



Jornadas de Investigación en Filosofía

Departamento de Filosofía.
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
Universidad Nacional de La Plata

Las manifestaciones de “filía” y conceptos vinculados en *Edipo en Colono* de Sófocles

María Inés Saravia de Grossi (CEH – IdIHCS - UNLP)

El tema a tratar, *fili/a*, requiere una reflexión a propósito de qué expone Sófocles cuando somete a consideración la disyuntiva de “amigos o enemigos”. La complejidad de los lazos de amistad y familiares en el mito de Edipo se vuelve una manera de promover la reflexión en la audiencia de Sófocles que integra la sociedad ateniense. El hecho de someter a consideración el concepto permite visualizar las condiciones histórico-sociales que vivían en aquel momento los ciudadanos.

La consideración de *fili/a* implica tener en cuenta a su antónimo *exqra/* y analizar las implicancias que la polarización conceptual aporta. La ética homérica se sustentaba, precisamente, en la sentencia “Amar a los amigos, odiar a los enemigos”, como una variante de la ley del talión.

El segundo término de la oposición implica una violación de *philia*, que desvincula a los seres humanos de todo contexto. Esta situación suele darse en los reconocimientos trágicos, dado que se produce la ruptura con lo que había, para luego comenzar de otra manera, con otras alternativas y, asimismo, la disyuntiva se pone de relieve en situaciones de enfrentamientos bélicos.

La dicotomía se vuelve confusa en las últimas obras de Sófocles, donde no se sabe con exactitud -y el autor quiere que así sea- quiénes forman el grupo de amigos o de enemigos. De semejante dilema surge el espacio reflexivo sobre el comportamiento de los seres humanos en una coyuntura determinada.

Filia requiere una ayuda y beneficios recíprocos (Blundell, 1989: 32), tales como vigor, salud, y poder, cada una de ellas confluyen en condiciones placenteras para el receptor.

Generalmente se expresan en términos de preservación (*sotería*), beneficio (*kerdos*), favor (*charis*). De los conceptos mencionados, *sotería* llega a ser el más preciso y, por otro lado, *kerdos* el más equívoco, pues connota el propio interés del agente y da como resultado una actitud potencialmente vergonzante. La amistad supone un sustrato de sinceridad y tolerancia, y se quiebra cuando existen ofensas o acusaciones.

Echthros alude a las relaciones personales, individuales, mientras *polemios* a los enemigos de guerra. El fundamento ético de *filía* es promover el bien en los otros.

Si profundizamos el enfoque en el adjetivo *filos*, encontramos tres líneas de sentidos:

1º los lazos de amistad o de afinidad en relación a los lazos familiares.

2º la relación que existe con los ciudadanos con quienes se supone que uno tiene intereses en común. Esta actitud se halla cercana a la filantropía. En el contexto de la ciudad existen muchísimos lazos de *filía*, por lo tanto el exilio puede ser identificado como una carencia de amigos, y eso lo convierte en un castigo peor que la muerte misma. De hecho *homonoia* “concordia” es identificada por Aristóteles como una *filía* política (EN 1167^a22-b3). Jacqueline de Romilly (2006) en *Actualité de la Démocratie Athénienne* se ha explayado sobre este tema. La autora sostiene que el concepto se logra cuando la pluralidad de voces es escuchada y obtiene su espacio en la sociedad. El término *homonoia* se apoya en el de amistad, que no es sólo tolerancia, sino la aceptación del otro, la conciencia de aquello que es común entre quienes viven juntos. Si no existen estos sentimientos sociales de respeto a la diversidad, sobreviene la guerra civil *stasis*. Para la autora francesa, ser civilizado es resistir a la violencia en aras de la *homonoia*. Ha sido el desafío en la antigüedad y sigue siéndolo en nuestros días.

3º Esta acepción quizás sea más aproximada al concepto moderno de ‘amigo’. Este tipo de *filos* puede superponerse con los anteriores. Además, el matrimonio constituye un caso especial de *filía*, establecido a través de ofrecimientos y de retribuciones de favores. Otro caso también en el que se halla implicado el concepto de *filos* ocurre en la amistad entre los mortales y los dioses.

Belfiore (2000) en *Murder Among Friends. Violation of Philia in Greek Tragedy*, afirma que en las tragedias se tergiversa o se quebranta la dicotomía y la máxima que resume la ética homérica. En suma, se interrumpen los códigos de la reciprocidad, cfr. Seaford (1994 *Reciprocity and Ritual*). Esa relación enfermiza o anormal desencadena el efecto trágico en las obras.

El presente estudio propone una indagación acerca de la búsqueda de *filía* en el personaje de Antígona en *Edipo en Colono* de Sófocles. Para esto, resulta relevante la actuación de la joven en la segunda parte de la obra.

Para situarnos someramente en la estructura compositiva de la tragedia, el Estásimo II divide a la obra en dos instancias.¹ A partir del regreso de las jóvenes –una escena equivalente al regreso de Edipo a Colono, como un nuevo Prólogo- la preocupación que tiene visos de amenaza está supeditada al arribo de Polinices con la tropa argiva que espera en las afueras.

El Episodio problemático frente a Creón ha quedado en el pasado, nadie se acuerda ya de la violencia suscitada por el anciano mentiroso y la expectativa se deposita en facilitar el encuentro entre el padre y el hijo. El lugar de mediador lo cubre Antígona. Es factible dividir el Episodio III, a su vez, en dos partes. La primera consiste en el reencuentro de las hijas con Edipo (vv.1196-1138). En esta instancia Edipo las llama τὰ φίλτατα (v. 1110). En la segunda parte del episodio (vv. 1139-1210), Teseo no vuelve sobre los hechos previos inmediatos sino que introduce al hermano de Antígona como un extranjero de Argos, anuncia que se halla frente al altar de Poseidón (v. 1158). Cuando Edipo advierte que se trata de Polinices, lo menciona como

παῖς ἢ οὐκ ὄντας, ὡς ἐστὶν ἀπὸ τοῦ πατρὸς
ἀλλοτρίων ἀνδρῶν ἐκαστοῦ μὴ κλυτὰ τε.²

“mi hijo, señor, odiado por mí, cuyas palabras, al escucharlas, yo podría sufrir como las más dolorosas de los hombres”.

Luego insiste con el superlativo ἐξοχίστην “la voz más odiosa para un padre”, y advierte que no quiere ceder. Teseo intenta persuadirlo y advierte al anciano que Polinices se ha aproximado con una actitud de suplicante (vv. 1158, 1165, 1179-80); de este modo la secuencia establece el momento preciso en el cual Edipo pasa de ser un suplicante a ser el motivo de la súplica. Ante la negativa del padre, decididamente interviene Antígona, y expresa un discurso de persuasión. Las dos personas que más han hecho por Edipo le piden que acceda al diálogo. No hay ningún dato textual que indique que Creón fracasó en su tentativa. Es llamativo el hiato temporal que se establece entre los dos Episodios. La primera amenaza quedó superada definitivamente. Queda en vilo la segunda, encarnada en Polinices. No obstante, el discurso de Antígona en su totalidad predispone para la entrada de Polinices, con la esperanza de lograr alguna afinidad entre el padre y el hijo.

¹ Cfr. mi artículo en *Classica* 2004/5: 119-129.

² Para las citas en griego sigo la edición de Pearson (1928). Las traducciones me pertenecen.

Analizamos las palabras de Antígona:

El discurso ocupa de los vv. 1181 al v. 1203. En el centro del mismo está el verso:

θέμις σέ γ' εἶναι κείνον ἄντιδρᾶν κακῶς. (v. 1191).

“no es justo que tú devuelvas a aquel mal por mal”.

Efectivamente, el meollo de las intenciones de Antígona se enfoca en la pacificación de las susceptibilidades, en no promover conductas violentas sino que propicien el diálogo.

De acuerdo con el verso central, podemos dividir la argumentación en dos partes:

La primera ocupa de los versos 1181 hasta el 1190. Los cuatro primeros proclaman un ruego muy efusivo al padre. La joven hija, ya en su obra homónima, decía que no había venido a este mundo para odiar sino para amar (v. 523). En la última tragedia, propone que Edipo no se guíe por la ley del talión (vv. 1189-91). Anteriormente, ha ofrecido testimonios de su carácter conciliador y altruista en una de las estrofas del extenso Párodos *commático* (vv. 237-53), donde clama por piedad, ruega por los hijos, la esposa, el bien, dios. La hija, en efecto, ha intervenido como la voz de la humanidad.

A poco de comenzar su discurso, Antígona emplea el dual (v. 1184), de este modo incluye a Ismene en su propósito, y se observa una actitud opuesta a las decisiones tomadas en el prólogo de *Antígona*. En esta instancia crítica, la joven asegura al padre que Polinices no empleará la violencia (v. 1185).

El discurso de Antígona requiere que el padre ceda, como se les pide a todos los héroes de Sófocles en algún momento de las obras. Exhorta a que Edipo conceda el permiso para que Polinices acuda a su encuentro, que acepte verlo. Ella insiste en que no hay daño en escuchar (v. 1187); y que por la palabra se traducen los hechos.

Dos vocativos al padre (vv. 1181 y 1190) junto con ocho imperativos balizan el texto como un *leit motiv* que persigue persuadir hacia el ejercicio de la clemencia (vv. 1181-1185; 1182-84. 1192, 1195, 1201, en 23 versos).

En esta primera parte se halla la primera de las dos γνῶμαι o sentencias:

τά τοι κακῶς

ἠὺρημέν' ἔργα τῷ λόγῳ μνηύεται. (vv. 1187-88).

“encontramos que las malas acciones quedan en efecto al descubierto en el discurso”.

La segunda γνώμη se halla en el final del discurso y ofrece cierto tono esquivo, pero en sentido inverso:

Λιπαρεῖν γὰρ οὐ καλὸν

δίκαια προσχρηζουσιν, οὐδ' αὐτὸν μὲν εὔ

πάσχειν, παθόντα δ' οὐκ ἐπίστασθαι τίνειν. (vv. 1201-3).

“No está bien que aquellos cuyas demandas son justas deban suplicar con insistencia, ni tampoco es justo recibir un favor y, a su vez, no saber retribuirlo”.

La afirmación, a su vez, equivale a un ruego que no quiere explicitarse, después del imperativo εἶκε (v.1201). Antígona exhorta a que se produzcan eventos simples, decisivos y finales. En el presente: conceder el permiso para el arribo de Polinices.

En la segunda parte del discurso (vv. 1192 hasta el 1203), ella pide que el padre sepa dominar su rencor, porque el resentimiento es muy mal consejero (v. 1198), que no llegado a ser el único que tiene un hijo culpable o problemático. Acentúa el momento de tensión con el empleo de aliteración con oclusivas (vv. 1195-96): la aliteración continúa cuando ejemplifica la injerencia del pasado en el momento presente con la pérdida de sus ojos (vv. 1200). Que no piense en el ahora sino en todo el sufrimiento pasado, ocasionado por su padre y su madre (vv. 1196-97). En suma, que se ubique como una autoridad respetable, con las responsabilidades hacia los hijos. La concentración en el recuerdo de las experiencias dolorosas del anciano despierta en el espectador, al menos, la imagen de la encrucijada y la muerte de Yocasta. La hija apela al razonamiento del padre (v. 1199) a propósito de la pérdida de luz en los ojos. El concepto que emplea es la palabra ἐνθύμημα, en términos aristotélicos, silogismo.³ En esta apelación, Antígona actualiza el momento de reconocimiento en *Edipo Rey*, cuyo resultado en el presente ha quedado refrendado en la ceguera y el exilio.

Finalmente, el carácter del discurso se observa en las γνώμαι, tanto del principio (vv. 1187-88) como las dos γνώμαι del final -podríamos afirmar- anti-esquileas: la primera se refiere a y Teseo Antígona –en relación a no abusar de quien suplica-; la segunda se refiere a Edipo, y menciona el hecho de no comportarse de acuerdo con las normas de la hospitalidad (vv. 1201,1203).⁴

³ Cfr. Ferrater Mora (1992: 242-43): “... el hombre en su lenguaje cotidiano tiende a formular razonamientos suprimiendo expresiones que da por entendidas al oyente”. La palabra aparece una vez más (v. 292), en boca del Corifeo, cuando Edipo ha manifestado la involuntariedad de los hechos pasados de su vida.

⁴ Hutchinson (1999: 47-72, puntualmente 58) estudia las tragedias desde el punto de vista de las acciones *imperfectivas* y *perfectivas*, es decir, lo que requiere un desarrollo temporal prolongado y aquello que se muestra como concluido. En *Edipo en Colono* lo imperfectivo consiste en el tiempo de exilio, el sufrimiento prolongado en el tiempo. No obstante, el presente formula una invitación a detener ese movimiento incesante. En el discurso de Antígona, indirectamente, la hija requiere un cambio drástico de actitud, que se produzca la ruptura con el pasado y que se atienda a las palabras del hijo sin prejuicios.

En el centro (v. 1191) rige el principio ético de Antígona que consiste en no valerse, bajo ningún aspecto, de la venganza. Dos imperativos intensifican el sentido apelativo del discurso antes de las dos γνώμαι extremas (πιθοῦ y εἶκε vv. 1181 y 1201 respectivamente); en el centro el imperativo va pospuesto en una oración independiente: ἀλλ' ἔα viv, junto con el coordinante adversativo y el pronombre expresan literalmente el deseo de Antígona.

Antígona prácticamente concluye el tercer Episodio que ha funcionado como un nuevo prólogo. Edipo acepta su pedido y la expresión que da cuenta de ello se manifiesta en un oxímoron:

τέκνον, βαρεῖαν ἠδονὴν νικάτε με /λέγοντες (v. 1204)
“Hijas, cuando hablan me vencen con un placer opresivo”.

En el Episodio IV Antígona anima a Polinices a entablar el diálogo y después del fracaso ante el padre comienza una mini tragedia entre los jóvenes hijos, en donde Antígona adquiere el papel de suplicante, para que el joven desista de la lucha (v. 1414). El hermano también la llama filta/th (v. 1416), como Edipo lo ha llamado, a su vez, a Teseo (v. 1169).

La escena adquiere visos de metateatralidad, en el sentido en que en sí misma parece una tragedia en miniatura. Por ejemplo, cuando el diálogo comienza (v. 1399), Polinices tiene conciencia de que ha llegado al fin de su camino, finalizaron sus peripecias, lo que implica que comienza la coyuntura del reconocimiento. Sabe que no puede retroceder ni decir la verdad a la tropa aliada. No hay escapatoria, asume su destino y pide que, a su hora, le tributen honras fúnebres (v. 1410). Ante esto Antígona decide ir a Tebas (vv. 1744, 1770), y, con esta resolución, también se asegura su propia muerte.

El diálogo recuerda el encuentro entre Héctor y Polidamas en *Iliada* (XVIII: 249-309), cuando este le pide a Héctor que entren en la ciudad hasta que Aquiles se apacigüe, pero no es oído. La actitud de Héctor expone uno de los tres casos de *atastalia* que encontramos en la obra de Sófocles.⁵ El interrogante consiste en dilucidar por qué Polinices persevera en la guerra si su derrota ha sido anticipada. Suponer que existe una posibilidad para escapar resulta inasequible.

Conclusiones

⁵ Cfr. nuestro trabajo (2004). Los otros casos se hallan en *Antígona* en el Episodio II y *Áyax* (puntualmente vv. 766-770). Jebb, R. (ed.) (1899) afirma que el diálogo fraterno ilustra el cariño de Polinices hacia su hermana. Asimismo Saravia (2008: 167-182), para otras consideraciones sobre la obra.

Antígona está presente en los dos Prólogos que establecimos a partir de la división de la obra en dos partes. En el Episodio I se acerca Ismene que advierte la llegada de Creonte en el Segundo; y, en el Episodio IV, se acerca Polinices, anunciado por Teseo y Antígona. En el Episodio III, del que hablamos y que funciona como escena introductoria para Polinices, Antígona concentra todas las posibilidades de φιλία, de acuerdo con los principios que mencionamos. El papel de Antígona de personaje mediador, eficaz y modesto. A pesar de su juventud, parece hablar por experiencia, en ese sentido recuerda a Néstor en *Ilíada*, esencialmente en IX. El principio ético de φιλία requiere de reciprocidad. La conducta de Antígona apela a ese pedido expreso.⁶ Los conceptos de *preservación*, *beneficio* y *favor* impregnan su discurso, además de representar el concepto de *filía* en sus tres aspectos: ya sea como perteneciente al mismo *genos*, como ciudadana y, por último, como amiga.

El Éxodo se une directamente al prólogo por la presencia de Edipo en su aspecto de clara reivindicación mito-histórica, para él y para Atenas, y en esa instancia definitiva la presencia de Teseo es decisiva.⁷ Teseo resulta ser el único capaz de estar presente frente al milagro y mirar hacia el futuro promisorio, con esa protección metafísica que ofrece Edipo. Las hijas, en cambio, se marchan al espacio mítico del encuentro con los hermanos, para morir –Antígona- un día después.

Bibliografía citada

ARAUJO, M. Y MARÍAS, J. (eds.) (1985⁴) *Aristóteles. Ética a Nicómaco*, Madrid.

BELFIORE, E. S. (2000) *Murder Among Friends. Violation of Philia in Greek Tragedy*, New York-Oxford.

BENVENISTE É. (1969) *Le vocabulaire des institutions indo européennes*, vol. 1. Paris.

BLUNDELL, M. W. (1991) *Helping Friends and Harming Enemies*, Cambridge.

CAMPBELL, L. (ed.) (1879 y 1881) *Sophocles. The plays and fragments*, Vol 1 y 2, Oxford.

⁶ Cfr. Benveniste (1969: 341) a propósito de *filía*: "... c'est la liaison entre *philos* et *xénos*, entre *phileîn* et *xenizeîn*. Formulons d' emblée ce que cette liaison enseigne dans nombre d'emplois: la notion de *philos* énonce le comportement obligé d'un membre de la communauté a l'égard du *xénos*, de l' 'hôte' étranger. Telle est la définition que nous proposons." Citado en Edmunds (1996: 123).

⁷ Cfr. Saravia de Grossi (2010: 110 y s.).

EDMUNDS, L. (1996) *Theatrical Space and Historical Place in Sophocles' Oedipus at Colonus*, Boston.

FERRATER MORA, JOSÉ. (1992) *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires.

GRIFFIN, J. (ed) *Sophocles Revisited. Essays presented to Sir Hugh Lloyd-Jones*, Oxford.

HUTCHINSON, G. O. (1999) "Sophocles and Time", en Griffin, J. (ed) *Sophocles Revisited. Essays presented to Sir Hugh Lloyd-Jones*, Oxford: 47-72.

JEBB, R. (ed.) (1899) *Sophocles, Oedipus Coloneus*, Amsterdam.

LIDDELL-SCOTT (1968⁹) *A Greek English Lexicon*, Oxford.

PEARSON, A. C. (ed.) (1928) *Sophoclis, Fabulae*, Oxford.

ROMILLY, J. (2006) *Actualité de la Démocretie Athenienne*, Paris.

SARAVIA DE GROSSI, M. I. (2004/5) "Los espacios en *Edipo en Colono*: el segundo estásimo", *Classica* v. 17/18, São Paulo.

SARAVIA DE GROSSI, M. I. (2008) "La trasgresión de los límites en los héroes de Sófocles", *Circe* n° 12: 167-182.

SARAVIA DE GROSSI, M. I. (2010) "La voz de los dioses en *Edipo en Colono* de Sófocles", *Argos* N° 33: 99-113.

SEAFORD, R. (1994) *Reciprocity and Ritual*, Oxford.