve en su hermana el peligro de una ruptura entre estos

¹³⁷ Debemos aclarar que no utilizamos este término en sentido técnico, sino en sentido amplio para aludir a la reconstrucción que se puede hacer de la personalidad de Creonte, a partir de la descripción realizada directa o indirectamente por el resto de los personajes.

¹³⁸Oudemans y Lordinois (1987: 72).

dos ámbitos, Hemón considera a su padre como el causante del abismo generado entre ambos ordenes.

El segundo par de opuestos es entre la religión y el estado cuyos representantes son Tiresias y Creonte. El primero aparece caracterizado como el representante de los dioses, mientras que el segundo se erige a sí mismo como el guardián de la ciudad y de sus leyes. Ambos sostienen una discusión en el cual cada uno defiende una de las dos posturas antagónicas de la obra: la supuesta defensa de las leyes de la ciudad y la supremacía de las leyes no escritas de los dioses, respectivamente. La oposición entre ambos personajes ocupa un rol central en el desarrollo de la obra, ya que representa el comienzo de su desenlace: sólo por medio de la intervención del adivino Creonte deponen su actitud, pero, a su vez, a continuación de esta escena Creonte comienza a vivir su tragedia personal: la muerte de su hijo y esposa, esto es la disolución de su propia estirpe.

Sin embargo, un análisis más profundo de la tragedia nos arroja como resultado que este par de opuestos –familia versus ciudad, ciudad versus religión- no es tan rotundo como a simple vista parece. A través de este análisis, podemos concluir que la oposición que plantea la obra no es entre quienes defienden el edicto y quienes lo rechazan, sino entre quienes acatan las medidas de Creonte por temor a sus represalias y quienes desafían abiertamente el poder del rey expresando su inconformidad con sus decisiones. Desde esta segunda perspectiva, el motivo por el cual el edicto de Creonte sólo tiene una infractora no es que el resto de los tebanos creyeran en las razones que dieron fundamento a su aparición, sino el terror que les genera la figura de su mentor. Si comparamos los discursos de los personajes que parecen adherir al edicto de Creonte, podremos ver que tal “apoyo” no surge como un verdadero acto libre, sino como el producto de la coacción a las que se ven sujetos gracias al poder autoritario del tirano. Ellos saben que si no respetan la decisión de Creonte sólo obtendrán una cosa: la muerte por lapidación. No les queda otra opción: es la vida bajo la tiranía del rey o la muerte.

La secuencia que va desde la promulgación del edicto hasta su derogación es una muestra de que la validez de esta disposición no reside en la legitimidad de su contenido, sino en el poder despótico de Creonte. En este sentido y, pese a la interpretación de Oudemans y Lordinois, el discurso de Ismene es sumamente ilustrativo. En tanto hermana de Polinices, Ismene debería querer enterrarlo, sin embargo, frente a la promulgación del edicto, que prohibía el entierro y la propuesta de su hermana de violar ese edicto, ella se inclina por lo primero, sabiendo que haciendo esto incumplía con un deber religioso y familiar. Las razones que da para avalar su posición están condensadas en las siguientes palabras:

Τρίτον δ' ἀδελφῶ δύο μία καθ' ἡμέραν
 αὐτοκοινοῦντε τῷ ταλαιπώρῳ μόρον
 κοινὸν κατειργάσαντ' ἐπαλλήλοιν χεροῖν.
 νῦν δ' αὖ μόνα δη νῶ λειψιμμένα σκόπει
 ὄσσοι κάκιστ' ὀλοῦμεθ', εἰ νόμου βίαι.
 ψῆφον τυράννων ἢ κράτη παρέξιμεν.
 ἀλλ' ἐννοεῖν χρῆ τοῦτο μεν ψυγαῖχ' ὅτι
 ἔφυμεν, ὡς πρὸς ἀνδρας οὐ μαχομένα,
 ἔπειτα δ' οὐνεκ' ἀρχόμεσθ' ἐκ κρεισσόνων
 καὶ ταῦτ' ἀκούειν κάτι τῶνδ' αλγίονα.
 ἐγὼ μεν οὖν αἰτιούσα τοὺς ἵπο χθονὸς
 ξύγγνοιαν ἴσχειν, ὡς βιάζομαι τάδε,
 τοῖς ἐν τέλει βεβῶσι πείσομαι. τὸ γάρ
 περισσά πράσσειν οὐκ ἔχει νοῦν οὐδένα. (Ant 55- 68)

Y en tercer lugar nuestros dos hermanos, matándose mutuamente en un único día, los desgraciados, cumplieron un destino común con manos recíprocas. Pero ahora, tras haber quedado solas, reflexiona cuántos infortunios pasaremos si, violentando la ley, transgredimos el decreto de unos tiranos, o sus poderes. Pero por otra parte hay que advertir esto: que nacimos mujeres, no hechas para luchar contra varones. Y puesto que somos gobernadas por los más poderosos, debemos obedecer en esto y en cosas aun más dolorosas que éstas. Entonces yo, por mi parte, pidiendo clemencia a los de bajo tierra, puesto que soy forzada, obedeceré a los que están en ejercicio del poder; pues el obrar en forma extraordinaria no tiene sentido.

Si analizamos atentamente la intervención de Ismene, podremos ver que en ningún momento realiza una auténtica defensa del edicto de Creonte. Los motivos que aduce para obedecer la orden dada por el nuevo rey no parecen estar relacionadas con su valor intrínseco, sino con el terror en el que se ve envuelta. De esto se desprende que su negación a ayudar a su hermana no se debe a que considere que sus intenciones son perniciosas, sino a que se siente incapaz de actuar. Según Ismene, de violar el edicto de Creonte, ella y su hermana no sólo se estarían oponiendo a un hombre, lo cual siendo mujeres era imposible, sino al hombre más poderoso de la *pólis*: su rey. Basándose en estas dos premisas: su condición de mujeres y la imposibilidad de oponerse a los poderosos, Ismene concluye que tal oposición es completamente inútil. Todo intento de enfrentarse al tirano está destinado al fracaso. Por este motivo, concluye que no se debe contrariar a los más poderosos ni si quiera cuando actúan injustamente.

Sus palabras son un fiel reflejo del rol ocupado por las mujeres en el mundo antiguo. En ese período el ámbito propio de la mujer era la casa. La mujer no tenía ningún tipo de participación en la organización política de la *pólis*. Según Kitto, "la mayoría de las mujeres carecían de derechos, es decir, no podían llegar a la asamblea y mucho menos desempeñar cargos. No podían tener propiedades ni manejar asuntos legales. Toda mujer desde su nacimiento debía estar bajo la tutela de su pariente masculino más próximo o marido. Y sólo por medio de este tenía

protección”¹³⁹. De hecho, la mayoría de los intérpretes sostiene que el lugar de mujer en la antigüedad no sólo era radicalmente diferente al del hombre, sino inferior. Esta inferioridad está atestiguada en pensadores tales como Aristóteles, quien aduce que las mujeres no pueden gobernar, sino que nacieron para ser gobernadas¹⁴⁰.

Al afirmar su imposibilidad de acatar el pedido de su hermana, Ismene trae a primer plano este trasfondo cultural propio de la sociedad patriarcal. Transgredir el edicto era para ella una doble falta: desafiar la autoridad de Creonte, corriendo el riesgo de padecer el castigo correspondiente, y hacerlo siendo una mujer, esto es, siendo alguien quien en el ideario común no tenía otro derecho que el de dejarse gobernar y acatar todo lo reglamentado. De hecho, si volvemos a nuestro análisis anterior, podremos notar que la postura de Creonte frente a la infracción de su edicto se vuelve más rígida al enterarse que el infractor era una mujer. En ningún momento se cuestiona que la infractora es la hermana del fallecido y poco le interesa que sea su sobrina. Una vez enterado de cuál es el género del infractor, su indignación aumenta drásticamente. Frente este hecho las palabras de Ismene no son otra cosa sino el preludio de un final anunciado. Si bien es verdad que, como dicen Oudemans y Lordinois, las palabras de Ismene son el exponente del cálculo razonador y prudente, esto no significa que su obediencia sea un intento de reconciliar la familia con la *pólis*. Su argumentación, lejos de mostrar esto, evidencia que sólo actúa por sumisión. Sus palabras están atravesadas por el temor al tirano, por su condición de mujer y por la desprotección, en la que se siente inmersa: el único ser que puede ser garante de sus derechos es su tío, el tirano de Tebas y creador del edicto que su hermana pretende violar.

Ismene admite la grandeza de la acción de su hermana, pero reconoce que no puede ser coautora de ella. Su discurso muestra la discrepancia entre el pensamiento y la acción, que sólo puede explicarse por medio del terror que le infunde la figura del tirano.

En 499- 508, al dar los motivos por los cuales los presentes, posiblemente ciudadanos de Tebas o sirvientes del palacio, no la defienden sino que permanecen en silencio, Antígona esboza un argumento similar. Allí la protagonista de la obra le dice al rey:

Τί δῆτα μέλλεις; ὡς ἔμοι τῶν σῶν λόγων
ἀρεστὸν οὐδέν, μηδ’ ἀρεσθεῖη ποτέ,
οὕτω δε καὶ σοι τάμ’ ἀφανδάνουντ’ ἔφυ.
καίτοι πόθεν κλέος γ’ ἂν εὐκλεέστερον
κατέσχον ἢ τὸν ἀντάδελφον ἐν τάφῳ
τιθεῖσα; τούτοις τοῦτο πᾶσιν ἀνδάνειν
λέγοιτ’ ἂν, εἰ μὴ γλῶσσαν ἐγκλήμιο φόβος.

¹³⁹ Kitto (1993: 305).

¹⁴⁰ Aristóteles, *Política* 1260 a 25.

ἀλλ' ἢ τυραννίς πολλά τ' ἄλλ' εὐδαιμονεῖν
κἀξέστιν αὐτῆι δρᾶν λέγειν θ' ἄ βούλεται .

¿Por qué entonces te demoras? Porque a mí, de tus palabras, ninguna me es grata, ¡ni nunca lo sean!, y así también a ti las mías te resultan desagradables. Sin embargo, ¿de dónde obtendría una gloria más gloriosa que depositando a mi propio hermano en una tumba? Podría decirse que esto complace en gran medida a los presentes, si el miedo no cerrase sus bocas. Pero a la tiranía le va bien en muchas cosas, y le es posible obrar y decir lo que quiera.

Mediante estas palabras, Antígona afirma dos cosas: en primer lugar, dice que para ella la muerte es una ganancia, si le sobreviene por enterrar a su hermano y cumplir con las leyes no escritas de los dioses. En segundo lugar, asevera que todos los allí presentes comparten su opinión, pero no lo manifiestan por temor al tirano, quien, al tener un poder ilimitado, puede y de hecho hace lo que le place. Desde esta perspectiva, si nadie más que ella trasgredió el edicto y frente a su trasgresión nadie salió en su defensa ¹⁴¹ no es porque el edicto goce de legitimidad, sino porque el miedo cierra las bocas de los ciudadanos. La frase *μη γλώσσα εγκλήσιοι φόβος* similar a la utilizada por Creonte en el verso 180, ya no es usada para designar a los cobardes o enemigos de la *pólis*, sino a los sometidos por el tirano, motivo por el cual su uso produce una verdadera inversión de sentido. La oposición hombre callado: mal gobernante: pérdida de la *pólis* versus hombre que habla: buen gobernante: salvación para la *pólis* se transforma en la relación hombres callados: hombres dominados versus hombre que habla: tirano. Por este motivo, para Antígona, la obediencia y el silencio de los tebanos no representan un apoyo al edicto de Creonte, sino las expresiones más contundentes del terror que los ciudadanos sienten por su rey.

Las premisas que fundamentan su argumentación son su propia definición de tiranía y el supuesto básico de que Creonte no es un rey sino un tirano. De sus palabras se deduce que la tiranía es aquel orden político y social en el cual aquella persona que ostenta el poder puede realizar todo lo que le plazca sin importarle nada. Para ella, la tiranía representa el ejercicio irrestricto de poder en beneficio propio o en función de los caprichos personales ¹⁴².

¹⁴¹ Es preciso tener en cuenta que en este punto de la obra aun no se han producido las intervenciones de Tiresias y de Hemón, esto es, de los dos personajes que expresamente se opondrán al edicto e Creonte.

¹⁴² Según Iriarte, en la Grecia Antigua la tiranía no siempre tuvo el sentido peyorativo que alcanzaría en la posterioridad. Según esta autora, el tirano era visto como un líder popular que defendía al pueblo contra la aristocracia, a la cual él mismo pertenecía. Su figura representaba una solución de emergencia frente a la crisis social imperante durante los siglos VII y VI a. C. Sin embargo, esta misma autora afirma que “una vez superada la situación de guerra civil, el pueblo tiende a recuperar el dominio, por lo que la segunda generación de tiranos se ve obligada a instaurar un régimen brutal para mantenerse en el poder. Los propios hijos de Pisítrato, Hipias e Hiparco, son un ejemplo de este proceso” (1996:18). Este cambio radical observado en el régimen tiránico produjo modificaciones en la manera de concebir y valorar no sólo a estas segundas generaciones de tiranos, sino a la tiranía en general. Desde la perspectiva de Iriarte, para comprobar este cambio, “basta con tener en cuenta que *tyrannis* designaba en la obra del arcaico Píndaro la “soberanía”, la realeza, mientras que para Heródoto “tiranía” es sinónimo de “poder despótico”, un significado, este último, que la tragedia del siglo V compartirá plenamente”. Por

Por otra parte, según ella, Creonte no es un rey, ni mucho menos un buen rey. Si bien éste había obtenido el poder legítimamente¹⁴³, su particular modo de ejercer ese poder lo habría transformado en un tirano. Para la protagonista, él no usó ni usa ese poder en beneficio y salvación de la *pólis*, sino cegado por sus propios caprichos. Como ya lo pudimos ver, a él sólo le interesa el poder por el poder mismo. Para él, el peor mal no es la destrucción de la ciudad, sino perder su autoridad. Por esto mismo, si bien no es un usurpador del poder, en el ejercicio del poder adopta la actitud propia de un tirano.

Avalándose en estas dos premisas, esto es, su concepción de la tiranía así como su caracterización de Creonte, Antígona extrae como conclusión que los ciudadanos no obedecen a Creonte en calidad de súbitos, sino como siervos del poder. Según Antígona, si la *pólis*, cumple con lo ordenado en el edicto, sólo lo hace por el temor, pero no por convicción.

Este mismo razonamiento vuelve a parecer en el parlamento de Hemón.

Το γὰρ σὸν ὄμμα δεινὸν ἀνδρὶ δημότῃ
 λόγοις τοιούτοις οἷς σὺ μὴ τέρπῃ κλύων.
 ἔμοι δ' ἀκούειν ἔσθ' ὑπὸ σκότου τάδε,
 τὴν παῖδα ταύτην οἷ' ὀδύρεται πόλις,
 πασῶν γυναικῶν ὡς ἀναξιοτάτῃ
 κάκιστ' ἀπ' ἔργων εὐκλεεστάτων φθίνει·
 ἦ τις τὸν αὐτῆς ἀντάδελφον ἐν φοναῖς
 πεπτῶτ' ἄθαπτον μῆθ' ὑπ' ὀμηστῶν κυνῶν
 εἶασ' ἀλέσθαι μῆδ' ὑπ' οἰωνῶν τινος.
 οὐχ ἦδε χρυσῆς ἀξία τιμῆς λαχεῖν ;
 τοιάδ' ἐρεμνὴ σίγ' ἐπέρχεται φάτις. (Ant 690-700)

En efecto, tu rostro resulta temible para el hombre del pueblo, cuyas palabras tú no te alegrarás al escucharlas. Pues en la oscuridad me fue posible escuchar estas cosas: cómo la ciudad se lamenta por esta muchacha, cómo, siendo la menos merecedora de todas las mujeres, va a consumirse de pésima manera, por acciones muy dignas de gloria. Ella, quien no permitió que su propio hermano, tras morir violentamente, quedara insepulto, ni que fuera aniquilado por perros carniceros ni por las aves de rapaña. ¿No es ella digna de obtener una estimable recompensa? Tal sombrío rumor se desliza sigilosamente.

Al comentar la conversación de los ciudadanos, Hemón se erige como el portavoz del pueblo y, en este sentido, como el representante de la verdadera opinión del la ciudad. La transmisión de esta conversación por parte del hijo del rey tiene una doble importancia: por un lado, hace intervenir a las voces del pueblo, que de otro modo quedaría desdibujada, y, por otro lado, le da al contenido de esa conversación cierta objetividad.

consiguiente, las palabras de Antígona pueden leerse como la manifestación de la hostilidad que los ciudadanos atenienses y los dirigentes del partido democrático sentían por la tiranía, tras los hechos que produjeron su desvalorización y que instauraron la figura del tirano como el centro privilegiado de todas las críticas.

¹⁴³ No hay que olvidar que sus sobrinos, sucesores naturales al trono, han muerto y sus sobrinas eran solteras, pero él era hermano de la reina y único hombre vivo de la familia.

En la anterior intervención la posición del pueblo tebano era puesta en boca de Antígona, de quien, se puede llegar a argumentar, hace una interpretación interesada de los hechos. Ella no escuchó lo que el pueblo pensaba en relación con Creonte o con su edicto, sino que interpreta su silencio. Sus palabras no son una descripción de los hechos, sino su versión, la cual puede estar fundada en la realidad o ser una mera invención, pero no deja de ser su propia explicación. Lo único que ella ve es que los ciudadanos obedecen a Creonte y que, cuando ella es descubierta violando el edicto, ninguno de ellos hace algo para defenderla. Pero los motivos que da para justificar esta conducta constituyen su propia perspectiva de los hechos.

En el caso de Hemón la situación es otra, pues él no sólo escuchó una conversación real, sino que no tiene ningún motivo explícito para distorsionarla. Su intención al transmitir la opinión del pueblo no es oponerse a su padre, sino lograr que éste entre en razón y deponga su actitud. Por este motivo, el objetivo real de esta intervención no es solamente evitar que una injusticia sea cometida, sino beneficiar con esto a su padre, artífice de esa injusticia. Al hablar en calidad de hijo preocupado por su padre, sus palabras adquieren un matiz filial, que las hacen más verosímiles y objetivas. El lector podrá dudar de las palabras incriminatorias de Antígona, pero difícilmente ponga en cuestión el tono preocupado del hijo del rey.

A través de su intervención, Hemón pone en evidencia la oposición existente entre la *pólis* y su rey. Para Hemón¹⁴⁴ con la postura que defiende Creonte sólo se puede gobernar una ciudad desierta. Tal oposición o brecha entre gobernante y gobernados pone en evidencia que para los ciudadanos ni la figura de su rey ni sus decretos son una verdadera salvación para su ciudad. Al igual que el discurso de Antígona, sus palabras son una muestra de que Creonte no era un verdadero representante de la *pólis*, sino de sus propios intereses y caprichos. Confirman que el discurso sostenido por Creonte al presentarse como un buen rey para la *pólis* era un conjunto de palabras vacías. Por medio de ellas, Creonte decía (175- 191) que no estaba dispuesto a callar y a no actuar viendo como el crimen (*até*) azotaba a la ciudad. Sin embargo, las apariciones, directas o indirectas, de los habitantes de la ciudad confirman que, para éstos, no había peor *até* que las cometidas por su propio rey, a quien preferirían ver callado, antes que utilizando su voz para sancionar edictos contrarios a las leyes de los dioses y castigar a la mujer digna de los mayores honores. Según Lida “cuando la voz de la ciudad crítica en la sombra su decisión, Creonte muestra cuanto tiene de bajo su adhesión a la ley de la ciudad en que pretendía fundarse: era sólo

¹⁴⁴ *Antígona*, 736- 738.

una palabra vacía para cubrir su voluntad que, ensordecida por la reciente victoria de Tebas, por el reciente trono, no acepta límites”¹⁴⁵.

La imagen de los ciudadanos en la oscuridad, hablando casi clandestinamente, y de Hemón escuchando sin ser visto, tiene el mismo efecto que la expresión “mantener la boca cerrada” utilizada por Antígona en el pasaje antes citado. A través de su uso Sófocles genera la idea de que los ciudadanos de la *pólis* sólo se animan a dar su verdadera opinión sobre los hechos que azotan a la ciudad, cuando no son vistos ni escuchados por nadie. Al transmitir esta conversación Hemón no sólo pone en evidencia que la *pólis* no comparte las decisiones de su rey, sino los motivos reales por los cuales esta disconformidad no se hace explícita. La escena descrita por Sófocles a través de Hemón evidencia que estas causas vuelven a ser el temor al tirano.

La expresión de la opinión de los ciudadanos contraria al edicto de Creonte es una muestra de que la contraposición entre las leyes de la *pólis* y las leyes familiares o religiosas no es tan rotunda como a simple vista parece. El progresivo aislamiento de Creonte confirma que él no era un auténtico representante de la ciudad y de sus leyes, sino de sí mismo. De hecho, si volvemos al parlamento de Hemón, podremos notar que, cuando éste comenta la conversación sobre el edicto de Creonte, el término que utiliza para designar a los ciudadanos es *pólis*. Es la ciudad en su conjunto la que se opone al edicto de Creonte y no un grupo aislado o marginal. Por este motivo, en la puja entre las leyes de los dioses y el edicto de Creonte es evidente que el edicto de este último no puede estar representando a la ciudad sino sólo a su mentor. No son las leyes las que generan una contraposición entre los diferentes ámbitos- la ciudad, la familia y la religión- sino Creonte quien disocia primero la familia y la religión de la *pólis* y, luego a sí mismo de la ciudad, de la que paradójicamente es rey. Por este motivo, en la estructura profunda Sófocles no contrapone las leyes de los dioses con las leyes de la ciudad, sino los mandatos divinos con el decreto de un solo hombre, demostrando, de este modo, que el dualismo inicial es sólo ilusorio. Para el trágico, si bien las leyes jurídicas o ético sociales son uno de los sustentos de la ciudad, ningún decreto humano puede erigirse por encima de las leyes divinas. De hecho, según Bowra, a través de esta obra, Sófocles pone en evidencia que no todas las leyes son justas y que, quizás, el edicto de Creonte no sea una verdadera ley. Para este autor, aunque Antígona parece ser injusta y es condenada por ello, poco a poco se hace patente que ella y no Creonte representa una verdadera noción de legalidad¹⁴⁶.

¹⁴⁵ Lida, (1944: 69).

¹⁴⁶ Bowra (1952: 97).

La intervención de Tiresias no hace otra cosa sino enfatizar la gravedad de esta disociación. En su enfrentamiento con Creonte el adivino dice lo siguiente:

Και ταῦτα τῆς σῆς ἐκ φρενός νοσεῖ πόλις.
 βαμοὶ γάρ ἡμῖν ἐσχάροι τε παντελεῖς
 πληρεῖς ὑπ' οἰωνῶν τε καὶ κυνῶν βοῶς
 τοῦ δυσμόρου πεπτῶτος Οἰδίπου γόνου.
 κἀτ' οὐ δέχονται θυστάδας λιτὰς ἔτι
 θεοὶ παρ' ἡμῶν οὐδὲ μηρίων φλόγα,
 οὐδ' ἄρνις εὐσήμους ἀπορροιβδεῖ βοάς,
 ἀνδροφθόρου βεβρωῶτες αἵματος λίπος. (Ant 1015- 1022)

Y la ciudad sufre estas cosas a causa de tu decisión. Pues todos nuestros altares, públicos y privados, están llenos, por obra de aves y perros, del pasto del infortunado descendiente de Edipo, caído desgraciadamente. En consecuencia, los dioses ya no reciben de nosotros ni súplicas que acompañan los sacrificios ni fuego de muslos, ni los pájaros hacen resonar sus gritos favorables, porque han devorado grasa de sangre de un cadáver.

En este pasaje Tiresias conecta tres hechos: 1) la contaminación de las ofrendas de los dioses y de los altares públicos y privados, 2) el chillido de las aves anunciando malos augurios y 3) la negación de los dioses a aceptar los ritos y ofrendas ofrecidos para la purificación de la *pólis*. Estos tres hechos están conectados casualmente por un solo: la promulgación del: el edicto de Creonte.

Este edicto no es mencionado directamente en el discurso, sino insinuando a través del término *phrenós*. Por medio de este término, Tiresias rebaja la ley de Creonte a *mero deseo* y los motivos que lo impulsaron a *meros caprichos* del rey. Los dioses no aceptan los ritos y pedidos de los hombres porque las ofrendas y los altares están contaminados por el cadáver de Polinices que permanece insepulto debido al capricho de un rey que privilegia sus deseos antes que las leyes de los dioses.

Según Bernardete¹⁴⁷, la infección de la ciudad y de los altares es simbólica. Para él, por medio de esta imagen Tiresias está uniendo los dos aspectos que lo caracterizan: el de adivino y el de ciudadano, de modo tal de reducir su propia importancia y recalcar que la ciudad depende exclusivamente de Creonte. Desde esta perspectiva, al pronunciar su edicto, Creonte había hecho a la ciudad impía, razón por la cual sólo él, deponiendo su actitud, podía apaciguar el enojo de los dioses. El presupuesto que está operando en esta interpretación es que, al decretar su medida en calidad de representante de la *polis*, Creonte no sólo crea un hiato entre él y los dioses, sino entre la ciudad y sus dioses, ya que no fue un hombre cualquiera el que se negó a enterrar el cuerpo de Polinices, sino la ciudad en la persona del rey. Por este motivo, al decretar esta

¹⁴⁷ Bernardete, s (1999:120).

prohibición, es toda la *pólis* la que se erige como infractora de las leyes de los dioses y no sólo su rey.

Según Ehrenberg, "la *pólis* era una comunidad tanto política como religiosa, y sus miembros y ciudadanos vivían su vida y tenían derechos y deberes inseparablemente en ambas esferas. Por este motivo una impiedad era siempre un crimen político"¹⁴⁸. Visto desde esta perspectiva, la violación de las leyes de los dioses no representa sólo una infracción religiosa, sino también política. Si bien este autor no se explaya demasiado en el tema, su teoría del carácter religioso y político de los actos impíos parece estar alimentada por su interpretación del cumplimiento de las leyes no escritas, al menos las relacionadas con los ritos fúnebres, como una carga social. Según este autor, cuando la familia se negaba a enterrar el cuerpo del fallecido, el encargado de hacerlo era el *démos*.

En este caso específico los que deberían haber cumplido con los ritos fúnebres son, en primer lugar, Creonte, Antígona e Ismene, esto es, los familiares directos de Polinices, y en segundo lugar, los ciudadanos de Tebas. De los familiares, los que se niegan a cumplir con estos deberes son Creonte e Ismene. Sin embargo, ya habíamos visto que la situación de estos personajes no era la misma. En el caso de Ismene no es en calidad de hermana que se niega a cumplir con los mandatos de los dioses, sino en calidad de mujer en un mundo de hombres donde éstas sólo poden escuchar y obedecer. En el caso específico de Creonte, primer miembro de la familia en negarse, su oposición no es sólo en tanto familiar, en cuyo caso el cuerpo podría haber sido enterrado por Antígona, Ismene o por los ciudadanos, sino en calidad de rey de la ciudad. Al negarse en su condición de rey no es sólo un hombre, el tío de Polinices, quien rechaza las leyes de los dioses, sino toda la ciudad en su conjunto. Ni los familiares ni los ciudadanos pueden cumplir con dichas leyes y con la carga socio-política que estas implican. Por este motivo, tanto la familia como la ciudad quedan atrapadas en un callejón sin salida: o deben cumplir con una decisión política (el edicto de Creonte) no pudiendo respetar un deber religioso y político o deben desobedecer a su rey, cayendo en una especie de sublevación y enfrentamiento caótico. Ambas salidas rozan inevitablemente con la tragedia, cuyo único responsable es Creonte.

La promulgación de un edicto que prohibía a toda la ciudad cumplir con los ritos fúnebres y, por lo tanto, con un deber religioso y político, genera una escisión entre la ciudad y estos dos planos, que sólo puede ser franqueada con la derogación del edicto. En este sentido, en calidad de

¹⁴⁸ Ehrenberg (1954:46).

adivino e intérprete de los presagios de los dioses, Tiresias se acerca a Creonte para notificarlo del enojo de los dioses pero, en tanto ciudadano, viene a pedirle a su rey que modifique su actitud y restituya la armonía perdida entre la ciudad y sus divinidades. Para Tiresias Creonte es culpable de un doble crimen: retener en la tierra un cuerpo que es patrimonio de los dioses y enterrar viva a quien, por ser benefactora de estos últimos, infringió el edicto que prohibía enterrar el cadáver de su hermano. Este doble crimen: negar las leyes divinas y causar una muerte injustificada, tiene un doble correlato: la contaminación de las ofrendas y de los altares públicos y privados (plano religioso) y los males que, según Tiresias están azotando a la ciudad (plano socio-político)¹⁴⁹.

Sin embargo, frente a este panorama, en lugar de dar crédito a las palabras del adivino, Creonte se empeña en permanecer en su propia postura. Para él, todo lo dicho por Tiresias obedece a su amor por el dinero, razón por la cual, una vez más, prefiere ver la posible codicia de los otros que sus propios errores. Sólo la amenaza en su contra lo moviliza a cambiar de actitud y a anular sus anteriores decisiones. Es su postura utilitarista lo que lo lleva a rever la conveniencia o inconveniencia de su edicto y no el descubrimiento de la verdad.

Si bien la posición final de Creonte es ambigua, un análisis detallado muestra que su decisión de levantar el edicto está influenciada, por no decir causada, por el temor de padecer un mal mayor. Sólo frente a su tragedia personal, el suicidio de su hijo y esposa, y, por medio de su propio dolor, éste podrá experimentar la verdad de la sentencia enunciada por el adivino y la grandeza del estásimo primero, cuya estrofa final apela a la necesidad de enaltecer ambos tipos de leyes: las divinas y las humanas.

Conocimiento y acción: un cruce entre el plano ético y el plano gnoseológico

Llegados a este punto deberíamos preguntarnos en qué se sustenta la actitud de Creonte. Cuáles son los móviles que motivaron sus decisiones, ya que la explicación que fundamentaba su forma de actuar en la salvación o beneficio de la ciudad era vacía y completamente falsa. Es evidente que el entierro de su sobrino no le aportaba ni quitaba nada, pues, muertos los herederos al trono, solo él podía heredar el reinado de la *pólis*. Se podrá argumentar, nuevamente, que la negación del entierro era sobre un enemigo de la ciudad. Pero, ya habíamos visto que en estos casos lo que se solía hacer era negar el entierro dentro de la ciudad, pero no negarlo en forma

¹⁴⁹ *Antígona* 1065- 1070.

absoluta. Al pronunciar su edicto, Creonte extrema una media que ya era en sí misma uno de los peores castigos. La obra demuestra cuan nefasta es esta decisión: por ella Creonte no sólo crea un hiato entre la religión y la *pólis*, sino que sufre también la pérdida de su familia. Muertos su esposa y sus dos hijos, uno en combate contra Polinices, el otro por su propia mano, Creonte está condenado a ver desaparecer a su propia estirpe.

Exigir, en cambio, sólo el exilio de Polinices hubiera resultado para él más beneficioso, pues hubiera permitido que las tres esferas, sobre las cuales se sustenta la *pólis*, esto es, la familia, las instituciones políticas y la religión, se mantuvieran en armonía y, por lo tanto, que la ciudad fuera una verdadera comunidad y él un verdadero rey.

Del parlamento de Hemón se desprende que el comportamiento de Creonte no está determinado por ningún propósito u objetivo en particular, sino por su actitud personal. Según Hemón al actuar como lo está haciendo, Creonte obra sin entendimiento, es decir, sin hacer una verdadera evaluación de sus actos. Sus palabras son contundentes:

μή νυν ἔν ἦθος μούνον ἐν σαυτῶι φέροι,
ὡς φῆς σύ, κούδεν ἄλλο, τοῦτ' ὀρθῶς ἔχειν·
ὅστις γάρ αὐτός ἢ φρονεῖν μόνος δοκεῖ,
ἢ γλῶσσαν, ἢ οὐκ ἄλλος, ἢ ψυχὴν ἔχει,
οὔτοι διαπτυχθέντες ὠφθησαν κενοί.
ἀλλ' ἀνδρα, κεί τις ἦ σοφός, τὸ μαιθάνειν
πόλλ' αἰσχρον οὐδεν καὶ τὸ μὴ τείνειν ἄγαν.
οῤαίς παρα βείθροισι χειμάρροις ὅσα
δένδρων ὑπείκει; κλώνας ὡς ἐκσώζεται,
τά δ' ἀντιτείνοντ' αὐτοπρεμν' ἀπόλλυται (...)
ἀλλ' εἶκε θυμοῦ καὶ μετάστασιν δίδου.
γνώμη γὰρ εἰ τις κάπ' ἐμοῦ νεωτέρου
πρόσεστι, φῆμ' ἔγωγε πρεσβεύειν πολὺ
φυναῖ τον ἀνδρα πάντα ἐπιστήμης πλέων
εἰ δ' οὖν, φιλεῖ γάρ τοῦτο μὴ ταύτηι βέπειν,
καὶ τῶν λεγόντων εὖ καλὸν τὸ μαιθάνειν. *Ant* 705- 720)

Ahora, no mantengas en ti un solo modo de pensar, que lo que tú dices, y nada más, es lo correcto. Pues quien cree que sólo él es sensato o tiene el don de la palabra, o temple, al descubrirse, aparece vacío. Pero no es vergonzoso que un hombre, aunque sea sabio, aprenda mucho y no se obstine demasiado. Ves junto a los lechos torrentosos que cuantos árboles ceden, salvan sus ramas; pero los que se resisten, son arrancados de raíz. (...) Pero vamos, haz ceder tu ira y permítete un cambio. Pues si alguna razón existe en mí, aunque soy más joven, yo afirmo que es mejor que un hombre esté por naturaleza en todo sentido lleno de sabiduría. Pero si no es así –pues la balanza no se inclina de esta manera-, aún es bueno aprender de los que hablan bien.

Para Hemón las medias tomadas por su padre (el edicto y el castigo a Antígona) son el producto de su cólera (*thumos*) y su falta de sabiduría. Él no aduce que su padre desconozca o niegue la legitimidad de las leyes de los dioses, sino que, a causa de su intemperancia, las ignora y, en este sentido, las viola. Desde su perspectiva, el doble crimen (*até*) cometido por su padre es

el producto de su *húbris*: preferir su propio edicto antes que las leyes de los dioses y, frente a este hecho, creer que sólo él es el dueño de la verdad.

En su parlamento Hemón une dos planos: el gnoseológico y el ético. El primer indicio de esta interacción es el uso de sustantivos tales como *phrén*, *thumós*, *gnóme*, términos que engloban significados tales como sentimiento, afecto, voluntad, pasión, deseo, es decir, acepciones con connotaciones volitivas, e inteligencia, entendimiento, razón, conocimiento, mente, reflexión, esto es, acepciones con un marcado valor gnoseológico. Las palabras de Hemón nos sugieren que, al producir el entendimiento (*phrén*) como el más poderoso de todos los bienes, los dioses han puesto al hombre en la obligación de examinar sus acciones y elecciones a la luz de esta importante facultad. La dimensión ética- gnoseológica del verbo *phronein* nos indica que evaluar los actos a la luz de este entendimiento no significa elegir y actuar según lo conveniente, sino según lo éticamente correcto. En el caso de la obra que nos ocupa esto significa que Creonte no debería actuar utilitariamente o por la mera conveniencia, sino eligiendo lo éticamente correcto para la *pólis*, esto es, uniendo los intereses y leyes de la *pólis*, con el respeto y obediencia a las leyes de los dioses. Sin embargo, lo que podemos ver a través de su discurso es que Creonte no sólo actúa sin *phrén*, sino según su opinión y capricho personal, esto es con *thumós*. Dicho en los términos empleados por Heráclito como si tuviera una *phrónesis ídia*. El no sólo es incapaz de razonar sobre la naturaleza de su acción, y sobre las consecuencias que de ésta se desprenden, sino que, aún actuando equivocadamente, no lo hace teniendo en cuenta el beneficio o interés real de la *pólis*, sino guiado por su propia opinión de lo que ésta necesita o quiere. En este extenso parlamento Hemón genera el mismo par de opuestos visto al tratar la concepción heraclida de *nómos*. Por un lado, presenta a su padre como un hombre que se guía por sus propios impulsos personales y que carece del don del entendimiento y de la palabra y, por el otro, menciona a los sabios, esto es, a los hombres poseedores de la totalidad del saber y capaces de traducir ese saber en discursos verdaderos. Al igual que en el caso del filósofo, a través de esta contraposición Hemón conecta causalmente el plano gnoseológico con el plano práctico representado en esta oportunidad por la promulgación del edicto que prohibía el entierro del cuerpo de Polinices y sancionaba su infracción. Para Hemón, su padre pronunció el dicto y lo sostuvo, pese a las leyes de los dioses y la disconformidad de la *pólis*, por su falta de raciocinio, por creerse el único poseedor de la verdad y por su incapacidad de ceder frente a los demás. Para él, Creonte es como los árboles que frente a las corrientes, en lugar de ser flexibles, optan por resistirse, siendo arrastrados de raíz por la fuerza del agua. Su error no es sólo actuar sin reflexión, sino persistir en su postura, sin escuchar los consejos de los que saben y hablan bien.

La alternancia de pasajes de un alto contenido gnoseológico y epistémico con pasajes que describen y valoran la actuación de su padre es una evidencia de la interacción implícita entre el conocimiento y la acción. En esta relación, conocer no es la mera adquisición de contenido, sino cierta actitud o capacidad de reflexión que predispone de un modo u otro la acción. Dicha relación entre los dos planos le da a las palabras de Hemón cierto tinte intelectualista, que, según Dodds, representaba un patrón relativamente común dentro de la cultura griega. Según este autor, “este enfoque intelectualista de la explicación de la conducta imprimió su sello duradero en la mente griega: las llamadas paradojas socráticas de que la ‘virtud es conocimiento y de que ‘nadie hace el mal a sabiendas’ no eran novedades, sino una formulación generalizada y explícita de lo que había sido por espacio de mucho tiempo un hábito de pensamiento profundamente arraigados”¹⁵⁰.

En una misma línea argumentativa Tiresias le dice a Creonte:

Ταῦτ οὐ, τέκνον, φρόνησον. ἀνθρώποισιν γὰρ
τοῖς πᾶσι κοινόν ἐστι τούτῳ μαρτάνειν.
ἐπεὶ δ' ἀμάρτη, κείνος οὐκέτ' ἐστ' ἀνήρ
ἀβουλος οὐδ' ἀνολβος, ὅστις ἐς κακὸν
πεσῶν ἀκεῖται μηδ' ἀκίνητος πέλει.
αὐθαδία τοι σκαιότητ' ὀφλισκάνει.
ἀλλ' εἴκε τῶι θανόντι, μηδ' ὀλωλότα
κέντει· τίς ἀλκὴ τὸν θανόντ' ἐπικτανεῖν;
εὐ σοι φρονήσας εὐ λέγω· τὸ μαιθάνειν δ'
ἥδιστον εὐ λέγοντος, εἰ κέδρος λέγοι. (Ant 1022- 1030)

Entonces, en cuanto a esto, sé prudente, hijo. Pues el errar es común para todos los hombres. Pero luego de errar, no es de ningún modo un hombre irreflexivo ni desdichado quien, tras haber caído en el mal, lo remedia y no es inflexible. La arrogancia, en verdad, hace incurrir en estupidez. Pero haz una concesión al muerto y no fustigues a quien ha perecido. ¿Qué proeza es volver a matar al muerto? Por tener hacia ti sentimientos de benevolencia, te hablo favorablemente. Pues aprender de los que hablan bien es muy grato, si habla con provecho.

Para Tiresias, las decisiones tomadas por Creonte son errores producto de un acto de irreflexión. El uso del verbo *phronein*, por cuyo medio el adivino intenta persuadir a Creonte para que reflexione sobre el alcance y naturaleza de sus últimas decisiones, nos sugiere que, según él, al desconocer el alcance irrestricto de las leyes divinas, Creonte no sólo obra incorrectamente desde el punto de vista religioso, sino también sin haber evaluado debidamente las reales dimensiones de sus acciones. A través de este verbo, Tiresias le da al error de Creonte una dimensión ético gnoseológica. Para él Creonte obra impropriamente porque piensa irreflexivamente.

Tanto para Tiresias como para Hemón, al intentar imponer su autoridad sin ningún tipo de restricción, Creonte yerra en cosas justas y divinas. En ambos casos, este andar errático de

¹⁵⁰ Dodds (1994: 30).

Creonte es descrito mediante el uso de los verbos *hamárthano* y *exhamárthano*, es decir, verbos pertenecientes a la misma familia de palabras de sustantivos tales como *hamártena* o *hamarthía*. Estos verbos pueden significar cometer un delito, crimen o falla, pero también incurrir en un error o padecer un accidente. Dado esto, Vernant argumenta que dichos verbos, así como los términos asociados, se caracterizan por tener una doble valencia ya que, por un lado, excluyen completamente la intencionalidad del agente, pero por el otro, la presuponen, aunque sea parcialmente. Según él, la existencia de esta doble valencia está asociada a la concepción griega de la ignorancia, la cual se desarrolla también en dos planos diferentes. En el primero de estos dos planos dicha concepción conserva aún “el recuerdo de las fuerzas religiosas siniestras que se apoderan del espíritu del hombre y lo impulsan a la ceguera y al mal”¹⁵¹. Visto desde esta óptica, incurrir en *hamarthía* no significa cometer un delito, sino padecer una influencia externa por cuya causa el hombre es conducido inexorablemente al error. Bajo esta concepción el hombre sería éticamente inimputable, ya que no obra por voluntad propia, sino movido por causas externas. En el segundo de estos dos planos, en cambio, la noción de ignorancia habría tomando “el sentido positivo de una falta de conocimiento que concierne a las condiciones concretas de la acción”¹⁵². Bajo esta segunda perspectiva, si bien tampoco se afirma la voluntad del sujeto, se reconoce que la acción del hombre no está impulsada por una causa externa, sino promovida por la falsa creencia de cómo se debería actuar en esas circunstancias. Visto desde este ángulo, la *hamarthía* o error está fuertemente vinculado con el conocimiento que el hombre debería tener o buscar acerca de qué es lo mejor o la más conveniente. Por este motivo, bajo esta acepción el hombre que incurre en *hamarthía* es responsable de sus actos, ya que la ignorancia es una ceguera ‘autoimpuesta’ y no el extravío provocado por fuerzas externas.

En relación con la obra aquí analizada, podemos notar que la dualidad entre estas dos concepciones de *hamarthía* se disipa rápidamente. El análisis de las intervenciones de Creonte nos permite afirmar que él no actúa impulsado por el poder de algún dios o fuerza externa, sino movido por sus propios impulsos internos, sus propias interpretaciones erróneas de los sucesos y por el peso de su propia *húbris* a través de la cual se transforma en el único causante de la *até* cometida inmediatamente contra el cuerpo de Polinices y mediatamente contra los dioses y la ciudad.

Para Tiresias, al igual que para Hemón, Creonte es un claro ejemplo de las ambivalencias humanas, pues, si bien éste debería tender al conocimiento o sabiduría, cae constantemente en el

¹⁵¹ Vernant (1987: 59).

¹⁵² vernant (1987: 59).

error. Sin embargo, tanto para el anciano como para el hijo del rey, el peor delito de Creonte no es haberse equivocado, sino persistir en su equivocación. Al permanecer en su estado de irreflexión, Creonte transforma su error originario en un crimen intencional y su falta de entendimiento en insensatez. Sus acciones son el resultado de su actitud despótica y tiránica, pero ésta, a su vez, es causada por su ceguera e ignorancia.

Sin embargo, esta interrelación no se limita sólo al ámbito gnoseológico y práctico, sino que se hace coextensiva al plano lingüístico. Tanto para Hemón como para Tiresias, lo más respetable es que el hombre tienda a la totalidad del conocimiento, pero, si esto no sucede, es loable que aprenda de los que hablan bien. Hablar bien en este contexto no significa enunciar discursos bellos, sino hablar con conocimiento, esto es, hablar con entendimiento y actuar en concordancia. Desde esta perspectiva, la emisión de un discurso tampoco es la mera enunciación de palabras, sino la expresión de un proceso interno de comprensión, sin el cual los hombres no pueden elegir ni actuar correctamente.

Esta interrelación de planos ya había sido objeto de análisis para el coro, cuyos integrantes habían realizado la siguiente afirmación:

Και φθέγμα καὶ ἀνεμόεν
φρόνημα καὶ ἀστυνόμους
ὄργας ἐδιδάξατο, καὶ δυσάυλων
πάγων ὑπαίθρεια καὶ
δύσομβρα φεύγειν βέλη,
παντοπόρος. (*Ant* 354 -360)

Y <el hombre> se enseñó a sí mismo el lenguaje, y el ligero pensamiento y las disposiciones morales [maneras civilizadas/impulso que ordena las ciudades]y, fecundo en recursos, >se enseñó> a evitar, a la intemperie, los dardos de la lluvia inclemente.

La palabra, el pensamiento y las leyes son vistos por el coro como los tres pilares sobre los cuales se sustenta la defensa de la ciudad. Según el coro, estos tres “elementos”, lejos de estar desconectados, aparecen en una relación de interdependencia, que refleja de un modo indiscutible el contexto de producción del discurso.

En este punto no debemos olvidar que Sófocles escribió su obra a mediados del siglo V a.C. es decir, en los comienzos del movimiento sofístico. Hablando en términos generales, puede decirse que en este momento, y a través del desarrollo de cierta “burguesía”, así como del nuevo hombre *politikós*, el discurso¹⁵³ se había transformado en un mero instrumento para hacer valer la propia

¹⁵³ No es nuestra intención profundizar sobre el valor que el discurso y los métodos heurísticos tenían en este período, ni problematizar sobre la importancia que “el movimiento sofístico” tuvo en relación con estos temas, sino esbozar una posición que fue vista por algunos intérpretes, entre ellos Rodríguez Adrados (1975:273), como opuesta a la sostenida por Sófocles.

opinión ante los demás, independientemente de que ésta fuese verdadera o falsa. De la mano de la retórica y de la heurística, la palabra dejó de ser la expresión de un orden verdadero para transformarse en una herramienta discursiva en función de los intereses personales de los interlocutores. La verdad y el discurso pasaron a ser dos “elementos” completamente desvinculados entre sí. De hecho, la verdad perdió su status de “verdad absoluta” u “objetiva” para pasar a designar lo que cada cual consideraba verdadero.

Según Gomez Robledo, una de las expresiones más contundentes de esta nueva concepción de verdad y discurso, así como la relación entre ambas, es el celebre libro intitulado *Discursos Dobles*, atribuido a Protágoras. Esta obra era una especie de manual del orador, en el cual se proponía a modo de ejercicios dialécticos una tesis y su correspondiente antítesis con el objetivo de defender una u otra de acuerdo a la ocasión e intereses del orador. Según Robledo “los temas de los ejercicios antilógicos eran todos (...) valores y desvalores morales (...) <cuyo fin último era> aplicar esos esquemas axiológicos a las acciones humanas, todas las cuales, como se percibe de súbito, estaban afectadas de una ambivalencia radical en cuanto que recibían el predicado de valor o disvalor correspondiente, según la ocasión o circunstancia de acto”¹⁵⁴.

En manifiesta oposición a esta concepción, el parlamento de Hemón, los consejos de Tiresias y el primer estásimo se presentan como una reivindicación de la palabra concebida como expresión de un conocimiento verdadero y un medio de transmisión de ese saber. A través de estos personajes, Sófocles expone que el discurso y el pensamiento no sólo están relacionados entre sí, sino que además deben estar anclados en los valores éticos de la *pólis*. El pensamiento debe reflejar las leyes ético-políticas y el discurso, a su vez, ser expresión de dicho pensamiento cuya exposición en palabra y ejecución en actos son un bien para la ciudad. Desde esta perspectiva, el interés individual se sustenta, en última instancia, en el interés colectivo de la *pólis*.

De este modo, si bien Sófocles es plenamente consciente de la importancia del discurso y su rol dentro de la sociedad, también es consciente y un gran crítico de la dimensión y distorsión que el uso de tal recurso tuvo en su propia época. Para él, el discurso, en tanto expresión del pensamiento y de las costumbres, es un instrumento en el beneficio de *pólis* y no un artilugio para disuadir y mariar al oponente con un único objetivo: alcanzar los intereses individuales, sean estos justos o injustos. Visto desde esta perspectiva, la ruptura entre los *nómoi* de la *pólis* y los *nómoi* de los dioses no representa sólo una disolución entre la ciudad y los dioses, sino el

¹⁵⁴ Gomez Robledo, (1993: 494).

quiebre interno de todos los planos sobre los cuales se estructura la vida humana. En la obra aquí analizada, quiebre producido más explícito es entre el discurso y la acción, pues, al sancionar un edicto que no sólo no representaba la voluntad de la *pólis*, sino que tampoco respetaba los cultos y tradiciones que ésta mantenía, sosteniendo que esto era un beneficio para la ciudad, Creonte muestra la incongruencia entre sus palabras y su modo de actuar. En su discurso no sólo es un representante de la *pólis*, sino el mejor gobernante posible. Sin embargo, en la realidad es un déspota y el peor de los tiranos, que lejos de representar la salvación para la *pólis*, representa su perdición.

Por otra parte, sus palabras son expresión de su inagotable ignorancia, la cual no sólo se evidencia por la falta de pensamiento reflexivo, sino por las opiniones erróneas que utiliza para fundamentar sus decisiones. Estas creencias- la primera, según la cual la *pólis* es a mera posesión del rey (736- 737), la segunda, según la cual la autoridad irrestricta es condición indispensable y suficiente para la supervivencia de la *pólis* (663/ 680) y la tercera, según la cual un hombre puede imponer restricciones a las leyes divinas- terminan por sofocar a la ciudad a la que pretendían salvar, a la vez, que son el comienzo de la ruina de su creador, a quien la verdad se le hace patente del modo más trágico: en la desaparición de todos su seres queridos.

IV: CONSONANCIAS Y DISONANCIAS ENTRE HERÁCLITO Y SÓFOCLES

En esta parte de nuestro trabajo indagaremos cuáles son las consonancias y disonancias entre Heráclito y Sófocles, con el fin de establecer si los puntos en común existentes entre ellos son lo suficientemente fuertes como para hablar de un verdadero centro de convergencia entre ambos. La primera dificultad que se nos presenta al abordar esta tarea es que en la estructura profunda del pensamiento de cada uno de ellos operan dos horizontes de sentido que los sitúan en dos contextos y discusiones distintas. Heráclito vivió en Jonia desde mediados del siglo VI a.C hasta los comienzos del siglo V a.C. Este hecho lo transformó en un testigo privilegiado de los cambios económicos, sociales y políticos que dieron origen a una nueva concepción de ley y de justicia, pero también fue la causa de que presenciara la invasión persa a Jonia y su posterior destrucción a manos de este pueblo. Sófocles, en cambio, vivió en Atenas durante el siglo V a.C. Por este motivo, si bien fue un entusiasta observador del esplendor y apogeo de esta ciudad, también fue contemporáneo de las nacientes concepciones que profesaban la desacralización y desvalorización de todos los principios y costumbres que tuvieron su pleno apogeo bajo el espectro cultural de la tradición precedente. Evidentemente, entre el período en el que Heráclito desarrolló su pensamiento y el período en el que Sófocles escribió su obra, especialmente *Antígona*, no media una gran distancia temporal, sin embargo, en lo que respecta a la evolución del pensamiento y acontecer de los sucesos no podemos decir lo mismo. A simple vista, ambos parecen haber transitado por dos cosmovisiones distintas que los ubican frente a dos perspectivas diferentes. La concepción de *nómos* sostenida por cada uno de ellos no constituye una excepción a la regla, sino su confirmación: tanto Heráclito como Sófocles, al discutir sobre este concepto, no hacen más que traer a un primer plano las concepciones vigentes en su propia época, con el fin de adoptarlas, criticarlas o resignificarlas, razón por la cual, si bien hay ciertas semejanzas entre ellos, también hay diferencias notorias, causadas por el contexto histórico y cultural que ayudó a promover sus respectivas concepciones. Dado esto, la tarea más importante que debemos enfrentar es la de analizar la naturaleza de estas semejanzas y diferencias, de modo tal de poder evaluar si estamos frente a dos pensadores que presentan meras analogías o coincidencias de mayor envergadura.

En este sentido, lo primero que podemos advertir es que tanto para el filósofo como para el trágico *nómos* no era un mero nombre que tenía diferentes significados, sino la expresión de

ciertos principios de origen divino y humano. Por esta razón, para ambos dicho concepto era también el centro de convergencia entre estos dos órdenes: el divino y el humano.

Ambos se presentan como férreos defensores de las leyes humanas a las que ven como los pilares sobre los cuales se asienta la vida en comunidad. Tanto para uno como para el otro los *nómoi* son las costumbres que marcan la diferencia radical entre el hombre y los animales, a la vez que representan las leyes que garantizan la coacción de la *pólis* y, por ende, su supervivencia como una comunidad de intereses. En Heráclito esta concepción aparece esbozada en los fragmentos 114 y 44. En estos fragmentos, el filósofo juega con el valor genérico y el valor jurídico del término *nómos*, evocando las leyes como uno de los fundamentos de la *pólis* y trayendo a un primer plano las costumbres y los valores éticos como las condiciones de una sociedad civilizada. Su defensa de estos dos tipos de leyes representaba su defensa de la ciudad como una entidad política y cultural.

En la obra de Sófocles esta defensa de las costumbres, en general, y de las leyes jurídicas, en particular, encuentra su máxima expresión en *Antígona*. En esta obra, más precisamente en el primer estásimo, cantando sobre las proezas humanas, el coro presenta las leyes, llamadas *nómoi*, de la tierra o disposiciones morales (*astunómous*), como baluarte de la civilización y protectoras de la *pólis*. Según Sófocles, el hombre ha creado sus leyes para protegerse y proteger a su ciudad. Este gesto creador es equiparado por el trágico a los logros conseguidos por el hombre, tales como la adquisición de las técnicas por medio de las cuales pudo soportar las inclemencias del tiempo, subsistir mediante la caza y construir sus viviendas, esto es, dominar la naturaleza y elevarse por encima de ella. Las palabras puestas en boca del coro nos sugieren que para Sófocles todas estas adquisiciones le permitieron al hombre erigirse como el amo de la civilización y transformarse en un ser tan asombroso como terrible ya que, pese a haber obtenido grandiosos logros, no siempre se valió de ellos para el bien.

Según Ostwald¹⁵⁵, en esta obra los *nómoi* eran un estado de ley y orden en el cual todos los ciudadanos tenían algún tipo de participación. En este sentido, si bien este autor no se explaya en su argumentación, es sumamente significativo notar que uno de los motivos por los cuales el decreto de Creonte no era sentido como una verdadera ley era su falta de legitimidad: éste no representaba los intereses y creencias de la ciudad, sino los deseos y opiniones de su rey, quien se consideraba a sí mismo como la personificación de la ley. Al quedar excluida la ciudad de las

¹⁵⁵ Ostwald (1969: 32).

decisiones tomadas por su rey, estas fueron rebajadas a meros artilugios, provenientes de un hombre falto de sabiduría.

Tanto la obra de Sófocles como los fragmentos de Heráclito nos permiten ubicar a ambos autores en el mismo sendero incursionado por pensadores tales como Hesíodo, Esquilo, Eurípides, Protágoras y Demócrito, quienes veían en *nómos* el concepto que simbolizaba el orden por el cual el hombre había evitado su autodestrucción y había logrado su prosperidad. Ambos retomaron una misma tradición y fueron plenamente consecuentes con ella.

Sin embargo, este primer punto en común tiene como correlato una gran diferencia con respecto a lo que cada uno entiende por el término *nómos* en relación con las leyes divinas. Si bien tanto Heráclito como Sófocles defienden la existencia de ciertos principios divinos y nombran a estos principios mediante el término *nómos*, esta coincidencia inicial está atravesada por varias diferencias. La primera y menos importante es el número de principios en los que cada uno de ellos cree, pues, mientras que para Heráclito sólo existe un único principio, Sófocles apunta a un conglomerado de principios que están en un mismo nivel jerárquico. En este sentido, pese a que en los fragmentos del filósofo se registra el uso de varios términos tales como *lógos*, *sophós*, *dike*, que en forma aislada pueden ser interpretados como diferentes nombres para distintos principios, un análisis en conjunto de estos fragmentos nos permite concluir que dichos términos son diferentes maneras de nombrar a un único principio. A través de cada uno de estos términos, Heráclito le otorga a su principio una dimensión distinta que lo enriquece y lo complejiza. Todos aluden a un fundamento o ley de la cual dependen todas las cosas, a la vez que permiten relacionar este principio con los distintos ámbitos: ontológico, gnoseológico, ético. Si bien en este trabajo no nos hemos centrado en el estudio de todos estos términos, un análisis de los tres términos abordados, *nómos*, *lógos* y *sophós*, nos permite confeccionar el siguiente cuadro:

Término	Definición	Ámbitos relacionados
<i>Lógos</i> (frag. 1, 2, 33, 50)	Principio- ley	Ontológico- Discursivo
<i>Nómos</i> (frag. 114, 33, 44)	Ley- orden- costumbre	Ético- Político- Ontológico
<i>Sophós</i> (frag 32, 41, 50, 108)	Conocimiento- sabiduría - inteligencia	Gnoseológico - Ético.

En estos tres términos se repite una misma peculiaridad: a través de ellos Heráclito se refiere simultáneamente a su principio y al hombre. Esta doble referencia suele presentarse en la forma de una yuxtaposición, razón por la cual es muy difícil determinar cuándo se está refiriendo a los

hombres y cuándo está aludiendo a su principio. A través de esta ambigüedad Heráclito puede asociar, simultáneamente, estos diferentes ámbitos -ontológico, ético, gnoseológico- con los hombres y con su principio creando, entre ellos una relación de dependencia.

En el caso de Sófocles, el término *nómos* o *ágrapta nómina* hace referencia a un grupo de principios bien definido, instaurado social y culturalmente. Su número, así como su naturaleza, no son establecidos por el trágico, sino predeterminados por la tradición que posibilitó su difusión y supervivencia a lo largo de la historia. Al referirse a estos principios, Sófocles no innova o crea algo nuevo, sino que formula ciertos preceptos tal como eran formulados por la tradición que los vio nacer.

La segunda de estas diferencias radica en lo que se puede entender por el adjetivo 'divino' en relación con cada uno de estos principios: el propuesto por Heráclito y los defendidos por Sófocles. Pues, si bien este adjetivo sirve como un calificativo para el principio heracliteo y para los principios sofocleos, en el caso de Sófocles sólo sirve para expresar el origen de dichos principios. Para el trágico estos principios son leyes divinas, porque a diferencia de las leyes humanas, creadas y administradas por los hombres, son eternas y patrimonio de los dioses. No se trata de leyes humanas referidas al culto de los dioses, sino de leyes que siempre existieron y cuya causa es completamente desconocida (*Antígona* 450- 470).

Para Heráclito, en cambio, el adjetivo *theios* no indica sólo la procedencia de su principio, sino su naturaleza. Su principio no es divino, sino lo divino mismo. La distinción entre dioses y leyes, pasible de ser traducida en la relación entre poseedor y posesión, identificada en la obra de Sófocles¹⁵⁶, aquí no parece estar presente.

Esto último nos introduce de lleno en la tercera y más importante de estas diferencias, aquella que tiene que ver con el significado y alcance de los principios en cuestión. Para Heráclito, en tanto principio divino, *nómos* representa un fundamento metafísico con fuertes connotaciones ético-políticas. El mismo equivale al supremo principio de todas las cosas, razón por la cual no sólo es una ley que da cuenta de los fenómenos naturales, sino también un patrón ético-moral que rige o debe regir la vida de los hombres, tanto en su aspecto privado como en su aspecto público. En el fragmento 114 dicho principio es definido como aquello que es común a todas las cosas y como la fuente de la cual se nutren todas las leyes humanas. En este fragmento el principio heracliteo aparece formulado de dos modos distintos. La primera de estas formulaciones está realizada mediante el adjetivo *xunós* que es modificado, a su vez, por el

¹⁵⁶ Para Sófocles las leyes pueden no haber sido creada por los dioses, pero son patrimonio indiscutible de los dioses.

genitivo plural *pánton*. La mayoría de los intérpretes acuerdan que este último término sería un genitivo neutro, razón por la cual homologan esta caracterización con la dada en el fragmento 1 en relación con el *lógos*, haciendo de este principio la única ley que explica la realidad en su conjunto. La segunda de estas formulaciones está construida mediante los adjetivos *hén theios* y su asociación a *nómoi anthrópoi*, por medio de lo cual Heráclito hace a su principio coextensivo con las leyes de la *pólis* y a las costumbres en general, elevándolo no sólo a principio metafísico, sino ético-social.

La lectura de las fragmento del filósofo nos permite inferir que este principio presupone, al menos, dos fenómenos. El primero de estos fenómenos puede ser identificado con la sucesión de los eventos sociales y políticos que dieron origen a un nuevo concepto de ley acuñado bajo el término *nómos*. El segundo de estos fenómenos, en cambio, está asociado con la búsqueda de los fundamentos últimos de lo real iniciada indirectamente por los poetas épicos y profundizada con la aparición de la filosofía y el pensamiento especulativo, a partir del siglo VII a.C. En ambos fenómenos se verifica una misma problemática: el intento ininterrumpido por dar respuesta a una misma pregunta: ¿Cómo encontrar la unidad en la multiplicidad?

En la segunda parte de este trabajo habíamos dicho que el término *nómos* surgió de las fuertes crisis sociales y políticas. Esta crisis, causada por diferentes facciones sociales -los nobles en decadencia, cierto sector dedicado al comercio marítimo y al comercio interno en vías de ascenso y los sectores pobres y oprimidos- dio como resultado intereses no sólo distintos, sino dispares. Según Vernant, “desaparecido el *ánax* que por la virtud de un poder más que humano, unificaba y ordenaba los distintos elementos del reino, surgen nuevos problemas: ¿cómo puede nacer el orden del conflicto entre grupos rivales, del enfrentamiento de las prerrogativas y de las funciones opuestas?; ¿cómo puede una vida común apoyarse en elementos dispares?; o -para adoptar la misma fórmula que los órficos-, ¿cómo, en el plano social, puede surgir lo uno de lo múltiple y lo múltiple de lo uno?”¹⁵⁷. La ley expresada mediante el término *nómos* en lugar de *thémis* venía a resolver estos interrogantes. La aparición del derecho codificado emergente durante los siglos VII y VI a.C. suponía un concepto de ley y de justicia que, si bien no suprimía la existencia de diferentes clases sociales, armonizaba los conflictos existentes entre ellas. A través de este ‘nuevo’ concepto de derecho ya no se pretendía beneficiar a un grupo social determinado, sino unificar por medio de la ley a todos los sectores sociales en una comunidad que fuera una y múltiple al mismo tiempo.

¹⁵⁷ Vernant (1984: 34-35).

En este contexto, según Cordero, la novedad de Heráclito “no consiste en afirmar que la coacción de la *pólis* se basa en la ley- lo cual no hubiera sido demasiado innovador- sino en el reflejo que esas leyes ofrecen de la única ley divina. En función de esta analogía, los factores opuestos en que se basa el equilibrio cósmico, y que el *lógos* armoniza mediante la discordia y la necesidad (fragmento 80) tienen su cabida dentro de la *pólis*”¹⁵⁸. Más aún podemos decir que la gran innovación de Heráclito consistió en hacer depender ambos tipos de equilibrios, el cósmico y el de la *pólis*, de una única ley, que en ambos planos posibilitaba la coacción y evitaba la disgregación de los elementos opuestos.

A través de la postulación de este principio, el filósofo no sólo se hizo eco de los sucesos históricos ya comentados, sino que intentó dar su propia respuesta al debate que estaba emergiendo con fuerza de la mano de las nuevas corrientes filosóficas, cuyo eje central era la búsqueda del fundamento último de lo real. A través de este debate, la realidad se volvió un todo problemático, cuyos secretos se ofrecían a la razón para ser develados. Pese a que las diferentes respuestas dadas a estos problemas, como por ejemplo la de Tales, Anaxímenes, Anaximandro, Pitágoras, no estaban completamente libres del mito, comenzaban a trazar un quiebre con la tradición precedente, en la cual la verdad era patrimonio del poeta o de los adivinos. Según Vernant¹⁵⁹, por medio de estas nuevas explicaciones la cosmología modificó su lenguaje y contenido: en lugar de narrar los nacimientos sucesivos, definía los primeros principios constitutivos del ser, razón por la cual en vez de adoptar el estilo del relato, adquirió la forma de un ‘sistema’ que exponía la estructura de lo real.

En consonancia con esta tradición Heráclito se propuso explicar el cambio sin anular su incesante juego de opuestos, sino postulando un principio, mediante el cual ese juego era gobernado y regulado. La unidad bajo la multiplicidad no era explicada mediante un elemento que cambiaba en un sentido o en otro, sino por medio de una ley intangible que determinaba los procesos y mutaciones observables en la realidad. A diferencia de Tales, para quien todo era agua, de Anaxímenes, para quien todo era aire o para Pitágoras, para quien todo era reducible a claves matemáticas, la realidad era un proceso de constantes cambios, en el cual paradójicamente los polos opuestos no se excluían, sino que se presuponían. La imagen del cosmos como un fuego que se apaga y se enciende según medida era una metáfora de la realidad como una unidad cuyos cambios no eran caóticos sino regulados por el supremo principio, llámese éste *nómos*, *lógos* o *dike*. La realidad devino una unidad dinámica o el punto de encuentro de fuerzas

¹⁵⁸ Cordero (1977: 22).

¹⁵⁹ Vernant (1973:342)

divergentes. De este modo, así como en el plano social la *pólis* era la unidad de intereses opuestos, conciliados por sus leyes, que dependían, a su vez, de la única ley divina, en el plano natural el cosmos era la unidad de elementos opuestos, que eran regidos y regulados por esta única ley, designada por diversos nombres sin ser plenamente descripta por ninguno de ellos.

En el caso de Sófocles, en cambio, no podemos afirmar que los *nómoi* o *ágrapta nómima* sean principios metafísicos. Si bien Ehrenberg dice que “las leyes eternas son las reglas del mundo, del *cosmos*, del orden divino y de la devoción del hombre”¹⁶⁰ y pese a que esta afirmación tiene connotaciones metafísicas, religiosas y éticas, no estamos autorizados a extrapolar todas estas características a los principios defendidos por el trágico. Con esto no queremos decir que esta interpretación sea errónea, sino que sobre la base de las obras de Sófocles y de la poca evidencia que tenemos no nos sentimos con la suficiente autoridad como para confirmarla. Desde nuestra perspectiva, las leyes defendidas por Sófocles son prescripciones ético-religiosas, cuyo contenido fue heredado por la tradición como verdades divinas. El objetivo de Sófocles al problematizar sobre su legitimidad no es discutir acerca de ellas en tanto principios metafísicos, sino en tanto mandatos divinos, cuya validez comenzaba a ponerse en cuestión. Por este motivo, la necesidad de traer a un primer plano esta problemática no estaba inscripta, como en el caso de Heráclito, en la búsqueda del fundamento de lo real, sino en el debate que durante los siglos V y IV a.C. se originó en torno al significado y *status* de estas leyes.

En relación con esto, en la primera parte de este trabajo dijimos que a fines del siglo VI y comienzos del siglo V a.C. el término *nómos* se vio sujeto a un doble proceso, ya que, por un lado, se desacralizó y, por el otro, se desvalorizó. Bajo el primero de estos procesos *nómos* perdió su valor objetivo, razón por la cual su significado se redujo prácticamente al de ley humana, relativa a un determinado contexto sociocultural. Bajo el segundo de estos procesos, en cambio, *nómos* se transformó en la expresión de lo antinatural por excelencia. Los partidarios de esta postura definían este término por oposición al término *physis*, rebajando su significado al de mera opinión, por no decir, falsa. El cruce de estas dos posiciones causó la famosa controversia *nómos - physis*, que, según Kirk¹⁶¹, ya estaba latente en autores tales como Heráclito y Píndaro.

La apertura a otras culturas, cuyo efecto, como ya lo dijimos, puso en discusión la legitimidad y validez de las creencias profesadas hasta ese entonces como verdades también se hizo sentir en este debate, por lo que no sólo se comenzó a dudar de las leyes o costumbres humanas, sino también de las tan vanagloriadas leyes de los dioses, por no decir de los dioses mismos. El

¹⁶⁰ Ehrenberg (1954: 35).

¹⁶¹ Kirk (1954:52).

epicentro de la vida humana había dejado de ser para muchos los dioses o alguna fuerza externa para ser exclusivamente el hombre. En este contexto, las palabras pronunciadas por Electra en el *Orestes* (250-260) de Eurípides diciéndole a su hermano que no eran las Erinias las que lo habían envuelto en su locura, sino su propia *húbris*, comenzaba a escucharse con más fuerza.

Al producirse este proceso de relativización, la distinción entre leyes escritas y leyes humanas designadas en el plano lingüístico a través de este término, dejó de ser evidente para pasar a ser una antinomia tan cuestionable como cualquier otra. Para quienes las leyes sólo eran un conjunto de convenciones humanas los *ágrapta nómima* sólo constituían una suerte de artificio para controlar a los hombres cuando estos no eran observados. Si existía un concepto de ley no escrita, éste ya no estaba tan asociado con las leyes de los dioses, sino con las leyes de la naturaleza. Según Guthrie, este fenómeno estuvo fuertemente influido por la decadencia de las sanciones religiosas y el surgimiento de los gobiernos democráticos, hechos que ocurrieron simultáneamente. Según él, en este último “las leyes positivas, escritas, aparecían como la salvaguardias contra la vuelta de la tiranía o de la oligarquía, basada sobre la nueva concepción de ‘ley de la naturaleza’. Esta última era forzosamente no escrita, y así, finalmente, el concepto de ‘ley no escrita’ adquirió un avieso significado y fue eliminada de la sociedad moderna, más próxima a la igualdad”¹⁶².

A través de su obra, especialmente de *Antígona*, Sófocles reprodujo este debate, que, si bien no estaba plenamente instalado, comenzaba a surgir con fuerza. En esta obra, el trágico parece haber intentado una suerte de conciliación entre los dos órdenes: el divino y el humano, restituyendo los *ágrapta nómima* a su lugar originario. Para él, estas leyes no eran invenciones humanas, pero tampoco leyes naturales, sino mandatos de los dioses, que debían ser respetados sin excepciones. Sus palabras emergen como una defensa de las costumbres más arcaicas que veían en estas leyes los patrones de la conducta humana y no solo meras prácticas relacionadas con los dioses. Paralelamente son una muestra de su rechazo a las nuevas corrientes que sostenían la relatividad de todos los valores y la existencia de los *ágrapta nómima* como la ley del más fuerte. Para Sófocles, al igual que para Heráclito, los buenos gobernantes y ciudadanos debían respetar tanto las leyes humanas como las divinas. Tanto el filósofo como el trágico relacionaban en un nivel lingüístico ambos tipos de leyes, para luego conectarlas en el plano práctico. Ambos se referían a las leyes divinas y humanas mediante el mismo término *nómos* y ambos consideraban que las leyes humanas debían quedar supeditadas a las leyes divinas. Sin

¹⁶² Guthrie (1999: 135).

embargo, la relación entre estos dos tipos de leyes no era exactamente igual para ambos pensadores.

Para Heráclito la relación entre las leyes humanas y la única ley divina era una clara relación de subordinación. Para el filósofo las leyes humanas no sólo debían ser acordes a la única ley divina, sino fundarse en ella, es decir, nutrirse o desprenderse de ella. Puesto que esta última era un principio metafísico y la fuente de la cual emanan todas las leyes, las leyes de la *pólis* debían ser reflejos de ella. Para Sófocles, en cambio, esta relación tenía la forma de una armonización o entretejimiento. Los gobernantes, al elaborar sus leyes, no sólo deben cuidarse de no violar las leyes de los dioses, sino también garantizar que éstas sean respetadas por el resto de los ciudadanos. Sin embargo, si bien las leyes de los dioses están ubicadas en un plano más elevado, al no plantearse como fundamento de las leyes humanas, no podemos hablar de una subordinación en el sentido pleno del término. En ninguna parte de la obra su autor nos sugiere que una ley, para ser una verdadera ley, debía formularse en base a las leyes de los dioses, tal como aparecía insinuado en los fragmentos de Heráclito. De hecho el análisis de *Antígona* nos permite ver que el motivo por el cual Creonte era repudiado por los distintos personajes no es por que no hubiera basado sus leyes en las leyes de los dioses, sino por que formuló un edicto contrario a estas últimas. Lo cual no es lo mismo.

Sin embargo, más allá de esta diferencia, podemos notar que en ambos casos la mediación entre las leyes humanas y los respectivos principios está realizada por el hombre. En dicha relación se consolida la asociación entre el plano ético y el plano gnoseológico, haciendo del concepto *nómos* no sólo el centro de convergencia entre lo humano y lo divino, sino también entre la acción y el conocimiento. Tanto para Heráclito como para Sófocles sólo es posible actuar “conforme a” las leyes de los dioses o a la única ley divina gracias al grado de conocimiento o sabiduría que posea el hombre. Tanto para el trágico como para el filósofo, sólo los que hablan bien o con el entendimiento tienen una opinión acertada de los hechos y solo éstos actúan sabiamente. Los discursos de Hemón y Tiresias, en los cuales se acusa a Creonte de obrar sin entendimiento y de negarse a aprender de los hombres sabios, reproduce la dicotomía heraclítica entre los que obran conforme al *lógos* o *nómos* y quienes actúan como si tuviesen una inteligencia privada. En consonancia con el intelectualismo imperante, ambos, Heráclito y Sófocles, relacionan estrechamente el plano ético con el gnoseológico: obrar sabiamente implica actuar correcta y reflexivamente, mientras que obrar incorrectamente es obrar de manera ignorante. Por añadidura, tanto Heráclito como Sófocles ven al hombre como el enlace entre las leyes de la *pólis* y los principios por ellos defendidos. Al ser el hombre artífice de sus propias

leyes y responsable de su cumplimiento, él y sólo él puede garantizar el nexo entre sus propias leyes y las leyes divinas.

El recorrido a lo largo de la obra de Sófocles y de los fragmentos de Heráclito nos permite inferir que *Antígona* constituye la contracara de los fragmentos 114 y 44 y la confirmación de los fragmentos 121 y 125. En efecto, mientras en los fragmentos 114 y 44 Heráclito realiza dos discursos paralelos acerca del *nómos*, en los que expresa la necesidad de que los hombres vivan de acuerdo con la única ley divina y formulen sus leyes en base a este principio, la obra del trágico así como los fragmentos 121 y 125 muestran la ruptura entre estos dos tipos de leyes. Al promulgar un edicto que se oponía a las leyes de los dioses, Creonte se transforma en la contrafigura de los hombres que hablan con inteligencia, descritos en el fragmento 114, y un ejemplo de los hombres criticados por Heráclito en los fragmentos 121, 125, 1 y 2. A través de ese personaje, el trágico pone en evidencia el quiebre que se produce entre el hombre y los dioses cuando los primeros se olvidan o ignoran las leyes de los segundos, así como las consecuencias que se desprenden de tal situación. Por este motivo, si bien los *ágrapta nómina* no son equivalentes al *nómos theios* heraclítico, sus respectivas formulaciones confluyen en un mismo punto: existe un orden superior al orden humano. El hombre puede obviarlo, pero si quiere ser verdadero dueño de sí mismo y alcanzar su plenitud no sólo debe conocerlo, sino vivir y actuar conforme a él. Más allá de todas las semejanzas y diferencias que podamos encontrar entre los dos pensadores, esto último puede ser visto como el verdadero centro de convergencia de ambas figuras. Pues si bien tienen concepciones diferentes de 'lo divino', ambos sostienen la creencia en ciertos principios que el hombre debe respetar y obedecer. La lectura de sus respectivas obras muestra que, aun cuando estos principios son jerárquicamente superiores a las leyes humanas y, en este sentido, implican una relación de subordinación –las leyes humanas dependen de las leyes divinas, pero no a la inversa–, el hombre puede elegir ignorar esta situación y vivir según sus deseos y caprichos personales. Sin su conocimiento y acción ambos tipos de leyes quedarían trágicamente desvinculados, pues sólo mediante ellos el hombre puede transformarse en el nexo entre esos principios divinos y sus propias leyes y sólo a través de ellos alcanzar la verdadera sabiduría y felicidad.

Sin esta relación entre ontología, gnoseología y ética que otorga al hombre un lugar central es imposible entender el sentido y complejidad del pensamiento de Heráclito y de Sófocles. Desde sus respectivas perspectivas, *nómos* podrá ser un principio divino, superior y eterno, a la vez que podrá designar las leyes humanas como los pilares de la civilización, pero sin la figura del

hombre¹⁶³, que a través de su conocimiento y acción decide respetarlos o ignorarlos, éste perdería todo su efecto práctico. En consecuencia, si bien el concepto *nómos* es central en el pensamiento de ambos autores, éste sólo puede completar su sentido y adquirir su verdadera dimensión en relación con el hombre, más precisamente con el conocimiento y la acción.

¹⁶³ Debemos aclarar que en relación con Heráclito, para quien *nómos* es un principio metafísico, sólo nos estamos refiriendo a la aplicación de dicho principio al ámbito de la *pólis* y de la cultura, no al ámbito natural, en cuya aplicación el hombre no tiene ninguna incidencia.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes: Ediciones y traducciones.

Heráclito

- Cappelletti, A. J., *Epistolae Pseudo-heracliteas*, Rosario, Universidad del Litoral, 1960
- Kahn, C. H., *The art and thought of Heraclitus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983² (Cambridge, 1979)
- Kirk, G. S., *Heraclitus. The cosmic fragments*, Cambridge, University Press, 1954
- Marcovich, M., *Heraclitus. Editio maior*, Merida, The Los Andes University Press, 1967
- Mondolfo, R., *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, México Siglo XXI, 1998 (1966).
- Robinson, *Heraclitus*, Toronto, University of Toronto Press, 1987
- Pradeau, J. F., *Héraclite, fragments citations et témoignages*, Paris Flemmarion., 2002
- Robinson, M., *Heraclitus*, Toronto, University of Toronto Press, 1987

Sófocles

- Alamillo, A., *Sófocles. Tragedias*, traducción y notas de --- Madrid, Gredos, 1992
- Griffith, M. (ed.), *Sophocles Antigone*, edited by---, Cambridge, Cambridge university press, 1999
- Pearson, A. C. (ed.), *Sophoclis fabulae*, recognovit brevisque adnotatione critica instruit---, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano, 1957 (1924)
- Pinkler, L.-Vigo A., *Antígona*. Introducción, notas y traducción de---, Buenos Aires, Biblos, 1994 (1987)
- Vara Donado, J., *Sófocles. Tragedias completas*, traducción y notas de---, Madrid, Cátedra, 2000.

Otros autores citados o comentados

Aristoteles

- Garcias Valdés, M., *Aristóteles. Constitución de los atenienses*, introducción, traducción y notas de---, Madrid, gredos, 1984
- Granero, J., *Aristóteles. El arte de la retórica*, edición, traducción y notas de ---, Mendoza, Universidad Nacional e Cuyo, 1951.
- Marias. J-Araujo, M., *Aristoteles. Política*, edición bilingüe, introducción, traducción y notas de---, Madrid, Centro de estudios Constitucionales, 1983

Esquilo

- Murray, G. (ed.), *Aeschyli. Septem quae supersunt tragoediae*, Accedunt tetralogiarum ad has fabulas pertinentium fragmenta elegiae, poetae vita, operum catalogus suidae et marmoris parii testimonia, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano, 1955 (1937)

- Perea Morales, F., *Esquilo. Tragedias*, traducción y notas de ----, Madrid, Gredos, 1986

Eurípides

- Meridier, L. (ed.), Euripide. *Médée*, Texte établi par---, Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1943
- Medina Gonzáles, A., J., *Eurípides. Medea*, en *Eurípides, Tragedias I*, Traducción y notas de---, Madrid, Gredos, 1977

García Gual, Eurípides. *Orestes*, en *Eurípides Tragedias III*, Traducción y notas de---, Madrid, Gredos, 1979

Herodoto

Sharder, C., Heródoto. *Historia*, Traducción y notas de---, Madrid, Gredos 1977- 1981

Hesíodo

Heinimann, N. P. (ed.), *Hesiod, The Homeric Hymns and Homericica*, text with an english translation by Hugh G. White, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1936 (1914)

Platón

Colange Ruiz, J., Platón, *Gorgias*, Introducción, traducción y notas de---, en *Platon Dialogos II*, Madrid, Gredos, 1992 (1983)

Dodds, E., Plato. *Gorgias*, text with introduction and commentary by---, Oxford, Clarendon Press, 1959

Sexto Empírico

Heineman W (ed.), *Sextus Empiricus. Against the Logicians*, Text with an translation by---, Cambridge, Harvard University Press, 1936

Sofistas:

Untersteiner, M., *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, Firenze, la Nuova Italia, I y IV, 1969 (1942)

Bibliografía Secundaria

General

Bailly, A., *Dictionnaire Grec-français*, Paris, Librairie Hachette, 1950 (Paris, 1894)

Bravo, F., *Estudios de filosofía griega*, Caracas, Universidad Central de Venezuela. 2001, "La analítica sofística nómos-physis", pp. 15-41

Chantraine, *Dicctionaire etymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Éditions Klincksieck, 1990 (1968-1980)

Corsano, M., *Themis. La Norma e l' Oracolo nella Grecia Antica*, Lecce, Congedo editore, 1988

Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1994 (Berkeley, 1951)

Eggers Lan, C., *Libertad y compulsión en la Antigua Grecia*, Buenos. Aires, Oficina de Publicaciones del CBC, UBA, 1997

Gómez Robledo, A., *Platón, Los seis grandes temas de su filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993 (1974)

Gomme, A.A., *Historical commentary on Thucydides*, Oxford, The Clarendon Press, 1966

Guthrie, W. K., *Historia de la filosofía antigua III*, Madrid, Gredos, 1994, (Cambridge 1971), capítulo IV, "La antitesis nómos-physis en moral y política", pp. 65-138

Kitto, H. D. F., *Los griegos*, Buenos. Aires, Eudeba, 1993 (Harmonsworth, 1951)

Iriarte, A., *Democracia y tragedia*, Madrid, Ediciones Akal, 1996

Liddell, H. G.-Scotts, R., *A greek-english lexicon*, compiled by---, revised and augmented throughout by, H. S. Jones, at Oxford, the Clarendon Press, 1983 (Oxford, 1843)

Lloyd, G. E. R., *Polaridad y analogía. Dos tipos de argumentación en los albores del pensamiento*, Madrid, Taurus, 1987 (Cambridge, 1966)

Jaeger, W., *Paideia I*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, (1957), tomo I, capítulo VI, "El estado jurídico y su ciudadano", pp. 103-116

- Olivieri, F., "La noción de justicia en los orígenes del pensamiento griego", *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, Buenos Aires, Nº 2 (1982), pp. 49-69
- Ostwald, M., *Nómos and beginnings of the Athenian democracy*, Oxford, Clarendon Press, 1969
- Rodríguez Adrados, F., *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza, 1975
- Vermuele, E., *Aspects of death in early greek art and poetry*, Berkeley, University of California Press, 1981, (London, 1979)
- Vernant, J-P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1973 (Paris, 1965)
- Vernant, J-P., *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Madrid, Taurus, 1987 (Paris, 1972)
- Vernant, J-P., *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, Eudeba, 1984 (Paris, 1962)

Heráclito

- Axelos K., *Héraclite et la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1962
- Cordero, N. L., "La dinámica de la *pólis* en heráclito", *Cuadernos de Filosofía*, XVII, Nº 26- 27 (1977), pp. 15-25
- Eggers Lan, C., "Fuego y Lógos en Heráclito", *Humanitas* IV, nº 10 (1958), pp. 141-183
- Fattal, M., "Le lógos d'Héraclite: un essai de traduction", *Revue des Études Grecques*, nº I, 1986, pp. 142-152
- Frère, J., "Le logos selon héraclite ", en *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*, Paris, Éditions L'Harmattan, 2003, pp. 13-25
- Gigon, O., *Los orígenes de la filosofía griega*, Heráclito, Madrid, Gredos, 1986 (Basel, 1945), capítulo XXIII, pp. 220-273
- Guthrie, W. K., *Historia de la Filosofía Antigua*, Madrid, Gredos, 1999 (Cambridge 1964), capítulo VII, Heráclito, pp. 380-463
- Jaeger, W., *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992 (Oxford, 1947), capítulo V, Heráclito, pp. 111-128
- Jaeger, W., *Paideia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993 (1957), capítulo IX, "El pensamiento filosófico y el descubrimiento del cosmos", pp. 150-180
- Mansfeld, J., "Parménide et Héraclite avaient-ils une théorie de la perception?", *Phronesis* XLIV/4 (1999), pp. 326-346
- Marcovich, M., "Heraclitus: Some characteristics", *Illinois Classical Studies*, VII, 2(1982), pp. 171-188
- Mondolfo, R., "El primer fragmento de Heráclito", *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, Buenos Aires, 3rd Serie, 3 (1945), pp. 43-50
- Rankin, D., "Limits on perception in Heraclitus fragments", *Elenchos* XVI, 2 (1995), pp. 241-252
- Rammoux, C., *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris, Société d'Éditions "Les Belles Lettres", 1969 (1959)
- Tannery, P., "Héraclite et le concept de lógos", *Revue Philosophique de la France et l' Etranger* II (1883), pp. 292-308
- Vlastos, G., "On Heraclitus", *American Journal of Philology*, 76 (1955), 337-368
- Wilcox, J., *The origins of epistemology in early greek thought. A study of psyche and logos in Heraclitus*, Lewiston, The Edwin Mellen Press, 1994

Sófocles

- Benardete, S., *Sacred trasgressions, A reading of Sophocles' Antigone*, Indiana, St Augustine' Press, 1999

- Bowra, C., *Sophoclean tragedy*, Oxford, Clarendon Press, 1952 (1944)
- Easterling, P. y Knox, B. M. W., *Historia de la literatura clásica*, Madrid, Gredos, 1990 (Cambridge, 1985)
- Ehrenberg, V., *Sophocles and Pericles*, Oxford, Basil Blackwell, 1954
- Errandonea, I., "La Antígona de Sófocles: una revisión de su estructura dramática", *Thesaurus Bogotá* 16 (1961), pp. 126-168
- Kirkwood, G. M., *A study of sophoclean drama*, Ithaca, Cornell University Press, 1958
- Knox, B. M., *The heroic temper. Studies in sophoclean tragedy*, Berkeley, University of California Press, 1964
- Kitto, H. D., *Sophocles*, London, Oxford University Press, Cornell University Press, 1958
- Kitto, H. D., "The idea of god in Aeschylus and Sophocles", en *La notion du divin depuis Homère jusqu' a Platon*, Entretiens sur l' Antiquité Classique, tome I, Fondation Hardt, Vandocuvres- Genève, 1952, pp 169- 201
- Lesky, A., *Historia de la literatura griega*, Madrid, Gredos, 1976 (Bern 1963)
- Letters, F. J., *The life and work of Sophocles*, London and New York, Shed and Ward, 1953
- Lida, M.R., *Introducción al teatro de Sófocles* Buenos. Aires, Losada, 1944
- Montemayor, C., "La Conciencia moral en la tragedia griega", *Revista de la Universidad de México*, 25, Nº 7 (1971)
- Oudemans, C. W. and Lardinois, A. P. M., *Tragic Ambiguity. Antrphopology, philosophy and Sophocles' Antigone*, Leiden, E. J. Brill, 1987
- Turolla, E., *Saggio sulla poesia di Sofocle*, Bari, Laterza & Figli, 1934
- Waldock, A., *Sophocles, the dramatist*. Cambridge, Cambridge University Press, 1966, (1951)
- Winnington Ingram, R. P., *Sophocles. An interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
 FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
 Dirección de Bibliotecas