

LAS TRAGEDIAS TEBANAS DE SÓFOCLES Y LA AMBIGÜEDAD TRÁGICA EN EL EJERCICIO DEL GOBIERNO DE LA CIUDAD

Eduardo Esteban Magoja

Universidad de Buenos Aires

magojaeduardo@gmail.com

RESUMEN

En la tragedia ática, el significado del término *tyrannos* es confuso y problemático. Como regla general presenta un sentido neutro que responde a la estructura política de la Edad Heroica; por eso resulta intercambiable con otros términos como *basileús* o *anax*. Sin embargo, el uso del concepto no parece azaroso y en algunas ocasiones pareciera expresar algo más que la simple idea de rey, señor o soberano.

Este trabajo tiene el propósito de demostrar cómo en el marco de las tragedias tebanas de Sófocles *tyrannos* a veces carga con un sentido negativo que se explica en función de la forma ambivalente y peligrosa con la que se administra Tebas. Es decir, si bien Edipo y Creonte a veces aspiran a proteger los intereses de la *pólis*, como fruto de sus excesos terminan por socava los principios de la comunidad. Todo lo contrario a lo que sucede, como veremos, con Teseo en *Edipo en Colono*.

Palabras clave: Sófocles, tragedia, *tyrannos*

ABSTRACT

In Attic tragedy, the meaning of the term *tyrannos* is confusing and problematic. As a general rule it has a neutral sense that responds to the political structure of the Heroic Age; for that reason it is interchangeable with other terms such as *basileus* or *anax*. However, the use of the concept does not seem haphazard and sometimes seems to express something more than the simple idea of king, lord or ruler.

This paper aims to demonstrate how in the context of Sophocles' Theban plays *tyrannos* sometimes carries a negative sense that is explained because of the ambivalent and dangerous way in which Thebes is administered. That is, although Oedipus and Creon sometimes seek to protect the interests of the *polis*, as a result of their excesses they end up undermining the principles of the community. This is quite the opposite of what happens with Theseus in *Oedipus at Colonus*, as we shall see.

Keywords: Sophocles, tragedy, *tyrannos*

1. INTRODUCCIÓN

En las tres tragedias tebanas de Sófocles todo el poder político se halla condensado en una sola persona que es designada con diferentes títulos: algunas veces como *strategós* (“general”), *ánax* (“soberano”), *basileús* (“rey”), *hegemón* (“guía”), *koíranos* (“jefe”) y otras veces incluso como *týrannos* (“tirano”).¹ Naturalmente, como el sustrato de las composiciones dramáticas son fuentes míticas de la Edad Heroica, las estructuras políticas que ellas representan no se condicen con el sistema de gobierno democrático de la Atenas del siglo V a.C., sino que tienen un esquema vertical en donde la conducción de la *pólis* es ejercida de manera unidireccional.

En relación con este ejercicio unidireccional del poder político, las obras presentan ciertas semejanzas. En *Edipo en Colono* es ejercido por Teseo de un modo virtuoso con el fin de mantener la vigencia de la ley y el respeto por las instituciones. Esta actitud también se puede ver con matices en el caso de los gobiernos de Edipo y Creonte. Al principio de las tragedias, ellos se muestran como gobernantes que aspiran a proteger los valores ciudadanos y los intereses patrios, y colocan a la ciudad por encima de cualquier interés individual.² Sin embargo, existen grandes diferencias entre los gobiernos de Edipo, Creonte y Teseo. Una de ellas opera en el plano lexical. De entre todos los diferentes títulos que los personajes reciben, el término *týrannos* jamás se emplea sobre Teseo; sí, en cambio, es utilizado para nombrar a Edipo y Creonte.

Esa distinción, como no es accidental, invita a preguntarnos qué es lo que llevó a Sófocles a designar a ellos como tiranos. La respuesta, claro está, no debería estar condicionada de entrada por nuestra concepción moderna de entender la tiranía, ya que en la historia de la Grecia antigua el concepto no tuvo siempre un significado peyorativo. En efecto, durante los siglos VII y VI *týrannos* era un término neutro que respondía a la situación política de la época³ y se utilizaba como sinónimo de *basileús* o *ánax*.⁴ De hecho, en el siglo V a.C. este uso se percibe aun en las tragedias, en donde el término expresa simplemente la idea de rey o gobernante de la *pólis*.⁵ No obstante, hay que

¹ Las ediciones griegas que se han utilizados de *Antígona*, *Edipo rey* y *Edipo en Colono* han sido las de Pearson (1957), Jebb (1968 [1883]) y Lloyd-Jones & Wilson (1990) respectivamente.

² Cf. Orsi (2007: 216).

³ Así, Andrewes (1956: 20-31) sostiene que la antítesis rey/tirano, como la oposición entre el buen y el mal gobernante, será establecida por completo recién en el siglo IV a. C. Sobre la tiranía en la antigua Grecia, ver Mossé (1969), Giorgini (1993).

⁴ Cf. Parker (1998: 149-154).

⁵ Ver Parker (1998: 158-161). En especial, Andrewes (1956: 22-23) señala que Sófocles utiliza el término *týrannos* como sinónimo de *basileús* sin pensar en la compleja historia de la tiranía en Atenas ni tampoco con intenciones de invitar a la audiencia a reflexionar acerca de ello.

tener en cuenta también que ya para ese siglo, en el cual los pilares del sistema democrático se habían consolidado, *týrannos* empezó a tener cierta carga negativa.⁶ Los tragediógrafos, influenciados por el nuevo contexto político, recogieron también en sus composiciones esa otra connotación.⁷

Sin perder de vista que el uso de *týrannos* en las tragedias tebanas de Sófocles es confuso y complejo, la tesis que se intentará demostrar en este trabajo es que el término carga con un sentido negativo que se explica en función del carácter ambivalente y peligroso que tienen los gobernantes. Quiero decir con ello que, si bien Edipo y Creonte a veces aspiran a proteger los intereses de la *pólis*, también gobiernan con un manejo desmedido del cargo y de *hybris* política que termina por socavar los principios más profundos de la comunidad. Todo lo contrario a lo que sucede, como veremos, con Teseo en *Edipo en Colono*.

2. EL GOBIERNO DE EDIPO: DE LA GRANDEZA A LA MISERIA

En *Edipo rey* el ejercicio del gobierno opera en el marco de un movimiento ascendente/descendente que comienza con la situación de grandeza de Edipo y culmina con su caída al final de la obra. Si bien en el movimiento hay una sucesión de acontecimientos que ofrecen datos interesantes para examinar el modo en que Edipo gobierna la *pólis*, existen dos instancias en particular que merecen especial atención: en primer lugar, el prólogo de la obra, en donde el pueblo se presenta como suplicante; en segundo lugar, el discurso que emite el Coro en los vv. 863-910.

El comienzo de la tragedia resulta muy interesante para indagar los fundamentos mediante los cuales Edipo administra la ciudad. En efecto, en esa ocasión se muestra cómo la autoridad del rey reposa sobre tres pilares de los cuales su gobierno obtiene legitimidad y se fundamenta: primero, el *dêmos*; segundo, la relación poder/saber; finalmente, el valor que se le da a los dioses en la toma de decisiones políticas. En cuando al primero de ellos, cabe señalar

⁶ Cf. Anderson (2005: 210-214). Tal es así que, como expone Teegarden (2014), en tiempos de democracia los atenienses desarrollaron instituciones jurídicas que estaban destinadas a mantener la subsistencia del régimen: en particular, leyes que alentaban y amparaban el asesinato a los tiranos. De hecho, Demóstenes (20.159), Licurgo (*Leoc.* 124-127) y Andócides (1.96) señalan que uno de los supuestos de “homicidio justificado” (*phónos dikaios*) tenía lugar cuando la víctima era un tirano o alguien que tuviera intenciones de serlo.

⁷ Cf. Knox (1954); Ahl (1991); McGlew (1996: 204-206); Lanza (1997); Podlecki (2000); Seaford (2003); Raaflaub (2003). Recientemente, Duncan (2011: 70) explica que en el género trágico se suelen utilizar a menudo la figura del tirano para establecer un contraste con el buen gobernante.

que Edipo, lejos de ser un gobernante autoritario o despótico, aparece como un rey generoso que se identifica con su pueblo y que entiende los males que lo aquejan. El Sacerdote canaliza el sufrimiento de la ciudad y le comunica a su soberano que ella no es capaz de levantarse por sus propios medios de la epidemia que la atormenta (vv. 22-30). El pueblo, por cierto, se presenta ante su rey de un modo muy especial: realiza una súplica pública y espera que sus reclamos sean atendidos (vv. 2-5). Como un gobernante que entiende el valor de esta institución jurídico-religiosa, Edipo asume sus responsabilidades e indaga a su pueblo acerca de los males que motivan las súplicas con el fin de dar respuesta al pedido. En este contexto, no hay dudas de que Edipo, el rey de Tebas, es el rey del *dêmos*.⁸ Sin embargo, Edipo no sólo es alguien que se preocupa por su pueblo, sino que es un rey que sabe cómo atender sus reclamos.⁹ Edipo es una figura que simboliza el saber que un gobernante debe tener como para tomar el timón de la ciudad. No es casual, por ello, que si bien Edipo no es considerado igual a los dioses, no deja de ser visto como “el primero de los hombres en los sucesos de la vida y en los tratos con los dioses” (ἀνδρῶν δὲ πρῶτον ἔν τε συμφοραῖς βίου /... ἔν τε δαιμόνων συναλλαγᾷς, vv. 33-34). A través del ejercicio de la razón, Edipo liberó a la ciudad de Cadmo de la Esfinge enviada por Hera: ese terrible monstruo que se devoraba a los tebanos que no podían dar una respuesta satisfactoria a sus enigmas. Sólo obtuvo, según dicen, la “asistencia de un dios” (προσθήκη θεοῦ, v. 38).

Esos aspectos nos conectan con el segundo pilar sobre el cual se sostiene el gobierno de Edipo: la cuestión del saber/poder. En efecto, él ocupa un lugar que se encuentra a medio camino entre los hombres y los dioses. No llega a ocupar una posición divina, pero su sabiduría lo ubica en una posición privilegiada. De hecho, Sófocles, mediante un juego frecuente en torno a su nombre (*Oidípous*) y el verbo *oída* (“yo sé”, “yo conozco”) convierte a Edipo en el gobernante que sabe.¹⁰ Ese saber, como señala Foucault (1999 [1979]: 57-58), está ligado con la cuestión del poder. Edipo es considerado, aunque con ironía, como “el más poderoso” (κράτιστον, v. 40) y también como “el mejor de los mortales” (βροτῶν ἄριστ’, v. 46). Saber y poder son términos correlativos y superpuestos: para tener poder político se necesita un saber especial. Edipo accede al poder a través de su saber y mediante éste busca preservarlo.¹¹

⁸ Cf. Knox (1957: 23 y ss.).

⁹ Ya Píndaro (*P.* 4. 263) destacaba la suprema inteligencia de Edipo.

¹⁰ Cf. Vidal-Naquet (2002 [1986]: 160). No se trata, por cierto, de cualquier saber, sino que *oída* es un perfecto arcaico que implica un saber que se obtiene por haber visto u oído. Cf. Liddell & Scott (1996) s.v. *εἶδω.

¹¹ Sin embargo, no hay que perder de vista que el asesinato de Layo fue un paso necesario para que Edipo acceda al poder. En este sentido, Edipo es simultáneamente un gobernante legítimo y un usurpador del poder que accede con violencia; en otras palabras es *basileús* y *týrannos*. Cf. Segal (1999 [1981]: 55).

El saber/poder de Edipo, por lo menos en la primera parte de la obra, está al servicio y al cuidado de los ciudadanos.¹² La conducción del gobierno de la *pólis* es claramente paternalista y, en este sentido, resuenan algunas ideas de la concepción de monarquía aristotélica. Recordemos que el Estagirita (*EN* 1160b3-27) sostiene que el rey mira lo que le conviene a los súbditos y es como un padre que se ocupa de sus hijos. A tal punto es así que Edipo llama a los ciudadanos “hijos míos” (ὧ παῖδες, v. 58) y hace suyo tanto el dolor de ellos como el de la ciudad (vv. 62-64).¹³

La sabiduría de Edipo se releva en el modo en que busca resolver la epidemia que aqueja al pueblo de Tebas. Esto nos conduce al tercer pilar sobre el cual Edipo justifica su autoridad: el valor de los dioses. En efecto, luego de una aguda reflexión, Edipo encontró un único remedio: envió a su cuñado Creonte a la morada Pítica de Febo a fin de informarse acerca de qué debe hacerse para proteger a la ciudad.¹⁴ Edipo no busca cualquier solución, sino la mejor: será en las órdenes de Apolo que se encuentre el camino adecuado a seguir. Esto no implica que Edipo carezca de saber, sino todo lo contrario. Sabe que si su decisión está amparada en la divinidad tendrá una fuerza incommovible, libre de duda. Edipo, así, es un rey que actúa con razón, sin precipitación y ligereza y que gana de este modo el asentimiento de su pueblo. Recordemos que la tradición y la costumbre de los ciudadanos daban un lugar privilegiado a la voz de los dioses, ya que a diferencia de las decisiones humanas ellas son perfectas. En este sentido, Edipo sabe cómo gobernar frente a su pueblo, cómo deben tomarse las decisiones y ser fundamentadas. No debe sólo ampararse en la deliberación propia porque puede ser engañosa y derivar en resultados no deseados. Esto explica por qué dice que será malvado si, cuando llegue Creonte, no cumple “todo lo que el dios manifieste” (πάνθ’ ὅσ’ ἄν δηλοῖ θεός, v. 77).

¹² Es interesante ver cómo esta situación se invierte al final de la tragedia. Al comienzo, Edipo es quien protege a los ciudadanos; sin embargo, tras auto-cegarse, dirá al Coro: “Ay, amigo. Tú por cierto eres aún mi fiel servidor, pues todavía, tras aguardar, me cuidas en la ceguera” (ἰὼ φίλος, / σὺ μὲν ἐμὸς ἐπίτολος ἔτι μόνιμος· ἔτι γὰρ / ὑπομένεις με τὸν τυφλὸν κηδεύων, vv. 1321-1322). De acuerdo con van Erp Taalman Kip (2006: 41) el uso del verbo *kedéuein*, que implica el cuidado de un protector, acentúa la nueva relación entre Edipo y los ciudadanos: ellos ya no dependen más de él, pero si él de ellos.

¹³ Sin embargo, no hay que perder de vista la fuerte ironía que tienen estos versos. En efecto, Edipo dice “pues bien sé que todos están enfermos, y aunque enfermos, como yo no hay ninguno de ustedes que esté enfermo de igual manera” (εὖ γὰρ οἶδ’ ὅτι / νοσεῖτε πάντες, καὶ νοσοῦντες, ὡς ἐγὼ / οὐκ ἔστιν ὑμῶν ὅστις ἐξ ἴσου νοσεῖ, vv. 59-61). La audiencia seguramente sabía que Edipo estaba más enfermo que el pueblo porque es el *miasma* y la causa de la plaga. Cf. Lloyd (2012: 568).

¹⁴ Incluso esta decisión es tomada con anterioridad a que los suplicantes hicieran sus reclamos: Edipo, pues, es un gobernante *proactivo* que se distingue del Creonte de *Antígona*, quien es *reactivo* frente a su pueblo. Cf. Beer (2012: 97).

Por lo demás, el valor que Edipo le da al *dêmos* también se percibe en la actitud que asume cuando Creonte llega de Delfos. En efecto, el mensaje que el dios ha dado exige, según Edipo, que no le sea comunicado de manera privada, sino en frente de todos los ciudadanos (vv. 93-94). Edipo no excluye al pueblo de Tebas del acceso de dicha información. Respeta a todos aquellos que forman parte de un mismo cuerpo social en el cual sus intereses cuentan. Así, deja en claro que los intereses comunales están por encima de cualquier interés particular. Si el mensaje se hubiera transmitido de manera privada, como en un momento sugirió Creonte (vv. 91-92), se habría roto la lógica participativa de los ciudadanos en la empresa común y de cooperación que constituye la *pólis*. Los intereses y la voluntad de los *polítai* quedarían relegados del plano político, se acentuaría la relación jerárquica rey/pueblo y Edipo pasaría a ser el único que tendría derecho a acceder a ese saber.

Queda claro que Edipo aspira a proteger grandes principios políticos que van desde la conducción adecuada del gobierno hasta el respeto de los intereses de la comunidad y el valor que los dioses tienen. Sin embargo, su realización no tardará en desvanecerse. A medida que la tragedia avance, el pueblo y los dioses pasarán a ocupar un lugar secundario y mantener el gobierno, a cualquier precio, será la única preocupación de Edipo. En realidad, se produce una inversión en el comportamiento del rey que va desde la promoción de los principios de la ciudad hacia su transgresión.

Ese proceso se desarrolla de forma gradual y está estructurado por un elemento clave: la *hýbris*. Se trata de un movimiento único que comienza con el duro cuestionamiento que Edipo le hace al adivino Tiresias, sigue con las acusaciones hacia Creonte de querer quitarle el trono y termina desplegándose durante el resto de la obra. En efecto, cuando el adivino le manifiesta que él es el *miasma*, Edipo interpreta todo como un complot político regido por la envidia (*phthónos*).¹⁵ Es la disputa por el *krátos tyrannikón*. El poder soberano está en juego y Edipo no tarda en ver a Creonte como una amenaza (vv. 380-389). Así, Edipo es aquel tirano que luego de llegar a la cúspide sólo teme perder su poder.¹⁶ A tal punto se aferra al gobierno y se cree dueño de la ciudad que en el *agón* que mantiene con su cuñado, habla de “mi *tyrannídos*” (τῆς ἐμῆς τυραννίδος, v. 535).

A pesar de que en todas esas instancias de la obra comienza a mostrarse el lado corrupto de Edipo, será el discurso que pronuncie el Coro en el segundo estásimo el momento en donde se acentúe este costado *hybristikós*. En efecto, en esa instancia el Coro, luego de invocar a los *nómoi hysípodes* de los dioses, sanciona duramente la tiranía (vv. 873-881):

¹⁵ Cf. Vernant (1987 [1972]: 99).

¹⁶ Cf. Foucault (1999 [1979]: 52).

ὑβρις φυτεύει τύραννον·
 ὑβρις, εἰ πολλῶν ὑπερπλησθῆ μάταν,
 ἄ μὴ 'πίκαιρα μηδὲ συμφέροντα,
 ἀκρότατα *γεῖσ' ἀναβᾶσ'
 *ἀποτμοτάταν ὄρουσεν εἰς ἀνάγκαν,
 ἔνθ' οὐ ποδὶ χρησίμῳ
 χρῆται. τὸ καλῶς δ' ἔχον
 πόλει πάλαισμα μήποτε λῦσαι θεὸν αἰτοῦμαι.
 θεὸν οὐ λήξω ποτὲ προστάταν ἴσχων.

La *hybris* engendra al tirano. La *hybris*, si se llena en vano de muchas cosas, que no son oportunas ni convenientes, tras subir a las cornisas más altas se precipita a la fatalidad más infeliz, donde no dispone de pie útil. Pero la lucha que es buena para la ciudad, pido al dios que nunca la deshaga. Al dios no cesaré jamás de tener como protector.

La insistencia que coloca el Coro sobre la *hybris* es motivo suficiente como para sostener que es aquello que transgrede los *nómoi hypsípodēs*. No se trata, por cierto, sólo de juzgar al hombre que comete *hybris*, sino que también la valoración que hace el Coro va dirigida hacia ese tipo de conducta en sí: en este sentido, el Coro personifica ese vicio destructor.¹⁷ Una de las principales consecuencias que produce la *hybris*, que en particular me interesar destacar, es que ella “engendra al tirano” (φυτεύει τύραννον, v. 873).¹⁸ En términos políticos, ese vicio es devastador para la ciudad, ya que construye un gobernante que ejerce su cargo con corrupción y de un modo para nada virtuoso.¹⁹ Sin embargo, también es interesante ver que el Coro no impugna todo tipo de conducta, sino que clama que el dios deje a salvo la “lucha” (πάλαισμα, v. 880) que sea beneficiosa para la ciudad. El significado de sus palabras es, según Gardiner (1987: 104), bastante claro: la *hybris* es mala para la ciudad, pero cierta rivalidad es buena. La divinidad debe distinguir entre ellas, derribar la conducta viciada y dejar que continúe aquella beneficiosa.

¹⁷ Cf. Winnington-Ingram (1980: 188); Gardiner (1987: 104).

¹⁸ Siguiendo a Blydes, Dawe (1982: 182 ad v. 872) argumenta que en este verso en lugar de decir “la *hybris* engendra al tirano” (ὑβρις φυτεύει τύραννον), debería figurar “la tiranía engendra la *hybris* (ὑβριν φυτεύει τυραννίς). En consecuencia, cree necesario enmendar el texto. Las razones que ofrece para justificar esa decisión son dos: en primer lugar, la idea que expresa la fórmula “la tiranía engendra la *hybris*” es de uso corriente en la literatura; en segundo lugar, “la *hybris* engendra el tirano” es una expresión de validez muy limitada que no se aplica al caso de Edipo. Al igual que Dawe, Parker (1998: 161) defiende la necesidad de adoptar esa variante textual. No obstante, cabe señalar que la mayoría de los editores y comentaristas modernos preservan la forma original que figura en los códices, tales como Pearson (1957), Turolla (1956), Kamerbeek (1967) y Lloyd-Jones & Wilson (1990), entre otros.

¹⁹ De hecho, en este caso puntual *týrannos* parece tener más el sentido negativo actual de tirano que el sentido neutro de gobernante. Cf. Ahl (1991); Scodel (2011: 155).

En este contexto no hay dudas de que Edipo es un gobernante que actúa con *hýbris* y transgrede las normas divinas. Esto justifica su título de *týrannos*.²⁰ En la segunda estrofa el Coro brinda una explicación más precisa. Sostiene que si un hombre es soberbio, no teme a *Dike* ni tampoco venera las moradas de los dioses, “que obtenga un destino fatal a causa de su infortunado orgullo” (κακά νιν ἔλοιτο μοῖρα, / δυσπότημου χάριν χλιδᾶς, vv. 887-888). Si no fuera así y los dioses permitieran que los *nómoi hysípodes* fueran quebrantados con impunidad, entonces no habría ninguna razón para “formar parte en los coros sagrados” (χορεύειν, v. 896). La duda que expresa el Coro revela cierto temor a que los dioses no hagan cesar la tiranía de Edipo.²¹ En efecto, su exceso implica un cuestionamiento a la visión tradicional de la *pólis*, que consideraba que los dioses establecían un orden justo y divino sobre los hombres. Edipo ha desafiado ese poder divino y excedió la justa medida. La confianza que deposita en el puro ejercicio de la razón ha puesto en duda el valor de la sabiduría del sagrado adivino Tiresias y también desplazó la importancia de las creencias religiosas, el destino divino y la justicia de los dioses. Edipo es un gobernante que ha socavado, con el ejercicio de su saber/poder, los fundamentos sobre los cuales parecía sustentarse su gobierno paternalista: los intereses de la comunidad y el respeto por los dioses. Este cuestionamiento hacia la religión, que también está muy presente en Yocasta cuando desacredita los oráculos, justifica la fuerte crítica que realiza el Coro en los vv. 906-910:

φθίνοντα γὰρ Λαῖου <παλαίφατα>
 θέσφατ' ἐξαίρουσιν ἤδη,
 κούδαμοῦ τιμαῖς Ἀπόλλων ἐμφανής·
 ἔρρει δὲ τὰ θεῖα.

Pues desapareciendo los antiguos oráculos acerca de Layo ya echan fuera, y en ninguna parte Apolo se manifiesta con honores, y se pierde lo divino.

²⁰ Knox (1957: 58) sostiene que cuando se escribe *Edipo rey*, la tiranía era algo que sólo quedaba en el recuerdo de los ciudadanos. Sin embargo, la referencia a la institución es algo constante en la obra. La solución que propone Knox (1957: 61 y ss.) con respecto a esta ambigüedad es que Edipo es una referencia a Atenas como *pólis týrannos*. Si bien la propuesta es interesante, no es convincente. No existe, como dice Seaford (2003: 108), ni la más mínima sugerencia acerca de la idea de una ciudad tiránica. Sobre la idea de Atenas como la *pólis týrannos*, ver Hunter (1973-1974), Tuplin (1985).

²¹ Cf. Gardiner (1987: 104).

La crítica no es casual, pues *Edipo rey*, como toda la tragedia, se inscribe dentro del período en el que se imponen las ideas promovidas por los sofistas²² y la desacreditación del saber mítico y religioso.²³ De acuerdo con este nuevo paradigma, no había necesidad de que las fuerzas divinas gobernaran las relaciones sociales y políticas, sino que el *lógos* es lo único que el ciudadano requería para poder administrar del mejor modo posible todos los asuntos cívicos. Esto es lo que sucede con Edipo, quien deposita una excesiva confianza en la razón. De hecho, su ejercicio oportuno fue lo que le permitió acceder al poder político: fue “aquel que tras lanzar con superioridad la flecha, alcanzó la próspera dicha en todo” (ὄστις καθ’ ὑπερβολάν/τοξεύσας ἐκράτησε τοῦ πάντ’ εὐδαίμονος ὄλβου, vv. 1196-1197). En la Grecia arcaica muchas veces los *týrannoi* accedían al poder de un modo similar: no por vía de sangre, sino por sus acciones y sus virtudes.²⁴

En última instancia, el reproche formulado por el Coro da cuenta de cómo en Sófocles hay una clara preocupación sobre el avance de esas nuevas ideas que se instalaban en el seno de la comunidad y dejaban de lado el valor de las creencias religiosas.²⁵ Será por eso que al final de la tragedia, el hijo de Layo es alcanzado por aquel destino funesto. “El primero de los hombres” (ἀνδρῶν δὲ πρῶτον, v. 33) se convertirá en “el peor de los hombres” (κάκιστον ἄνδρ’, v. 1433). Las palabras que expresa el Corifeo en los últimos versos del drama son muy elocuentes: Edipo, aquel que resolvió los enigmas de la Esfinge, el “hombre más poderoso” (κράτιστος... ἀνὴρ, v. 1525), cuya fortuna era envidiada por todos, “a qué ola de terrible desgracia ha llegado” (εἰς ὅσον κλύδωνα δεινῆς συμφορᾶς ἐλήλυθεν, v. 1527).

3. EL SOFISMA DEL DISCURSO POLÍTICO DE CREONTE

En *Antígona* la ambivalencia política, si bien está diseminada a lo largo de la tragedia, se concentra en tres ocasiones en especial: primero, en el discurso inaugural de Creonte (vv. 162-210); segundo, en el diálogo que mantiene con su hijo Hemón (vv. 631-780); finalmente, en las críticas que introduce Tiresias (vv. 998-1090). Veamos la primera de ellas, que corresponde al momento en que el cuñado de Edipo asume el poder político.

²² De hecho, Jenofonte (*Mem.* 1.4.3) realiza una muy breve referencia acerca de que el círculo socrático simpatizaba con las tragedias de Sófocles en virtud de su oposición al pensamiento sofístico.

²³ Cf. Bushnell (1988: 21); Beer (2012: 108-109).

²⁴ Cf. Vernant (1987 [1972]: 118).

²⁵ Cf. Renger (2013: 12). Así, Esposito (1996: 93-95) destaca el conflicto que existe entre, por un lado, la creencia del Coro en el *theós* (la divinidad) y, por el otro, la confianza de Edipo en la *tékhnē* (el saber) y de Yocasta en la *týkhnē* (el azar).

Sin herederos al trono de Tebas, Creonte es presentado por el Coro, en el primer episodio, como el “nuevo comandante” (<ταγός> νεοχμῶς, v. 156).²⁶ De acuerdo con las atribuciones que le confiere ese cargo, ha ordenado convocar una “asamblea de ancianos” (γερόντων /...λέσχην, vv. 160-161) con el fin de tratar cuestiones relativas a la situación de la *pólis*. En este ámbito de deliberación pública, dice detentar “todos los poderes y tronos” (κράτη δὴ πάντα καὶ θρόνους, v. 173) y se muestra frente al Coro como un gobernante que ejerce adecuadamente su poder y que actúa con firmeza en la toma de las decisiones públicas. Estos aspectos se vislumbran en el famoso discurso que pronuncia inmediatamente después de asumir el mando. Conviene reproducir aquí la parte de los vv. 178-190, ya que allí se nos muestra con claridad cómo Creonte justifica su autoridad y qué imagen política ofrece de sí:

ἔμοι γὰρ ὅστις πᾶσαν εὐθύνων πόλιν
 μὴ τῶν ἀρίστων ἄπτεται 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.
 ἐγὼ γάρ, ἴστω Ζεὺς ὁ πάνθ' ὀρῶν ἀεὶ,
 οὔτ' ἂν σιωπήσαιμι τὴν ἄτην ὀρῶν
 στείχουσαν ἀστοῖς ἀντὶ τῆς σωτηρίας,
 οὔτ' ἂν φίλον ποτ' ἄνδρα δυσμενῆ χθονὸς
 θείμην ἐμαυτῷ, τοῦτο γινώσκων ὅτι
 ἦδ' ἔστιν ἡ σφύζουσα καὶ ταύτης ἔπι
 πλέοντες ὀρθῆς τοὺς φίλους ποιούμεθα.

Pues para mí, quienquiera que gobernando toda una ciudad no toma las mejores decisiones, sino que mantiene la boca cerrada por causa del miedo, me parece ahora y siempre que es el peor. Y quienquiera que aprecia más a un amigo que a su propia patria, a ése no lo estimo en nada. Pues yo, sépalo Zeus que siempre todo lo ve, no guardaría silencio viendo que la desgracia se acerca a los ciudadanos en lugar de la salvación, ni jamás consideraría [como] amigo mío a un enemigo de esta tierra, sabiendo esto, que ella es la que salva y que, navegando sobre ella en línea recta, nos hacemos de amigos.

El *lógos* de Creonte es un claro instrumento de gobierno.²⁷ Mediante él expresa cómo el correcto ejercicio del poder compromete ineludiblemente los intereses y los beneficios de la comunidad, el respeto a la patria y el castigo a los traidores. Según Creonte, sólo así las decisiones de quien gobierna son legítimas y correctas. Todos estos “principios” (νόμοισι, v. 191), que tienen un profundo sentido comunitario, constituyen el fundamento por el cual dice haber “decretado” (κηρύξας, v. 192) un trato diferenciado a los hijos de Edipo.

²⁶ En este verso se sigue el texto de Mazon (2013: 14).

²⁷ Cf. Segal (1999 [1981]: 162-163); Ober & Strauss (1990: 260).

Eteocles deberá ser sepultado en su tumba y recibir los ritos sagrados que acompañan a los cadáveres de los héroes, porque “murió luchando por esta ciudad” (πόλεως ὑπερμαχῶν/ὄλωλε τῆσδε, vv. 194-195).²⁸ En cambio, Polinices será dejado sin sepultura porque al volver del exilio quiso incendiar completamente a su “tierra patria y a los dioses de su estirpe” (γῆν πατρίαν καὶ θεοὺς τοὺς ἐγγενεῖς, v. 199), alimentarse de “su misma sangre” (αἵματος/κοινοῦ, vv. 201-202) y llevarse a los suyos “tras esclavizarlos” (δουλώσας, v. 202).

El discurso de Creonte para justificar su decisión es indudablemente persuasivo. Sin ir más lejos, la retórica que lo envuelve ha seducido a Demóstenes a utilizar algunas partes en su discurso *Sobre la Embajada* formulado contra Esquines.²⁹ No hay dudas de que Creonte, al comienzo de la tragedia, aparenta ser un gobernante que se preocupa por los intereses de la ciudad en su conjunto: es un rey que cuida de ella como si se tratara de un rebaño humano. La imagen que Creonte presenta de sí mismo frente al pueblo puede ser pensada a la luz de la segunda definición de político que ofrece Platón en *Político* (268d5-277a2), es decir, como aquel pastor cuya función es brindar *cuidado* a un rebaño humano que lo acepta de buen grado. Claro que para trazar este paralelo es fundamental que el cuidado sea recibido voluntariamente por el pueblo, ya que si fuera por la fuerza Creonte no sería considerado de ningún modo como un rey, sino como un gobernante tiránico.³⁰ Creo que no existen mayores problemas en pensar que la autoridad de Creonte cuenta con la aceptación voluntaria del *dêmos*. En todo caso, la legitimidad del gobierno se perderá más adelante, cuando Antígona demuestre con argumentos jurídicos sólidos que está en lo cierto y amparada por el *nómos* de los dioses.

Es muy difícil negar el valor que tienen las premisas de las que parte Creonte para justificar el modo correcto de ejercer el mando: primero, el que gobierna debe tomar “las mejores decisiones” (ἀρίστων...βουλευμάτων, v. 179); segundo, no debe callarse por cobardía (v. 180); tercero, jamás debe privilegiar un ser querido por sobre su “propia patria” (αὐτοῦ πάτρας, v. 182); cuarto, debe actuar inmediatamente frente a cualquier desgracia que sufran los ciudadanos (vv. 184-186); finalmente, no debe tener como amigo a una persona que fuera “enemigo de esta tierra” (δυσμενῆ χθονός, v. 187). Sin embargo, el discurso de Creonte no deja de ser engañoso, ya que ninguna de las premisas justifica la extrema decisión tomada con respecto al cadáver de Polinices.³¹ En

²⁸ Si se uniera la versión del mito ofrecida por Sófocles en *Edipo en Colono* con la trama de *Antígona*, se puede decir que Eteocles no era tan noble. En su última tragedia el poeta nos aclara que el exiliado Polinices era en realidad el hijo mayor y como tal tenía un mejor derecho sobre el trono de Tebas. En ese caso, resulta claro que el que obró con injusticia fue Eteocles.

²⁹ Dem. 19.247.

³⁰ Pl. *Plt.* 276e1-276e14.

³¹ Además, como advierte Budelmann (2000: 76), “[t]he emphasis of the passage is on *what* Creon believes, rather than *that* he believes it; it does not point at Creon as a person”.

primer lugar, que Polinices no reciba los ritos fúnebres no es la mejor decisión política (de hecho, el final de la tragedia confirmará su desacierto). Tampoco conocerle sepultura es un acto de cobardía, ni un caso en que se privilegie a un ser querido por sobre la patria, ni mucho menos significa dejar de actuar frente a una calamidad que azota al pueblo. El único supuesto que podría llegar a justificar la norma prohibitiva sería el deber de no tener como amigo a un enemigo de la ciudad. De hecho, en el *agón* que mantiene Antígona con Creonte, el soberano, de entre todos aquellos principios, coloca el énfasis de la argumentación en el carácter de enemigo que tiene Polinices. Así, sostiene que la conducta de Antígona no está justificada porque “nunca en efecto el enemigo, ni cuando muera, es amigo” (οὔτοι ποθ’ οὐχθρός, οὐδ’ ὅταν θάνῃ, φίλος, v. 522). Sin embargo, una lectura atenta revela que entre el imperativo de no tener que mantener amistad con el enemigo de la patria y adoptar todas las medidas para que el cuerpo de Polinices, además de insepulto, sea despedazado por los animales, hay un salto muy grande. Este salto es lo que el argumento de Creonte no llega a justificar y lo convierte en un sofisma. Sólo la *hybris* del tirano puede explicar la adopción de semejante medida:³² la *hybris* que si bien no está explícita en su razonamiento se esconde bajo una máscara fácil de quitar.³³

Los principios que Creonte expone en la asamblea de ancianos para justificar por qué sancionó su *kérygma* son un disfraz para ocultar su costado corrupto y peligroso. Eso lo convierte en una figura política ambivalente: por un lado, pretende engrandecer a la ciudad a través de la realización de esos mandatos políticos que optimizarían el bienestar de la ciudad pero, por el otro, esconde en ellos la desmesura, el ejercicio absoluto del poder y sus propios intereses. No es tan fácil, en virtud de ello, decir que su discurso fue recibido con simpatía por la audiencia, como piensan Bowra (1944: 68) y Knox (1964: 181 n. 52),³⁴ ni tampoco que representa, como dicen Sourvinou-Inwood (1989: 135 y 2005: 8) y Foley (1995: 144), el patriotismo democrático o la ideología democrática. De hecho, si volvemos a examinar el valor que le dio Demóstenes, hay que tener presente que sólo se toman las líneas en donde se señala la importancia de mantener la lealtad a la *pólis* de la cual uno es parte (vv. 175-190). Esto tiene un propósito claro en el discurso que pronuncia el gran orador: contrastar el sentimiento patriótico que expresa Creonte con la supuesta traición de Esquines. Pero esto no significa que a los ojos de Demóstenes Creonte fuera un ejemplo de buen gobernante. Al contrario, como bien ha destacado Harris (2004: 40), a pesar de la admiración que tuvo Demóstenes por una sección de su discurso, no dejó de considerarlo como un tirano.

³² Cf. Rodríguez Adrados (1997: 201-202); Santamaría (2009: 122).

³³ Cf. Reinhardt (2010 [1933]: 84 y ss.).

³⁴ Asimismo, Oudemans & Lardinois (1987: 161), Orsi (2007: 217).

Los valores que aspira proteger Creonte son una apariencia en la que detrás se esconde su verdadera intención autoritativa. El lado corrupto de la tiranía, que está latente en toda la obra, se hace patente especialmente en el diálogo que mantiene Creonte con su hijo Hemón.³⁵ En efecto, en esa instancia, Hemón le dice a su padre que todos los ciudadanos de Tebas están de acuerdo con la conducta desplegada por Antígona. Frente a estas palabras, Creonte comienza a mostrar su verdadero rostro. En primer lugar, objeta que la ciudad pueda decirle qué tiene que hacer (v. 734), pues es quien debe “gobernar estas tierras” (τῆσδ’ ἄρχειν χθονός, v. 736). Además, cuando Hemón le dice que no existe *pólis* que sea “de un solo hombre” (ἄνδρός...ένός, v. 737),³⁶ responde que Tebas es de quien gobierna y, por eso, le pertenece. La tiranía aquí es manifiesta.³⁷ Tal es el extremo de corrupción del gobierno que con gran atino Hemón expresa que su padre gobernaría bien un “país desierto” (ἐρήμης...γῆς, v. 739).

Creonte transgrede los principios según los cuales él mismo ha dicho, en la asamblea de ancianos, que se debe gobernar: en beneficio de la ciudad y con respeto a la patria: en suma, de acuerdo con los intereses comunitarios. En este sentido, Creonte se aleja de la figura del político-pastor de Platón y se acerca más a aquella que retrata Trasímaco en *República* (343b1 y ss.). Sería, de acuerdo con el sofista, aquel pastor que sólo se esfuerza en cuidar y alimentar el rebaño para sacar provecho de él algún día.

Mantener el poder absoluto se vuelve el principal objetivo dentro de la agenda política de Creonte. No interesa cuál sea el precio para lograr eso ni mucho menos la moralidad de las acciones. De hecho, cuando Hemón acusa a su padre de obrar con injusticia (v. 743), éste no cree que sea así: no puede ser injusto porque con su conducta busca hacer respetar su “autoridad o poder” (ἀρχάς, v. 744). La *arkhé* se impone así sobre la *dike*, como un valor superior. Se vuelve, además, en la cosmovisión de Creonte como el último criterio para definir cuándo una conducta es moralmente disvaliosa. Sin embargo, como dice Hemón, esto no es otra cosa que pisotear “los honores debidos a los dioses” (τιμάς γε τὰς θεῶν, v. 745).³⁸

³⁵ Cf. Winnington-Ingram (1980: 125); Burian (2011: 116).

³⁶ La expresión de Hemón pone de manifiesto que la *pólis* es una comunidad y que sus asuntos competen a todos. Cf. Kitto (2007: 82).

³⁷ Cf. Adams (1955: 56). De hecho, para Whitman (1951: 90), el carácter de Creonte reúne los rasgos de un típico tirano.

³⁸ En efecto, a medida que la tragedia avanza se demuestra que el decreto de Creonte y su trato hacia Antígona van en contra del sentido de justicia no sólo de la heroína, sino también de su hijo Hemón, el Coro y el resto de los ciudadanos. Cf. Blundell (1989: 126).

Esta transgresión cometida contra los dioses será criticada por Tiresias. En el diálogo que mantiene con Creonte deja en claro que todas las decisiones sabias que ha tomado se deben a seguir sus consejos. Su arte ha sido la causa de por qué Creonte “gobierna la ciudad en línea recta” (δι’ ὀρθῆς τήνδ’ ναυκληρεῖς πόλιν, v. 994.). Tiresias introduce el rol que juega en la buena administración de la *pólis* para poder después comunicarle a Creonte que camina “sobre el filo del destino” (ἐπὶ ξυροῦ τύχης, v. 996). El mensaje que le trasmite el sagrado adivino es claro: la decisión política de no enterrar a Polinices es devastadora. Sin embargo, Creonte, lejos de manifestarse como un fiel adepto de las instituciones religiosas, no hará más que poner en duda la autoridad de Tiresias. Nuevamente, el tirano ve a aquel que contradice su decisión como una amenaza que busca privarlo de su poder. Si, como dice Creonte, “no ser prudente” (μὴ φρονεῖν, v. 1051) es el mayor de los daños, tendrá razón Tiresias al decir que él está “lleno de esa enfermedad” (τῆς νόσου πλήρης, v. 1052). La imprudencia es la razón por la cual Creonte no ve cuál es la acción justa y siempre toma la *arkhé* como el valor más importante de su gobierno:³⁹ lo único que a su juicio interesa salvaguardar.

Ese engaño que sufre Creonte, como causa de su soberbia y su deseo inagotable por conservar el poder, se mantendrá hasta tanto se dé cuenta de que Tiresias jamás ha proferido algo falso para la ciudad (vv. 1091-1094). La tragedia que sufre le permitirá ver al final el error de su decisión. Sin embargo, esto es algo que el tirano advierte después de su caída. Las palabras que le dirige el Coro son muy oportunas: “Ah, qué tarde parece que ves la justicia” (οἴμ’ ὡς ἔοικας ὀψὲ τὴν δίκην ἰδεῖν, v. 1270). El soberano de Tebas no pudo ver que la primera condición para la felicidad es “el ser prudente” (τὸ φρονεῖν, v. 1347), que es necesario no “ser impío” (ἄσεπτεῖν, v. 1350) con los dioses y que “las palabras arrogantes” (μεγάλοι δὲ λόγοι, v. 1350) de quienes actúan con soberbia les enseñarán, con el tiempo y al precio de grandes golpes, a “ser prudentes” (τὸ φρονεῖν, v. 1354).

4. LA TIRANÍA COMO GOBIERNO DESVIADO Y CORRUPTO

El modo en que los soberanos de *Edipo rey* y *Antígona* acceden al gobierno de la *pólis* es muy similar. Siempre aparecen en escena cuando la ciudad sucumbe y aprovechan esta ocasión para tomar el poder. En el caso de Edipo, obtiene el gobierno tras vencer a la Esfinge. Se convirtió en rey porque fue el único capaz de curar a la ciudad, de recuperarla.⁴⁰ Creonte también obtiene el timón de la ciudad en momentos calamitosos. Sin embargo, no

³⁹ Como dice Aristóteles (*Rh.* 1368b21-22), “el imprudente” (ὁ ἄφρων) se engaña “respecto de lo justo y lo injusto” (περὶ τὸ δίκαιον καὶ ἄδικον).

⁴⁰ Cf. Foucault (1999 [1979]: 53).

ha sido a causa de su arte y pericia, sino en virtud de un hecho fortuito: el asesinato simultáneo de los hijos de Edipo. A falta de herederos al trono, su parentesco le permitió acceder al cargo (v. 173).

Vimos cómo una vez que Edipo y Creonte acceden al poder tienen, por un lado, un interés por proteger la ciudad y respetar a los dioses pero, por el otro, un carácter *hybristikós* que los lleva a socavar aquellos valores que aspiran mantener. Que Edipo y Creonte revelen ese costado corrupto y desviado no es algo que deba sorprendernos, ya que más allá del disfraz que utilicen para legitimar su cargo y sus decisiones ellos no dejan de ser concebidos por los personajes como *týrannoi*. Este aspecto no es menor en lo que concierne al ejercicio del poder político en Tebas: la paradigmática casa de los tiranos.⁴¹ En efecto, tirano era aquel que había obtenido su poder a través de medios no convencionales o con violencia y lo mantenía a través de ella.⁴² Edipo y Creonte no logran escapar de esta definición: ellos acceden al gobierno de forma irregular y, si bien el ejercicio de su poder tiende a promover principios socialmente valiosos, no deja de ser a veces violento, desmedido y arbitrario.

Los rasgos que presentan ambos se ven reflejados en cómo en algunas fuentes griegas se concebía la tiranía. En efecto, Tucídides (1.17) nos dice que los tiranos, luego de instaurarse en Grecia,⁴³ sólo miraban sus intereses personales y no llevaron a cabo ninguna empresa digna de mención. En *Prometeo Encadenado* de Esquilo se nombra varias veces a Zeus como *týrannos* (vv. 222, 310, 736 y 942) y se designa su gobierno con el vocablo *tyrannís* (vv. 10, 224, 305, 357, 756, 909 y 996). Esta elección cuadra muy bien con el hecho de que él, de acuerdo con la teología de la obra, es un dios que destrona con violencia al anterior rey y toma su lugar. También en la comedia de Aristófanes se puede ver que en ocasiones la tiranía denota esa idea de conspiración y usurpación del poder. Esto se advierte en especial en *Avispas* (vv. 464, 487, 488, 495, 507) y en *Lisístrata* (vv. 614 y ss.).⁴⁴

En lo que a la literatura filosófica se refiere, en *Definiciones* (415c8), un texto considerado apócrifo de Platón, se define al tirano como aquel “que gobierna la ciudad según su propia voluntad” (ἄρχων πόλεως κατὰ τὴν ἑαυτοῦ διάνοιαν).⁴⁵ En esta misma línea, Platón destaca en *República*

⁴¹ Cf. Zeitlin (1986: 122); Seaford (2000: 42-42).

⁴² Cf. Knox (1957: 57).

⁴³ Según explica Tucídides (1.13.1) antes había monarquías hereditarias con facultades limitadas y las tiranías nacieron con el incremento del poder y de las riquezas de las ciudades griegas.

⁴⁴ No obstante, el comediógrafo en otras oportunidades suele utilizar el término sin ningún sentido peyorativo, como sucede en *Nubes* (v. 564) y en *Aves* (vv. 1605, 1643, 1673, 1708).

⁴⁵ El texto es de la edición de Souilhé (1930).

(566d5 y ss.) el deseo inagotable del tirano por el poder y el ejercicio de la arbitrariedad.⁴⁶ Incluso el filósofo dice que el incesto y los crímenes de sangre son acciones propias de los tiranos: una clara referencia al caso de Edipo.⁴⁷ Entre los diversos comportamientos que caracterizan la tiranía, Platón señala uno en particular que resulta interesante comparar con Creonte: dice que, cuando hay tranquilidad en la *pólis*, es común en los tiranos suscitar algunas guerras para que “el pueblo esté en la necesidad de un conductor” (ἐν χρείᾳ ἡγεμόνος ὁ δῆμος ἦ).⁴⁸ ¿Acaso no hace lo mismo Creonte en *Antígona*? ¿El tirano no inventa, con la prohibición de enterrar el cuerpo de Polinices, una especie de guerra interna que le permite justificar la necesidad de su gobierno? Quizás sea exagerada la comparación, pero la estructura de comportamiento creo que no lo es: el tirano crea conflicto para (man)tener el timón de la ciudad. De hecho esto es lo que sucede en *Edipo en Colono*: Creonte genera todo un *pólemos* cuando rapta a Antígona e Ismene e intenta capturar a Edipo (vv. 818 y ss.). Es muy probable, aunque no surge expresamente del texto, que con ello Creonte pretenda conseguir el trono que se disputaba en Tebas y ser así su *týrannos*.⁴⁹

Aristóteles (*Pol.* 1311a2 y ss.) también señala los rasgos perniciosos de la tiranía. Es un gobierno que no mira el bien común, sino su provecho personal: por eso, el objetivo del tirano es el placer y entre sus ambiciones se destacan las riquezas. La tiranía, según el Estagirita, acumula los defectos de la oligarquía y la democracia. Del primero de estos regímenes de gobierno, tiene en común el fin por la riqueza. Además, tanto la tiranía como la oligarquía desconfían absolutamente del pueblo, lo maltratan, lo expulsan de la ciudad y también lo dispersan. De la democracia, comparte el hacer la guerra a los notables, destruirlos secreta y públicamente, y desterrarlos como rivales y como un obstáculo para su gobierno. En la concepción filosófica-política de Aristóteles, pues, “la tiranía, siendo el peor [régimen] está más alejado de la *politeía*” (χειρίστην οὖσαν πλεῖστον ἀπέχειν πολιτείας).⁵⁰

⁴⁶ En este sentido, ver Pl. *Plt.* 301b10-301c4 y *Grg.* 466b11-c2.

⁴⁷ Pl. *R.* 571c3-d4.

⁴⁸ Pl. *R.* 566e5-9. El texto griego corresponde a la edición de Burnet (1900). Esta misma idea la encontramos en Aristóteles (*Pol.* 1313b28-29).

⁴⁹ En efecto, recordemos que si bien Creonte presenta la necesidad de que Edipo vuelva a suelo tebano como una cuestión de interés público, su patriotismo está severamente manchado por sus intereses particulares. Cf. Markantonatos (2007: 152-153).

⁵⁰ *Pol.* 1289b2-3. El texto griego es de la edición de Marías & Araujo (1951).

No todas las características que destacan Platón y Aristóteles sobre el gobierno de la tiranía, por cierto, están condensadas en las figuras de Edipo y Creonte, aunque sí algunas. En esta instancia me interesa desarrollar dos con mayor precisión: el ejercicio desmedido y arbitrario del poder político y el afán por satisfacer intereses personales.⁵¹ En *Edipo rey* estas notas distintivas se evidencian en varias ocasiones. Resulta significativa, por ejemplo, la estrategia que utiliza Edipo para que Tiresias exprese todo cuanto sabe: acusarlo de ser el asesino de Layo (vv. 345-349). Esto supone coaccionar al intérprete autorizado de la voz de los dioses. De hecho, el adivino termina confesando quién es el criminal porque Edipo lo llevó a “hablar en contra de su voluntad” (ἄκοντα... λέγειν, v. 358). También es importante destacar cómo Edipo, según Tiresias, no permite que lo contradigan: “aunque tú seas el *týrannos*” (εἰ καὶ τυραννεῖς, v. 408) –dice el adivino–, el derecho de réplica debe ser igual para ambos (vv. 408-409).⁵² Tiresias, como señala Edmunds (2002: 75), reclama *isokratía*, una palabra que en Heródoto (5.92a) es utilizada como sinónimo de *isonomía*.⁵³ Por lo demás, la *hýbris* política de Edipo, que lo lleva a actuar con abusos, se ve en su deseo de condenar a muerte a Creonte antes que permitirle el exilio (vv. 622-624) y, a su vez, en cómo al antiguo Servidor de Layo le arranca la verdad mediante tortura (vv. 1152 y ss.).

En *Antígona*, la arbitrariedad y los abusos del gobierno de Creonte son destacados por la protagonista cuando dice que “la tiranía es próspera en muchas otras cosas y le es posible hacer y decir lo que quiere” (ἡ τυραννὶς πολλά τ' ἄλλ' εὐδαιμονεῖ/κάξεστιν αὐτῇ δρᾶν λέγειν θ' ἂ βούλεται, vv. 506-507). Otros personajes de la obra acentúan este lado corrupto, con un expreso uso del término *týrannos* o alguna palabra de la familia: Ismene señala el modo infortunado en que morirán si transgreden el “poder de los tiranos” (τυράννων...κράτη v. 60),⁵⁴ Tiresias dice que el tirano es amante de la “codicia” (αἰσχροκέρδειαν, v. 1056)⁵⁵ y el Mensajero destaca cómo Creonte llegó a ser un hombre envidiable y poderosos que engrandeció a la ciudad,

⁵¹ De hecho, para Budelmann (2000: 218), la concepción de tiranía aristotélica cobra sentido en la figura de Edipo cuando mira sus propios beneficios en lugar de los de la comunidad. Sin embargo, el autor también señala que hay que ser muy cuidadosos en trazar esta asociación, ya que en el discurso de los personajes no surge de forma evidente que Edipo sea un mal gobernante. No hay ninguna connotación peyorativa de tiranía que sea obvia.

⁵² Así, según Sancho Rocher (1997: 178), la justicia en los tribunales aparece con frecuencia como el instrumento igualador por antonomasia y esto se ilustra muy bien en el derecho a la defensa que alega tener Tiresias.

⁵³ Tiresias considera tener ese derecho porque no es “esclavo” (δοῦλος, v. 410) de Edipo, sino de Apolo.

⁵⁴ Según Knox (1964: 63), en este caso el uso de τυράννων enfatiza el poder absoluto de Creonte y, al mismo tiempo, su forma plural generaliza la expresión y rebaja la idea de que él sea un tirano.

⁵⁵ Así pues, Seaford (2004: 158-160) destaca que la mente de Creonte está invadida y controlada por el dinero.

acumuló grandes riquezas y “vive con el comportamiento de un tirano” (ζῆ τύραννον σχῆμ’ ἔχων, v. 1169).⁵⁶ Incluso al igual que Edipo, Creonte se vale de la amenaza de la tortura para extraer una confesión (v. 309).

La posibilidad que tienen los tiranos de hacer lo que quieran está ligada con un aspecto que, si bien Platón y Aristóteles contemplan, en la historiografía se destaca muy bien: se consideran dueños de la ciudad. El breve relato que hace Heródoro (5.92e.1-2) sobre Cípselo es muy apropiado para mostrar este punto. Según cuenta el historiador, Cípselo formuló una consulta en Delfos y recibió un oráculo favorable, en el que se lo señalaba como soberano de la gloriosa Corinto. En virtud de ello, se lanzó sobre la ciudad, se “adueñó” (ἔσχε) de ella y fue erigido como *tyrannos*. Esta idea de adueñarse o ser dueño de la *pólis* está muy presente en *Edipo rey* y *Antígona*. En efecto, Edipo y Creonte son *ánaktes* (“señores”, “dueños” o “amos”). Ser *ánax* no supone simplemente tener grandes palacios o riquezas, sino *anássein*, es decir, ejercer dominio. En el caso de los *tyrannoi* se trata de dominar la ciudad y verla como algo suyo. Ya vimos cómo Edipo habla de su reinado (v. 535) y Creonte sostiene de modo expreso que la ciudad es de aquel que la gobierna (v. 738). Habría que agregar, en relación con el caso de Edipo, un pasaje que no fue mencionado y que resulta muy importante: el momento en el cual Creonte le dice “yo también soy parte de la ciudad, no sólo tú” (κάμοι πόλεως μέτεστιν, οὐχί σοι μόνω, v. 630). Este frase resulta interesante porque aquí Creonte le crítica a Edipo identificarse con la ciudad y ser el único que tiene derecho sobre ella. Al respecto, Jebb (1968 [1883]: 90 ad v. 630) explica que Creonte habla como un ciudadano que considera que también tiene derechos en Tebas y, por eso, se opone a la idea de que la ciudad pertenece a un solo hombre. Como es evidente, esto se conecta con el v. 737 de *Antígona*, en el cual Hemón se expresa en los mismos términos.

El poder que Edipo y Creonte han sabido conquistar al margen de las normas ordinarias y que los autoriza a considerarse como dueños de la *pólis* también los sitúa por encima de todos los hombres y en especial del derecho.⁵⁷ Incluso más, ellos creen haber subido tan alto que se asemejan a los dioses.⁵⁸ Se trata entonces de una *tyrannis isótheos* cuyo poder absoluto le permite al tirano hacer lo que quiera.

⁵⁶ Sófocles también destaca la estrecha relación entre la tiranía y la riqueza en el fr. 88.

⁵⁷ Cf. Vernant (1987 [1972]: 118).

⁵⁸ La aspiración del tirano de asemejarse a los dioses es presentada en diversas fuentes, como por ejemplo en *Troyanas* de Eurípides (v. 1169) y en *República* de Platón (568b3-4). El hombre que se asemeja a los dioses se vuelve una amenaza para las ciudades que tienen un régimen democrático. Así, Aristóteles (*Pol.* 1284a3-33) explica el ostracismo como la institución que permite expulsar de la *pólis* democrática a aquel ciudadano que, al ser como un dios entre los hombres y en virtud de su superioridad, no permite mantener la igualdad entre los *politai*. Recordemos, al respecto, la interpretación de Vernant (1987 [1972]: 118 y ss.) acerca de cómo *Edipo rey* se vincula con la práctica del ostracismo y el ritual del *pharmakós* (“chivo expiatorio”). La ciudad expulsa a quien se había elevado demasiado y podía ser un mal desde lo alto y, además, a lo más vil que encarna el mal, el desorden, lo incivilizado y amenaza a la ciudad desde abajo. Ver también, Segal (1999 [1981]: 213).

En relación con el campo del derecho, ambos no se consideran insertos dentro de un orden legal que estructura con igualdad las relaciones entre los ciudadanos. Al contrario, en virtud de su superioridad hacen de *su* voluntad la única ley que debe regular la conducta humana.⁵⁹ Claro que este aspecto jurídico no está siempre presente, sino que se hace patente cuando el *krátos tyrannikón* es cuestionado. Esto sucede, por ejemplo, en el momento en que Tiresias le revela a Edipo que es el *miasma* en Tebas (vv. 350-353) o cuando Hemón le dice a Creonte que los ciudadanos aprueban la conducta desobediente de Antígona (vv. 692 y ss.). Todo este tipo de situaciones son interpretadas por los *týrannoi* de una sola forma: como una amenaza que pueda llegar a privarlos del poder.

La *manía* que tienen por preservar su cargo a cualquier costo hace que el único medio conocido para conciliar los desacuerdos en la ciudad sea su voluntad autoritaria. Entonces, si el derecho es un mecanismo para resolver los conflictos de un modo pacífico a través de la figura de un tercero imparcial, está claro que el tirano queda fuera de este razonamiento.⁶⁰ Al estar por encima del derecho, no se somete a la voluntad de ningún tercero: no hay, pues, ningún freno a los conflictos más que su autoridad violenta. Las disputas que se generan entre los tiranos de las tragedias y los otros personajes dan cuenta de este aspecto. A modo de ejemplo, cuando Antígona le manifiesta a Creonte que ha desobedecido su norma, él no debería haberla condenado sin más, sino que le tendría que haber dado la posibilidad de defender su caso en un juicio, pues todos los ciudadanos tenían ese derecho.⁶¹ Obviamente, esta particularidad es propia del género trágico, ya que el conflicto debe llegar hasta las últimas consecuencias. Sin embargo, esto no quita que los espectadores atenienses miraran con asombro cómo el tirano ejercía su autoridad, ya que su conducta socavaba a todas luces las instituciones democráticas.

El curso que tienen los gobiernos en Tebas no ha podido ser mejor explicado que por la gran helenista Zeitlin (1986: 122). En efecto, como explica la autora, el escenario típico de esa *pólis* muestra un rey que al principio gobierna, como él piensa, todos los intereses de la ciudad y que confía solamente en el poder de la razón y pretende mantener el orden cívico. No obstante, los eventos muestran que ese conductor ha confundido la relación entre el gobernante y la ciudad, y ha identificado la *pólis* simplemente con

⁵⁹ O, como dice Aristóteles (*Pol.* 1284a13-14), para aquellos que sobresalen entre los hombres y rompen el esquema de igualdad, “no hay ley: ellos mismos son ciertamente la ley” (οὐκ ἔστι νόμος· αὐτοὶ γὰρ εἰσι νόμος).

⁶⁰ Sin ir más lejos, de acuerdo con Heródoto (3.80.5), ese tipo de comportamiento es característico del tirano.

⁶¹ Cf. Harris (2004: 46). Tal como advierte Ahl (1991: 113), condenar sin juicio es una actitud que también mantiene Edipo cuando gobierna Tebas (vv. 618 y ss.).

él. El imperativo es el deseo de gobernar, de ejercer el poder sobre los otros, pero cuando al tirano se le imponen al final sus propias limitaciones termina dándose cuenta de que no se gobierna ni siquiera a sí mismo.

La cuestión acerca de que el tirano no se puede gobernar a sí mismo, de hecho, es un rasgo que señala Sócrates en *Gorgias* de Platón.⁶² En una parte del diálogo, Calicles afirma que el mando de las ciudades le corresponde a los de buen juicio para el gobierno y a los decididos (491a7-b4), y lo justo es que los gobernantes tengan más que los gobernados (491c6-d3). A raíz de esta afirmación, Sócrates lo invita a reflexionar acerca de si el que gobierna a los demás debe “gobernarse a sí mismo” (αὐτὸν ἑαυτοῦ ἄρχειν).⁶³ En este contexto, el filósofo de Atenas dice que el gobierno de sí exige ser moderado y dueño de sí mismo, dominar las pasiones y los deseos que le surjan; en caso contrario, estaríamos en presencia, de acuerdo con la metáfora que se utiliza, de un hombre que tiene que llenar constantemente de día y de noche un tonel agujereado, que en vez de practicar una vida ordenada, practica una vida de insaciedad y de desenfreno y, por lo tanto, de infelicidad (492e7 y ss.). Si se ve el gobierno de Edipo y Creonte bajo el prisma del pensamiento socrático, se puede decir que se comportan como aquel hombre que nunca puede terminar de llenar su tonel.

Esa vida de *hybris* que practican los gobernantes de Tebas, los *týrannoi* que se sitúan por encima de todos los hombres y del derecho y creen asemejarse a la divinidad, no queda nunca impune. Las tragedias muestran que en esas condiciones ellos nunca podrán mantenerse en el poder por mucho tiempo. Los dioses, empujados por mantener el ideal de la *sophrosýne* y un orden legal justo, siempre los despojan de su autoridad de un modo devastador y sin ofrecer ningún tipo de consuelo.

5. EL GOBIERNO DE TESEO Y EL IMPERIO DE LA LEY

Si observamos todo el género trágico se advierte que el ejercicio unidireccional del poder político no siempre tiene un *sentido fuerte*. Hay un *sentido débil* que está mitigado por la intervención del *dêmos* a través de la Asamblea. Así por ejemplo, en *Suplicantes* de Esquilo, el rey Pelasgo convoca al pueblo para decidir si acepta la petición de asilo de Dánao (vv. 517 y ss.). En *Suplicantes* de Eurípides Teseo le señala al Heraldos que se equivoca en buscar

⁶² No pretendo en esta ocasión desarrollar la noción de felicidad de Calicles y todos los argumentos que expone Sócrates para rechazar su propuesta, sino simplemente destacar la cuestión acerca de que el gobernante debe gobernarse a sí mismo. A los efectos de tener una visión general sobre aquel tema, ver Irwin (2000: 180-185).

⁶³ El texto griego es de la edición de Burnet (1903).

un *týrannos* en las tierras de Atenas: la ciudad no está bajo el mando de un hombre, sino que es “libre y el *dêmos* es soberano” (ἐλευθέρα... / δῆμος δ’ ἀνάσσει, vv. 405-406). Eurípides también destaca la intervención del pueblo a la hora de tomar decisiones públicas en *Orestes* y en *Hécuba*: en la primer obra esto se advierte cuando la asamblea de argivos vota lapidar al matricida (vv. 440 y ss.); en la otra, cuando el ejército de los aqueos decide sacrificar a Políxena “en reunión plenaria” (ἐν...πλήρει ζυνόδῳ, v. 107).

Todos estos ejemplos, si bien se adecuan al contexto de las monarquías de los mitos y leyendas, están impregnados de rasgos democráticos⁶⁴. Esto es algo que no sucede ni con el gobierno de Edipo ni con el de Creonte. Si indagamos acerca de cómo ellos actúan en la conducción de la *pólis*, vemos que toman las decisiones sin consultar al pueblo con anterioridad.⁶⁵ En efecto, en *Antígona* Creonte convoca a la asamblea de ancianos simplemente para comunicar cuál ha sido su decisión sobre el cuerpo de Polinices.⁶⁶ En *Edipo rey*, en el momento en el cual Edipo sanciona su edicto dice “proclamo a ustedes” (ὕμῶν προφρονῶ, v. 223). El uso de la preposición *pró* (“antes”, “de antemano”) con el verbo *phoneîn* (“pronunciar”, “mandar”, “ordenar”) da esta idea de “declarar de antemano” y acentúa el distanciamiento entre “yo” el monarca que decide y “ustedes” el pueblo que recibe la orden.

El gobierno que ejerce Teseo en *Edipo en Colono* se aparta de la lógica que siguen los soberanos de *Edipo rey* y *Antígona* y se inserta dentro de un discurso que sigue en cierto modo la estructura democrática. En otras palabras, colocar como personaje al héroe nacional de los atenienses le permite a Sófocles jugar con el esquema del sistema democrático. En efecto, si bien no hay dudas de que en *Edipo en Colono* Teseo es la autoridad máxima cuyas órdenes deben ser obedecidas por el *dêmos*, la intervención o la influencia de éste en el gobierno no es inexistente.⁶⁷ La primera de ellas se presenta cuando Edipo entra sin permiso al santuario de las Euménides y, al escuchar el nombre de esas divinidades, decide ser su suplicante. El Extranjero o el Colonense⁶⁸ dice no atreverse a echar a Edipo del santuario sin antes informar de ello a la *pólis* y tener su consentimiento (vv. 47-48). Si bien Edipo solicita hablar con el soberano de Atenas acerca de su situación (vv. 70-72), será el pueblo quien decida si debe ser expulsado o puede quedarse. Está claro, entonces, que los pobladores tienen la autoridad para decidir sobre este asunto sin la necesidad de recurrir al rey (vv. 75-80).⁶⁹

⁶⁴ Cf. Fletcher (2008: 79-80).

⁶⁵ Cf. Allen (2005: 389).

⁶⁶ Cf. Fletcher (2008: 83-84).

⁶⁷ Cf. Mills (1997: 170).

⁶⁸ La mayoría de los comentaristas está de acuerdo con que el *Xénos* es un habitante de Colono. Cf. Jebb (2010 [1885]: 17 ad v. 36); Shuckburgh (1955: 72 ad v. 36); Kamerbeek (1984: 7).

⁶⁹ Cf. Wilson (2004 [1997]: 114).

El *dêmos* de Colono, en este aspecto, es completamente democrático; ellos discuten acerca de la situación de Edipo como si estuvieran en la Asamblea: de forma pública, con libertad e igualdad entre los participantes. De hecho, insisten en que si Edipo tiene un mensaje que decir, debe hacerlo donde “para todos es ley” (ἵνα πᾶσι νόμος, v. 168). Una vez que Edipo comprende, gracias a Antígona, que debe comportarse como un ciudadano más y expresarse en el marco de ese ámbito de deliberación pública (vv. 171-172), sale del área sagrada. En ese momento, el Coro le dice que nadie jamás lo sacará del lugar en contra de su voluntad (vv. 176-177). Sin embargo, inmediatamente después de que Edipo revela su identidad, el pueblo rompe la promesa: exige que el incestuoso parricida se marche lejos de la región (vv. 226-236). La estrategia que Edipo adoptará para evitar esa medida será poner en juego la reputación de la ciudad: recordará cómo Atenas es la más piadosa de todas las ciudades, la más honesta y aquella que asiste a los suplicantes y a todo aquel que sufre una injusticia (vv. 258 y ss.).⁷⁰ Está claro que, a esta altura, los pobladores de Colono se han apartado de todas las prácticas que caracterizan a Atenas, tal como destaca el propio Edipo en los vv. 263-265; sin embargo, la reputación de la ciudad quedará a salvo con la intervención del rey Teseo. El argumento de Edipo fue tan eficaz que colocó al Coro dentro de un dilema muy difícil de resolver. A pesar de ser jurídicamente competente, el pueblo no pudo emitir ningún pronunciamiento (vv. 292-295) y, en su lugar, se vio obligado a recurrir a la autoridad superior.

La concentración unilateral del poder político en Atenas se desprende no sólo de las numerosas ocasiones en las que Teseo es presentado como soberano, sino especialmente cuando Edipo pregunta al Extranjero si en Colono “gobierna alguno de ellos o la palabra está en el pueblo” (ἄρχει τις αὐτῶν, ἢ 'πὶ τῷ πλήθει λόγος, v. 66). Que la respuesta sea el rey Teseo demuestra que Sófocles, por lo menos en esta instancia de la obra, no comete ningún tipo de anacronismo; más bien, el dramaturgo deliberadamente pone en boca de Edipo una pregunta que es imposible de responder: en la Edad Heroica, la época donde se sitúa la tragedia, el sistema democrático aún no había surgido.⁷¹ Más aún, a diferencia de lo que sucede con el Teseo de *Suplicantes* de Eurípides, el Teseo de Sófocles no consulta al pueblo a la hora de tomar las decisiones políticas: sin ir más lejos, la decisión de recibir a Edipo en la *pólis* le pertenece exclusivamente a él. Teseo es la máxima autoridad y se comporta como tal.

⁷⁰ Al respecto, ver Tzanetou (2005).

⁷¹ Cf. Walker (1995: 172).

Todo esto no quita que los principios democráticos sean expresados a través de su figura. En efecto, Teseo es la encarnación de los principios que caracterizan a Atenas, el prototipo de gobernante ideal y aquel a través del cual se materializa la ideología democrática.⁷² Es un gobernante que sabe ejercer adecuadamente el poder político y que aspira a la protección de los valores comunales, la defensa de los intereses ciudadanos y los ideales de la *pólis*. Teseo, el rey-*Ekklesia*,⁷³ personifica la soberanía popular y las más excelsas virtudes: piedad, justicia, *sophrosýne* y sabiduría.⁷⁴ En palabras de Reinhardt (2010 [1933]: 216), “es para Sófocles la encarnación de lo humano en la forma más elevada que jamás se atrevió a crear: *su* Teseo, el Teseo de *su* Atenas, es la gran seguridad, el sosiego y la calidez por encima de cualquier vacilación o contrariedad de aquel que ha sido escogido por las fuerzas del destino”. No es casual, en virtud de todo esto, que sea quien tenga el privilegio de salvaguardar la identidad de Atenas frente a la acción reprobable del Coro: la memorable conducta que seguramente cualquier *polítai* desearía realizar por su patria.

El carácter virtuoso del rey Teseo es un factor que está presente en toda la tragedia. En efecto, Teseo es un gobernante que respeta las prácticas jurídico-religiosas de la *hiketía* y la *xenia*, que comprende la situación que atraviesa Edipo y, por eso, lo establece como *émpolis*. Su excelencia se intensifica a partir del contraste que se genera entre su comportamiento y las diversas transgresiones al *nómos* que comete Creonte. Más allá de estos destalles, me interesa explicar de qué forma Sófocles no deja ningún lugar para asociar el gobierno de Teseo con la tiranía: una circunstancia clave para coronarlo como el modelo supremo de gobernante. Al respecto, no me detendré en analizar todos los recursos que emplea el poeta, sino que en su lugar se intentará ofrecer una interpretación ligada con el derecho.

En primer lugar, hay que tener presente –como fuera dicho al comienzo del trabajo– que la lectura de la obra en su lengua original revela que en ninguna ocasión se utiliza el sustantivo *týrannos* ni ninguna palabra de la familia para referirse a Teseo o a la *pólis* de Atenas.⁷⁵ En su lugar se emplean los vocablos *basileús* (v. 67), *hegemón* (v. 289), *ánax* (vv. 549, 629, 1014, 1130, 1173, 1177, 1476, 1499, 1505, 1630, 1650 y 1759) y *koíranos* (v. 1287). El término *týrannos* sólo está reservado para referirse a Tebas, tal como se puede apreciar en los vv. 373, 419, 449, 851 y 1338. Seguramente esa diferencia se explica

⁷² Cf. Whitman (1951: 205); Blundell (1993: 295); Markantonatos (2007: 176). Entre las fuentes griegas cabe destacar Isoc. 10. 35-36, 12. 129; Dem. 60.28.

⁷³ Cf. Vidal-Naquet (2002 [1986]: 176).

⁷⁴ Cf. Blundell (1989: 248).

⁷⁵ Cf. Vidal-Naquet (2002 [1986]: 175); Blundell (1993: 294-295).

en virtud de que Teseo es el héroe nacional de Atenas, la representación de las virtudes humanas y los principios democráticos de la ciudad. En este sentido, la audiencia no hubiera recibido con agrado que sea designado como *týrannos*. Sí, en cambio, se justifica su uso sobre Creonte, ya que en la obra encarna todo lo contrario a Teseo: es lo inhumano bajo la máscara de lo humano.⁷⁶ Sófocles, entonces, mediante el empleo del vocablo *týrannos* sólo para el caso del rey de Tebas no estaría más que acentuando en el plano nominativo la antítesis del ejercicio del poder soberano que se presenta en los hechos.

La imposibilidad de identificar a Teseo como *týrannos* no sólo opera en el plano lingüístico ni tampoco está simplemente ligada con cuestiones morales o con el modo virtuoso en que ejerce su gobierno. No hay ninguna duda de que estos elementos son esenciales a la hora de definir el carácter de su gobierno y lo distancian por completo de cualquier tipo de ejercicio corrupto del poder. Sin embargo, hay también un aspecto jurídico muy interesante que está vinculado con las características de Teseo y que conviene desarrollar: me refiero a que el rey de Atenas, a diferencia de los reyes de Tebas, está por debajo de la ley. En efecto, en el momento en que Teseo le reprocha a Creonte haber transgredido las instituciones de la *pólis*, expresa a su vez que Atenas es “una ciudad que practica la justicia y que sin la ley nada realiza” (δικαί’ ἀσκοῦσαν... πόλιν/κᾶνευ νόμου κραίνουσιν οὐδέν, vv. 913-914).⁷⁷ La explicación de Teseo, aunque breve, es lo suficientemente clara como para poder inferir de ella la existencia anacrónica de una especie de monarquía constitucional en la que los ciudadanos tienen voz⁷⁸ y en la que el poder del rey se halla limitado y regulado por la ley. Teseo podrá ser el rey de toda la *pólis* y podrá no consultar a los ciudadanos antes de tomar las decisiones públicas, pero aun así reconoce una autoridad superior: el *nómos*. Sus palabras dejan en claro que todos deben obedecer el derecho. Esto permite afirmar que, en última instancia, en la Atenas que se sitúa *Edipo en Colono* el *nómos* es el verdadero rey. Se podría decir, empleando la famosa expresión de Píndaro (fr. 169), que se trata del *nómos basileús*: la ley es “el rey de todos” (ὁ πάντων βασιλεὺς), la única que gobierna “justificando la extrema violencia” (δικαιῶν τὸ βιαιότατον) y que conduce a sus súbditos con su “brazo soberano” (ὑπερτάτα χειρὶ).⁷⁹ O de acuerdo con las palabras de Demarato, el *nómos* es *despótes*:⁸⁰ el garante de la libertad política que se opone a la libertad absoluta de la tiranía.⁸¹

⁷⁶ Cf. Reinhardt (2010 [1933]: 220).

⁷⁷ Esta expresión, de hecho, tiene un claro paralelo con las palabras de Demóstenes (21.150) que dicen que Atenas “es considerada de entre todas las ciudades la que en mayor medida se rige por leyes” (ἢ νόμοις τῶν ἀπασῶν πόλεων μάλιστα οἰκεῖσθαι δοκεῖ).

⁷⁸ Cf. Jebb (2010 [1885]: 148 ad v. 915); Shuckburgh (1955: 177 ad v. 915); Crespo (2010: 198 n. 318).

⁷⁹ El texto griego corresponde a la edición de Sandys (1915).

⁸⁰ Hdt. 7.104.4.

⁸¹ Cf. Lanza (1997: 86-87).

La metáfora de la ley como *basileús* o como *despótes* se volvió un recurso común entre los autores de la época para acentuar su autoridad en la *pólis*.⁸² En este contexto, será Platón quien emita en la *Carta VIII* (354b8-354c2) una expresión que nos ayude a iluminar la relación de Teseo, Edipo y Creonte con la ley. Al hablar del proyecto político impulsado por Licurgo afirma que “el *nómos* llegó a ser el rey de los hombres, y no los hombres tiranos de los *nómoi*” (νόμος...κύριος ἐγένετο βασιλεὺς τῶν ἀνθρώπων, ἀλλ’ οὐκ ἄνθρωποι τύραννοι νόμων).⁸³ Las palabras del filósofo, más allá de estar vinculadas a una situación histórica específica, resumen la diferencia jurídica esencial que hay entre los gobernantes de las tragedias tebanas. En efecto, mientras que el rey Teseo se encuentra sometido a la autoridad del *nómos*, los soberanos de Tebas, en cambio, se vuelven los *tyrannoi* de los *nómoi*, ya que imponen sobre ellos su voluntad o, mejor dicho, hacen de su palabra la única ley. Esta misma idea es presentada por Eurípides en *Suplicantes* (vv. 429-432), cuando Teseo dice que el tirano es el peor enemigo de la *pólis*. En este gobierno no existen leyes de la comunidad, sino que ellas se hallan bajo el dominio de uno solo.

Queda pendiente decir unas breves palabras con respecto a la naturaleza de la ley en la Atenas de *Edipo en Colono*. La referencia de Teseo al imperio del *nómos* no supone la supremacía de cualquier ley, sino que, por definición, es la ley establecida por el cuerpo de ciudadanos.⁸⁴ en este sentido, el *dêmos* es democrático ya que tiene plena participación al momento de establecer el derecho. Si bien esto podría considerarse incompatible con la circunstancia de que el Teseo de Sófocles no consulta al pueblo cuando toma decisiones políticas, está claro que se trata de dos cuestiones diferentes: en un caso, se decide sobre asuntos que están más ligados con la administración de la *pólis*; en el otro, se trata de la creación de las leyes, la determinación del derecho que debe regular las relaciones humanas y al cual todos le deben obediencia.

6. CONCLUSIONES

El ejercicio del poder soberano en Tebas es ambivalente y peligroso. Tanto Edipo como Creonte son gobernantes que actúan en dos sentidos políticos diferentes y encierran sentimientos contrapuestos: por un lado, pretenden hacer valer principios que engrandecerán a la ciudad pero, por el

⁸² Cf. de Romilly (2004: 49 y ss.).

⁸³ El texto griego corresponde a la edición de Burnet (1907). Platón expresa la misma idea también en la *Carta VII* (334c).

⁸⁴ Sobre el *nómos* como norma que expresa la voluntad del pueblo, ver los trabajos de Ostwald (1969 y 1986).

otro, se comportan con violencia, arbitrariedad y de acuerdo con sus intereses personales. Todo lo contrario a lo que sucede con el ejercicio del poder en Atenas. El discurso poético expone a esa *pólis* como *parádeigma* y a Teseo como el gobernante ideal que ejerce su cargo con piedad, justicia, moderación y sabiduría. Jamás se aparta de las prácticas griegas más elementales ni se comporta fuera de la legalidad vigente en Atenas.

La diferencia que presentan los gobernantes de Tebas y Atenas en el plano práctico justifica que haya un tratamiento diferenciado de ellos en el plano lingüístico. Si bien serán designados con diferentes vocablos que expresan la concentración unilateral del poder político, sólo Teseo quedará exento de ser llamado *týrannos*. Esto no significa negar, claro está, que este término muchas veces sea intercambiable con *basileús* o *ánax*, ya que mediante su uso el poeta sólo busca designar a aquel personaje que ejerce el mando de la ciudad. Sin embargo, no menos cierto es que ese término aparece, no por casualidad, en aquellas circunstancias en las cuales los gobernantes actúan con *hýbris* o violan los valores cívico-religiosos. En realidad, la preferencia de utilizar el término *týrannos* tiene un propósito claro: marcar la antítesis entre el buen y el mal gobierno. Una antítesis que queda al descubierto cuando se contrastan las tres tragedias y que tendrá su máxima expresión en *Edipo en Colono*.

Existen buenas razones para pensar que en el ciclo tebano de Sófocles la noción de tirano carga con un sentido negativo. Ese sentido que es destacado en la historiografía de Tucídides y Heródoto, que se vuelve objeto de alabanza por sofistas como Calicles y que será, un siglo más tarde, criticado duramente por Platón y por Aristóteles. El dramaturgo de Colono, lejos de no considerar para nada la historia de Atenas y la lucha ciudadana contra la tiranía para establecer el sistema democrático, no pierde de vista las conquistas políticas de su pueblo e introduce, en momentos oportunos, el costado corrupto de esa forma de gobierno. Que las obras, pues, se sitúen en las estructuras políticas de la Edad Heroica no es un impedimento para destacar con sutileza, aunque anacrónicamente, el valor de los principios democráticos y, sobre todo, el imperio de la ley. La diferencia entre el buen y el mal gobierno a partir del lugar que ocupa el *nómos* es la mejor forma de exponer, en términos jurídicos, la ideología del pueblo ateniense. Quienquiera que al ejercer el mando de la *pólis* pretenda imponer su voluntad por encima del *nómos* y hacer de su palabra la única ley, transitará un camino de corrupción, arbitrariedad y excesos que lo llevarán a su ruina. Quien, en cambio, mantenga su conducta y el ejercicio del poder dentro del derecho será digno de los mayores elogios y del reconocimiento por parte del cuerpo cívico. No por nada, cuando en el segundo estásimo de *Edipo en Colono* se describe cómo Teseo hace valer la justicia de Atenas contra las trasgresiones de Creonte, la acción es retratada como si fuera un acto divino.

BIBLIOGRAFÍA

PRIMARIA

- BURNET, J. ed. (1900). *Respublica. Platonis Opera*, Tomo IV, Oxford: Clarendon Press.
- BURNET, J. ed. (1903). *Gorgias. Platonis Opera*, Tomo III, Oxford: Clarendon Press.
- BURNET, J. ed. (1907). *Epistulae. Platonis Opera*, Tomo V, Oxford: Clarendon Press.
- BURNET, J. ed. (1907). *Leges. Platonis Opera*, Tomo V, Oxford: Clarendon Press.
- BURTT, J. O. ed. & trad. (1962). *Minor Attic Orators II: Lysurgus. Dinarchus. Demades. Hyperides*, London: Heinemann (Loeb Classical Library).
- BYWATER, I. ed. (1988). *Aristotelis. Ethica Nicomachea*, Oxford: Clarendon Press.
- CRESPO, M. I. trad. (2010). *Sófocles. Edipo en Colono*, Buenos Aires: Losada.
- DAWE, R. D. ed. (1982). *Sopholces. Oedipus Rex*, Cambridge: University Press.
- DILTS, M. R. ed. (2002-2009). *Demosthenis Orationes*, 4 vols., Oxford: University Press.
- DOVER, K. J. ed. (1968). *Aristophanes. Clouds*, Oxford: Clarendon Press.
- DUKE, E. A., HICKEN, W. F., et al. eds. (1995). *Politicus. Platonis Opera*, Tomo I, Oxford: Clarendon Press.
- DUNBAR, N. ed. (1997). *Aristophanes: Birds*, Oxford: Clarendon Press.
- HENDERSON, J. ed. (2000). *Aristophanes: Birds, Lysistrata, Women at the Thesmophoria*, Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classical Library).
- JAERISCH, P. ed. (1987). *Xenophon, Erinnerungen an Sokrates*, München: Artemis Verlag.
- JEBB, R. C. ed. (1968 [1883]). *Sophocles. The Plays and Fragments. Part I: The Oedipus Tyrannos*, Amsterdam: Adolf M. Hakkert.
- JEBB, R. C. ed. (2010 [1885]). *Sophocles: The Plays and Fragments. Part II: The Oedipus Coloneus*, Cambridge: University Press.
- JONES, H. S. (1898-1902). *Thucydidis Historiae*, 2 vols., Oxford: University Press.
- KAMERBEEK, J. C. (1967). *The Plays of Sophocles. Part IV: The Oedipus Tyrannus*, Leiden: E. J. Brill.
- KAMERBEEK, J. C. (1984). *The Plays of Sophocles. Part VII: The Oedipus Coloneus*, Leiden: E. J. Brill.
- KASSEL, R. ed. (1976). *Aristotelis Ars Rhetorica*, Berlin: de Gruyter.

LLOYD-JONES, H. & WILSON, N. G. (1990). *Sophoclis Fabulae*, Oxford: Clarendon Press.

MACDOWELL, D. M. ed. (1971). *Aristophanes: Wasps*, Oxford: Clarendon Press.

MAIDMENT, J. K. ed. y trad. (1941). *Antiphon & Andocides. Minor Attic Orators I*, Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classical Library).

MARÍAS, J. & ARAUJO, M. eds. y trads. (1951). *Aristóteles. Política*, Madrid: Institutos de Estudios Políticos.

MAZON, P. ed. & trad. (2013). *Sophocle. Antigone*, Paris: Les Belles Lettres.

MILLS, S. (1997). *Theseus, Tragedy, and the Athenian Empire*, Oxford: Clarendon Press.

MURRAY, G. ed. (1960). *Aeschyl: Septem Quae Supersunt Tragoediae*, Oxford: Clarendon Press.

NORLIN, G. ed. & trad. (1954). *Isocrates*, 3 vols., London: Heinemann (Loeb Classical Library).

PEARSON, A.C. ed. (1957). *Sophoclis Fabulae*, Oxford: Clarendon Press.

RADT, S. (1999). *Tragicorum Graecorum Fragmenta, Vol. IV: Sophocles*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

ROSÉN, H. B. ed. (1987-1997). *Herodoti historiae*, 2 vols., Leipzig: Teubner.

SANDYS, J. ed. y trad. (1915). *The Odes of Pindar*, London: Heinemann (Loeb Classical Library).

SHUCKBURGH, E. S. (1955). *The Oedipus Coloneus of Sophocles*, Cambridge: University Press.

SOUILHÉ, J. ed y trad. (1930). *Platon. Oeuvres complètes. Dialogues apocryphes*, Paris: Les Belles Lettres.

TUROLLA, E. ed (1956). *Sofocle. Edipo re*, Milano: Edizioni scolastiche Mondadori.

SECUNDARIA

AHL, F. (1991). *Sophocles' Oedipus: Evidence and Self-Conviction*, New York: Cornell University Press.

ALLEN, D. (2005). "Greek Tragedy and Law", en Gagarin, M. y Cohen, D. (eds.) *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge: University Press, pp. 374-393.

ANDERSON, G. (2005). "Before *Turannoi* Were Tyrants: Rethinking a Chapter of Early Greek History", *Classical Antiquity*, vol. 24, n° 2, pp. 173-222.

ANDREWES, A. (1956). *The Greek Tyrants*, New York: Harper & Row.

- BEER, J. (2012). "Oedipus Tyrannos", en Markantonatos, A. (ed.) *Brill's Companion to Sophocles*, Leiden: Brill, pp. 93-110.
- BLUNDELL, M. W. (1989). *Helping Friends and Harming Enemies: A Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge: University Press.
- BLUNDELL, M. W. (1993). "The Ideal of Athens in *Oedipus at Colonus*", en Sommerstein, A. H., Halliwell, S., Henderson, J. & Zimmermann, B. (eds.) *Tragedy, Comedy and the Polis. Papers from the Greek Drama Conference, Nottingham, 18-20 July 1990*, Bari: Levante, pp. 287-306.
- BOWRA, C. M. (1944). *Sophoclean Tragedy*, Oxford: Clarendon Press.
- BUDELMANN, F. (2000). *The Language of Sophocles: Communalism, Communication and Involvement*, Cambridge: University Press.
- BURIAN, P. (2011). "Athenian Tragedy as Democratic Discourse", en Carter, D. M. (ed.) *Why Athens? A Reappraisal of Tragic Politics*, Oxford: University Press, pp. 95-117.
- BUSHNELL, R. W. (1988). *Prophesying Tragedy: Sign and Voice in Sophocles' Theban Plays*, New York: Cornell University Press.
- DE ROMILLY, J. (2004). *La ley en la Grecia clásica*, Buenos Aires: Biblos.
- DUNCAN, A. (2011). "Nothing to Do With Athens? Tragedians at the Courts of Tyrants", en Carter, D. M. (ed.) *Why Athens? A Reappraisal of Tragic Politics*, Oxford: University Press, pp. 69-84.
- EDMUNDS, L. (2002). "Oedipus as Tyrant in Sophocles' *Oedipus Tyrannus*", *Syllecta Classica*, vol. 13, pp. 63-103.
- ESPOSITO, S. (1996). "The Changing Roles of the Sophoclean Chorus", *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, Third Series, vol. 4, n° 1, pp. 85-114
- FLETCHER, J. (2008). "Citing the Law in Sophocles' *Antigone*", *Mosaic*, vol. 41, n° 3, pp. 79-96.
- FOLEY, H. (1995). "Tragedy and Democratic Ideology: The Case of Sophocles' *Antigone*", en Goff, B. (ed.) *History, Tragedy, Theory: Dialogues on Athenian Drama*, Austin: University of Texas Press, pp. 131-150.
- FOUCAULT, M. (1999 [1978]). *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa.
- GARDINER, C. P. (1987). *The Sophoclean Chorus: A Study of Character and Function*, Iowa City: University Press.
- GIORGINI, G. (1993) *La città e il tiranno: Il concetto di tirannide nella Grecia del VII-IV secolo a. C.*, Milano: Giuffrè Editore.
- HARRIS, E. M. (2004). "Antigone the Lawyer, or the Ambiguities of Nomos," en Harris, E. M. & Rubinsten, L. (eds.) *The Law and the Courts in Ancient Greece*, London: Duckworth, pp. 19-56.

- HUNTER, V. (1973-1974). "Athens Tyrannis: A New Approach to Thucydides", *The Classical Journal*, vol. 69, pp. 120-126.
- IRWIN, T. (2000). *La ética de Platón*, México: UNAM.
- KITTO, H.D.F. (2007). *Los griegos*, Buenos Aires: Eudeba.
- KNOX, B. M. W. (1954). "Why is Oedipus Called *Tyrannos*?", *The Classical Journal*, vol. 50, n° 3, pp. 97-102.
- KNOX, B. M. W. (1964). *The Heroic Temper. Studies in Sophoclean Tragedy*, Berkeley: University of California Press.
- LANZA, D. (1997). *Le tyran et son public*, Paris: Belin.
- LLOYD, M. (2012). "Sophocles the Ironist", en Markantonatos, A. (ed.) *Brill's Companion to Sophocles*, Leiden: Brill, pp. 563-577.
- MARKANTONATOS, A. (2007). *Oedipus at Colonus. Sophocles, Athens, and the World*, Berlin: Walter de Gruyter.
- MCGLEW, J. F. (1996). *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece*, London: Cornell University Press.
- MILLS, S. (1997). *Theseus, Tragedy, and the Athenian Empire*, Oxford: Clarendon Press.
- MOSSÉ, C. (1969). *La tyrannie dans la Grèce antique*, Paris: Presses Universitaires de France.
- OBER, J. & STRAUSS, B. (1990). "Drama, Political Rhetoric, and the Discourse of Athenian Democracy", en Winkler, J. J. & Zeitlin, F. I. (eds.), *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in Its Social Context*, Princeton: University Press, pp. 237-270.
- ORSI, R. (2007). *El saber del error: filosofía y tragedia en Sófocles*, Madrid: Plaza y Valdés.
- OSTWALD, M. (1969). *Nomos and the Beginnings of Athenian Democracy*, Oxford: Clarendon Press.
- OSTWALD, M. (1986). *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society and Politics in Fifth-Century Athens*, Berkeley: University of California Press.
- OUDEMANS, T. C. W. & Lardinois, A. P. M. H. (1987). *Tragic Ambiguity: Anthropology, Philosophy, and Sophocles' Antigone*, Leiden: Brill.
- PARKER, V. (1998). "Τύραννος. The Semantics of a Political Concept from Archilochus to Aristotle", *Hermes*, vol. 126, n° 2, pp. 145-172.
- PODLECKI, A. J. (2000). *The Political Background to Aeschylean Tragedy*, London: Bristol Classical Press.
- RAAFLAUB, K. (2003). "Stick and Glue: The Function of Tyranny in Fifth-Century Athenian Democracy", en Morgan, K. A. (ed.) *Popular Tyranny: Sovereignty and its Discontents in Ancient Greece*, Austin: University of Texas Press, pp. 59-93.

- REINHARDT (2010 [1933]). *Sófocles*, Madrid: Gredos.
- RENGER, A.-B. (2013). *Oedipus and the Sphinx: The Threshold Myth from Sophocles through Freud to Cocteau*, Chicago: University Press.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1997). *Democracia y literatura en la Atenas clásica*, Madrid: Alianza.
- SANCHO ROCHER, L. (1997). *Un proyecto democrático. La política en la Atenas del siglo V*, Zaragoza: Egido.
- SANTAMARÍA, A. L. (2009). *Implicancia éticas de la Antígona de Sófocles. Una reflexión sobre el pensamiento trágico griego*, Madrid: Plaza & Valdés.
- SCODEL, R. (2011). *An Introduction to Greek Tragedy*, Cambridge: University Press.
- SEAFORD, R. (2003). "Tragic Tyranny", en Morgan, K. A. (ed.) *Popular Tyranny: Sovereignty and its Discontents in Ancient Greece*, Austin: University of Texas Press, pp. 95-115.
- SEAFORD, R. (2004). *Money and the Early Greek Mind: Homer, Philosophy, Tragedy*, Cambridge: University Press.
- SEGAL, C. (1999 [1981]). *Tragedy and Civilization. An Interpretation of Sophocles*, Norman, Okla.: University of Oklahoma Press.
- SOURVINOU-INWOOD, C. (1989). "Assumptions and the Creation of Meaning: Reading Sophocles' *Antigone*," *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 109, pp. 134-148.
- TEEGARDEN, D. A. (2014). *Death to Tyrants! Ancient Greek Democracy and the Struggle against Tyranny*, Princeton: University Press.
- TUPLIN, C. J. (1985). "Imperial Tyranny: Some Reflections on a Classical Greek Political Metaphor", en Cartledge, P. & Harvey, D. (eds.) *CruX: Essays in Greek History Presented to G.E.M. de Ste. Croix on his 75th Birthday*, Exeter: Imprint Academic, pp. 348-375.
- TZANETOU, A. (2005). "A Generous City: Pity in Athenian Oratory and Tragedy", en Sternberg, R. H. (ed.) *Pity and Power in Ancient Athens*, Cambridge: University Press, pp. 98-122.
- VAN ERP TAALMAN KIP, A. M. (2006). *Words in the Context of Blindness*, en de Jong, I. J. F. & Rijksbaron, A. (eds.) *Sophocles and the Greek Language: Aspects of Diction, Syntax and Pragmatics*, Leiden/Boston: Brill, pp. 39-49.
- VERNANT, J.-P. & Vidal-Naquet, P. (1987 [1972]). *Mito y tragedia en la Grecia antigua I*, Madrid: Taurus.
- VERNANT, J.-P. & VIDAL-NAQUET, P. (2002 [1986]). *Mito y tragedia en la Grecia antigua II*, Madrid: Paidós.
- WALKER, H. J. (1995). "Theseus at Colonus", en *Theseus and Athens*, Oxford: University Press, pp. 171-193.

- WHITMAN, C. H. (1951). *Sophocles: A Study of Heroic Humanism*, Cambridge: Harvard University Press.
- WILSON, J. P. (2004 [1997]). *The Hero and the City. An Interpretation of Sophocles' Oedipus at Colonus*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- WINNINGTON-INGRAM, R. P. (1980). *Sophocles: An Interpretation*. Cambridge: University Press.
- ZEITLIN, F. I. (1986). "Thebes: Theater of Self and Society in Athenian Drama", en Euben, J. P. (ed.) *Greek Tragedy and Political Theory*, Berkeley: University of California, pp. 101-141.