

LA EDUCACIÓN POPULAR EN LA ANTIGUA GRECIA: ANTÍGONA Y LA DISCUSIÓN POR LA LEY

María Florencia Fernández y Sebastián Rigotti
Universidad Nacional de Entre Ríos (Argentina)

Resumen

En este trabajo intentaremos dar algunas pistas de la relación entre educación y política en la Antigua Grecia. Más precisamente, nos centraremos en cómo el discurso trágico interviene a los fines de que el pueblo, el *demos* (δῆμος), intente regular su propia actividad política. En otras palabras, las tragedias emergen en aquella época para que los habitantes de la *polis* puedan discutir y darse su propia ley. En este punto, la tragedia es el resultado de la relación entre el arte, la educación y la política. Pensamos, pues, que puede leerse esa situación como una forma específica de educación popular. Para visibilizar estas cuestiones, retomaremos la tragedia *Antígona*, de Sófocles, a la luz de las reflexiones de algunos pensadores contemporáneos. El proceso por el cual la tragedia hace visible la conquista del reconocimiento que Antígona logra –como igual– sirve, por un lado, para mostrar los límites de la ley y, por otro lado, para dar lugar a una reflexión sobre los contornos del espacio público. Es decir, para mostrar cómo el discurso trágico señala el punto en el que la ley es injusta porque no es debatida por todos; y el punto en que el espacio público excluye a las mujeres.

Palabras clave: pueblo, espacio público, tragedia, *Antígona*, educación.

1. *Demos*, *pöpulus*, pueblo, *Res publica*

Como partimos de la Antigua Grecia, en la que el discurso trágico se enlazaba con el gobierno de la *polis*, es preciso considerar la complejidad del sujeto de la política, de quienes intervienen en el espacio público de la Antigua Grecia. Se trata del *demos*, el pueblo. Si nos remitimos a la etimología de la palabra, el diccionario *Greek-English Lexicon* nos muestra distintos acápites:

...Dor. (cf. infr. IV), district, country, land [...]. 2. the people, inhabitants of such a district [...]. II. hence (since the common people lived in the country, the chiefs in the city), *the commons*, *common people*. [...] in an army, rank and file, opp. officers [...]. III. *in a political sense, the sovereign people, the free citizens* [...]. 2. *popular government, democracy* [...]. 3. *the popular assembly* [...]. IV. township, commune [...]. V. name for a prostitute [...]. VI. faction in the circus [...]. VII (1).

De los distintos significados, nos interesa destacar el segundo y el tercero: por un lado, se trata de “los comunes”, de “las personas comunes”; por otro lado, el sentido político de la palabra remite a “las personas soberanas”, los ciudadanos libres, el “gobierno popular”, la “democracia”, “la asamblea popular”.

También consultamos el *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, que cuenta con una similar distinción:

...m., dor., etc. [...] d'abord `pays, territoire´ [...] les habitants de ce territoire [...]; déjà chez Hom. (p. -ê parce que les gens du peuple vivent à la campagne et les grands à la ville), les gens du peuple [...]; *Dans un sens politique, en ion. -att: le peuple souverain, la démocratie, le parti démocratique* [...]; enfin garde un sens de topographie administrative dan l'attique [...] `dème, division des tribus´. [...] `aux frais du peuple´ [...]. Un terme de cette importante fournit dans des directions variées un grand nombre de composés et dérivés. Le mot *damo* est bien attesté en mycénien pour désigner une entité administrative locale à vocation agricole [...]. Pour les composés et dérivés en mycénien v. plus loin” (2).

Aquí se destaca el significado político de la palabra: el pueblo soberano. En ambos diccionarios, lo que se intenta significar es que el pueblo es quien decide en última instancia. ¿Y sobre qué decide? Sobre los asuntos que le conciernen a sí mismo, al gobierno de sí mismo, por sí y para sí mismo. En otras palabras, el pueblo decide cómo darse su propia ley y qué ley debe darse. Cabe aquí mencionar que la etimología castellana de la palabra, según el *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, remite al vocablo en latín, *pöpulus*, no en griego:

... pueblo, h. 1440. Del lat. *Pöpulus* `pueblo, conjunto de los ciudadanos´. Deriv. *populacho*, 1737, del it. *popolaccio*, despectivo de *pöpolo* `pueblo´; *populachero*. *Poblado*. *Poblar*, 1120; *puebla*, 1223; *población*, 1055; *poblado*, h. 1140; *poblador*, 1155; *despoblar*, s. XIII; *despoblación*, 1495; *despoblado*, 1495. Cultismos: *Popular*, 1490, lat. *popularis*; *popularidad*; *popularizar*. *Populoso* (3).

Es a partir de esta palabra que damos con la relación entre el pueblo y la república. Es importante tener presente que la traducción del célebre texto de Platón, *Politeia*, del griego al latín se hace con la palabra *Res publica*. Sin embargo, este término ha sido arena de combate de diferentes perspectivas teórico-políticas, epistemológicas, etcétera, por lo que quizás bien cabe retomar su etimología a fin de arrojar luz sobre los problemas que tratamos de discutir. Se trata de una palabra que resulta de la combinación de dos: *res* y *pvblica*. De todos los significados que el *Oxford Latin Dictionary* nos brinda sobre la palabra *res*, nos interesa destacar el que la significa como “the affaire of a State as a whole, (often virtually = the body politic); also summa res. B res publica: see RESPUBLICA” (4), es decir, que se trata del asunto (*affaire*) del

Estado en tanto un todo completo (*whole*). El asunto es propio del “todo”, no de algunos. Ahora bien, al consultar el significado de *republica* damos con distintas acepciones:

1. *Activities affecting the whole people*, affaire of state, etc.; [...] c. a particular item of *public business*. [...].
2. The welfare of the state, the public good; [...] in the national interest [...].
3. The body politic, the state [...]; b. a particular instance of state [...].
4. A state in which all citizens participate (5).

Se trata, en suma, de las actividades que afectan –no importa de qué manera y con qué intensidad– a todo (6) el pueblo, que participa del gobierno del Estado (7). Aquí conviene distinguir *lo público* de *lo estatal*, en tanto el espacio de lo público es aquel que se funda en las intervenciones enunciativas de quienes participan de lo común y de su porvenir, es decir, es proyección; mientras que *lo estatal* refiere al despliegue de los institutos del Estado, que tienen como meta clausurar la emergencia de lo imprevisible, desplegando la lógica de la planificación. Asimismo, conviene señalar que la palabra *res* no debe ser entendida en este caso como cosa, que arrastra un lastre teórico-epistemológico del empirismo, sino como “cuestión o asunto”, que la vincula a un proceso dialógico y de debate.

Pensamos que este pequeño repaso por las etimologías de las palabras arroja luz sobre cómo debe considerarse el gobierno de la *polis* en términos del sujeto que decide, en última instancia, los destinos de esta, el *demos* o pueblo. Son sus intervenciones las que dan lugar al gobierno de la “cosa pública”, en tanto las cuestiones que afectan a las personas libres e iguales. Digamos ahora, pues, algunas palabras del espacio público.

2. La discusión de la ley en el espacio público

En su texto *Historia y Crítica de la Opinión Pública*, Jürgen Habermas se propone realizar un análisis de la “publicidad burguesa”. Según el pensador alemán, son *públicas* aquellas organizaciones que son accesibles a todos, a diferencia de los “Edificios Públicos” o la “Administración Pública”, que son, en realidad, pertenecientes al Estado y no tienen por qué estar abiertos a todos. El sujeto de la publicidad es portador de la opinión pública, la cual tiene una función crítica. De esta manera, la *publicidad* es aquello que la opinión pública construye en el espacio público, mediante una relación entre personas iguales. Además, agrega que “... la publicidad se presenta como una esfera en la que los ámbitos de lo público y de lo privado están frente a frente” (8).

En este sentido, Habermas explica que se trata de categorías de origen griego: en la *polis*, la ciudad-estado griega, la esfera pública está claramente separada del *oikos*, la esfera privada. Los *polites* participan en el

ágora, el espacio para construir en común a través del diálogo, espacio público en que se desenvuelve la *bíos politikós*. Esta participación estaba limitada a los varones y suponía una cierta autonomía de estos como señores de la casa. Por ello, el sistema político de la *polis* descansaba sobre una sociedad esclavista, que liberaba a algunos de la carga del trabajo y la labor (9), es decir, la *igualdad* de algunos necesita de la existencia de *desiguales*.

De esta forma, Habermas explica que “la posición en la *polis* se basa, pues, en la posición del *oikodéspota*” (10). Como la esfera pública no tiene injerencia en el *oikos*, la esfera privada es el reino de la transitoriedad y la necesidad, en cambio, la publicidad es el reino de la libertad, donde los hombres construyen como iguales a través del diálogo, del hacer en común. Según Habermas, “a la luz de la publicidad todo se manifiesta tal como es, todo se hace a todos visible” (11).

En este sentido, es necesario mencionar que la filósofa alemana Hannah Arendt explica en su libro *La condición humana*, que

De todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas, solo dos se consideraron políticas y aptas para constituir lo que Aristóteles llamó *bíos politikós*, es decir, la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*), de los que surge la esfera de los asuntos humanos [...] de la que todo lo meramente necesario o útil queda excluido de manera absoluta (12).

En discusión con Habermas, aunque retomando sus planteos, la filósofa Celia Amorós sostiene que la relación entre lo público y lo privado es “... una invariante estructural que articula las sociedades jerarquizando los espacios: el espacio que se adjudica al hombre y que se adjudica a la mujer” (13), dando cuenta así de que la asimetría entre uno y otro espacio coloca al varón en el espacio del reconocimiento, en el espacio de los iguales; mientras que la mujer es confinada al espacio de la indiscernibilidad, al espacio de las idénticas, en el que no pueden crearse a sí mismas (la autora lo define como “principio de individuación”). La diferencia es fundamental: mientras que el reconocimiento entre iguales se realiza en la esfera pública, la esfera del hacer en común y la esfera de la creación de lo nuevo, la indiscernibilidad supone la repetición constante de las labores y de lo mismo, en otras palabras, “... lo valorado socialmente está en el espacio público y se lo adjudican los varones, y lo no valorado está en el espacio privado y ese espacio se nos adjudica a las mujeres” (14).

A los fines de nuestro trabajo, es interesante explicitar lo que Habermas visibiliza en su texto “Derecho Natural y Revolución”, publicado en el volumen *Teoría y Praxis* un año después que el mencionado *Historia y Crítica*. A partir de ese texto, si bien Habermas analiza –entre otras cuestiones– cómo se da el proceso de reflexividad de la ley durante la Revolución Francesa, bien puede ilustrar, a modo procedimental, lo que sucedía en la Antigua Grecia. Entonces, en el espacio público los hombres ponen en juego el discurso y la acción para construir en común como iguales y darse a sí mismos su propia ley. De esta manera, se ponen

de acuerdo para discutir sobre la legitimidad o no de la ley y exigir su cumplimiento. La ley, que debe volverse ley positiva, ley del Estado (15), es sometida a crítica negativa, volviéndose así, legítima. En otras palabras, la condición de posibilidad de la legitimidad es el espacio público. Podemos decir, entonces, que en estas condiciones la ley que los hombres se dan a sí mismos es una ley legítima, porque es producto de su construcción y discusión. Por otra parte, como la ley se delega como mandato en alguien que la haga cumplir, es decir el Estado, el poder de este deja de ser coercitivo, y la dominación, en palabras de Habermas, se vuelve racional. El Estado deja entonces de ser un poder que actúa sobre el espacio público para volverse un mero aparato de ejercicio del mandato democrático. Debemos retener de este análisis que la fuerza de legitimidad de una ley proviene del debate que el pueblo, en tanto sujeto de la política que interviene en el espacio de lo público, le otorga al estar afectado por ella.

3. Los límites de la ley en el discurso trágico

Siguiendo a Habermas, el *ágora* era el lugar donde los ciudadanos discutían la ley como iguales, una ley legítima porque era producto de un “hacer en común”. Pero, además de este espacio de discusión, el discurso trágico aparecía como posibilidad para mostrar los límites de la ley, para hacer visibles las contradicciones entre la ley de los ciudadanos y la justicia de los dioses.

En la tragedia, la ciudad se habla a sí misma de sus problemas y sus conflictos políticos, a través de una representación de la ciudad, que sirve como lugar de reflexión y crítica, para visibilizar y poner en tela de juicio sus propias contradicciones. La tragedia permite una reflexión profunda sobre el orden político de la ciudad y sus fundamentos morales. Por esto la *polis*, la política y la democracia son temas centrales en la tragedia griega.

Según explica el filósofo griego Yannis Stavrakakis en su texto *La izquierda lacaniana*, “es el dramaturgo – ya sea el autor de tragedias o de comedias– quien asume y reinscribe la crítica sociopolítica radical en el corazón de la ciudad reproduciendo la sociedad democrática mediante la continua reexaminación –a través de re-actos estético-políticos– de sus premisas ético-políticas” (16). En este sentido, podemos analizar la tragedia *Antígona*, de Sófocles, como una articulación entre el arte y la política, como una expresión artística de los grandes problemas de la ciudad.

La historia creada por Sófocles transcurre en la ciudad de Tebas. Antígona, hija de Edipo, comete el crimen de dar sepultura a su hermano Polinices, después de que Creonte (su tío y rey) hiciera público un edicto en el que prohibía el entierro de este. Polinices murió tras encabezar un ejército contra Tebas, con el fin de recuperar su lugar en el trono tras un conflicto con su hermano Eteocles. Ambos mueren en esa lucha, tras lo cual Creonte resuelve, por un lado, dar sepultura a Eteocles, quien había muerto luchando por la ciudad, y, por otro lado, para quien había traicionado a su tierra, prohibir el ritual del entierro además de exponer el

cuerpo desnudo. Antígona decide no respetar el edicto y, en cambio, seguir la ley de los dioses. De esta manera, es sorprendida enterrando a su hermano y por ello es condenada a muerte.

Según explica Stavrakakis, "Antígona no es importante por sí misma, sino por la reacción potencialmente ética que despierta de forma ineludible en los espectadores de la obra" (17). Por eso, el potencial de la obra está en realidad más allá de la obra misma, se encuentra en la respuesta y en los interrogantes que vuelve visibles para el público. Esta tragedia de Sófocles muestra los límites de la ley, una ley que es ilegítima porque no es producto de la discusión entre iguales. De esta forma, *Antígona* nos permite pensar en que es posible poner en discusión una ley injusta, oponer resistencia y desobedecer de forma legítima ante una ley ilegítima, un edicto que era decisión de un solo hombre.

Veamos la escena en la tragedia:

Creonte – (*Al guardián*) Tú puedes marcharte adonde quieras, libre, fuera de la gravosa culpa. (*A Antígona de nuevo*) Y tú dime sin extenderte, sino brevemente, ¿sabías que había sido decretado por un edicto que no se podía hacer esto?

Antígona – Lo sabía. ¿Cómo no iba a saberlo? Era manifiesto.

Creonte – ¿Y, a pesar de ello, te atreviste a transgredir estos decretos?

Antígona – No fue Zeus el que los ha mandado publicar, ni la Justicia que vive con los dioses de abajo la que fijó tales leyes para los hombres. No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Estas no son de hoy, ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de dónde surgieron. No iba yo a obtener castigo por ellas de parte de los dioses por miedo a la intención de hombre alguno. Sabía que iba a morir, ¿cómo no?, aún cuando tú no lo hubieras hecho pregonar. Y si muero antes de tiempo, yo lo llamo ganancia. Porque quien, como yo, viva entre desgracias sin cuento, ¿cómo no va a obtener provecho al morir? Así, a mí no me supone pesar alcanzar este destino. Por el contrario, si hubiera consentido que el cadáver del que ha nacido de mi madre estuviera insepulto, entonces sí sentiría pesar. Ahora, en cambio, no me aflijo. Y si te parezco estar haciendo locuras, puede ser que ante un loco me vea culpable de una locura (18).

Antígona enfrenta a Creonte y lo interpela afirmando la ilegitimidad del edicto. La ley de la ciudad se opone a la ley de los dioses, y Antígona decide respetar a los dioses y a su familia, volviéndose de este modo visible en el espacio público para reclamar la injusticia. En este sentido, el pensador francés Michel Foucault también explica el papel de la tragedia en la discusión de la ley:

Antígona y *Electra*, de Sófocles, pueden ser leídas como una ritualización de la historia del derecho griego, la historia del proceso a través del cual el pueblo se adueña del derecho de

juzgar, de decir la verdad, de oponer la verdad a sus jefes. Este derecho ha sido la gran conquista de la democracia griega (19).

Por otra parte, Antígona no teme el castigo, sabe que debe actuar y que, además, debe hacerlo público para poder poner en cuestión la tiranía. Por eso discute con su hermana Ismene, que no entiende la necesidad de hacer pública la acción:

Antígona – Tú puedes poner pretextos. Yo me iré a levantar un túmulo al hermano muy querido.

Ismene – ¡Ah, cómo temo por ti, desdichada!

Antígona – No padezcas por mí y endereza tu propio destino.

Ismene – Pero no delates este propósito a nadie; mantenlo a escondidas, que yo también lo haré.

Antígona – ¡Ah, grítalo! Mucho más odiosa me serás si callas, si no lo pregonas ante todos (20).

En este sentido, y en el mismo tono en que Celia Amorós señala la relación estructural y estructurante entre lo público y lo privado, George Steiner explica en su célebre texto *Antígonas*, que “el conflicto llevado a escena por Sófocles era una cuestión atemporal que dramatizaba el choque de la conciencia privada y del bienestar público, choque de una naturaleza y gravedad inseparables de la condición histórica y social del hombre” (21). Así como Amorós y Steiner sostienen que la relación público/privado y conciencia privada/bienestar público atraviesan todas las sociedades, podemos afirmar que es la desobediencia la que funda el momento político por excelencia en toda sociedad. El reclamo de Antígona es el eco de la desobediencia que atraviesa la historia del discurso trágico.

4. Antígona: intervención y autocreación

Mencionamos que el espacio público supone una igualdad de los que intervienen en él. Antígona, para intervenir en el espacio público tiene que reclamar esa igualdad, porque, al ser mujer, no es una ciudadana habilitada a discutir en el espacio público. Es decir, ella re-clama un re-conocimiento como una igual y, al mismo tiempo, su intervención es realizada para hacer manifiesta la ilegitimidad de la ley (el edicto de Creonte). Al intervenir políticamente, ella se vuelve una ciudadana y pone en discusión la ley, operaciones que le estaban vedadas por ser mujer (no tiene permitido ser *polites* y, consecuentemente, hablar *–lógos–*). Creonte lo explicita en un pasaje del texto:

Creonte – ... Al que la ciudad designa se le debe obedecer en lo pequeño, en lo justo y en lo contrario. [...] Y, así, hay que ayudar a los que dan las órdenes y en modo alguno dejarse vencer por una mujer. Mejor sería, si fuera necesario, caer ante un hombre, y no seríamos considerados inferiores a una mujer (22).

Pero Antígona desobedece, se vuelve visible en el espacio público, re-clama su posición como igual y cuestiona la ley. De esta forma, se autocrea como ciudadana, es decir, es reconocida a partir de su reclamo.

En *Figuras de lo pensable*, el filósofo griego Cornelius Castoriadis explica cómo en la tragedia de Sófocles aparece la humanidad como autocreación: el hombre no recibe nada de los dioses, crea y se crea constantemente a sí mismo:

El hombre se enseña a sí mismo sus leyes, las plantea y las instituye. Pero al lado de estas leyes existe la justicia de los dioses, que no podría ser suficiente –de lo contrario no habría ni siquiera leyes propias en las ciudades–, pero que en ningún caso podría no ser tenida en cuenta (23).

En *Antígona*, el cumplimiento de ambas leyes (de la ciudad y de los dioses) a la vez se opone, ya que cumplir una ley supone el incumplimiento de la otra. El problema está en que, en la tragedia que analizamos, la ley de la ciudad es en realidad un edicto de Creonte, no una construcción de los ciudadanos. En cuanto a la figura de Antígona, por un lado, el proceso de autocreación implica volverse ella misma una ciudadana y polemizar con Creonte; y, por otro lado, ella encarna en el discurso trágico de Sófocles la función de mostrar los límites de la ley. Uno y otro son posibles por la existencia de un espacio público, es decir, un espacio reflexivo entre iguales, al tiempo que aquel se vuelve posible sosteniéndose en el reclamo de Antígona.

Como dijimos, Antígona actúa en el espacio público, pone en juego a la vez el discurso y la acción, hace uso del *logos* y la *praxis*. Pero su acción no termina en la desobediencia, no solo entierra a su hermano, sino que, además, se enfrenta al rey, a Creonte. Por eso decimos que su acción es además una construcción, porque no conforme con desobedecer la ley (que considera ilegítima) hace explícita esa ilegitimidad, discute la ley:

Creonte – (*Dirigiéndose a Antígona*) Eh, tú, la que inclina la cabeza hacia el suelo, ¿confirmas o niegas haberlo hecho?

Antígona – Digo lo que he hecho y no lo niego.

[...]

Creonte – ... Esta conocía perfectamente que entonces estaba obrando con insolencia, al transgredir las leyes establecidas, y aquí, después de haberlo hecho, da muestras de una segunda insolencia: ufanarse de ello y burlarse, una vez que ya lo ha llevado a efecto (24).

Además, la autocreación de Antígona como ciudadana supone un reclamo de re-conocimiento como tal. Para que ella sea una ciudadana es necesario que sea reconocida, que sea vista como una igual. Con su acción, Antígona busca este reconocimiento y enfrenta a Creonte afirmando que la ciudad la apoya:

Antígona – ¿Qué te hace vacilar en ese caso? Porque a mí de tus palabras nada me es grato –¡que nunca me lo sea!–, del mismo modo que a ti te desagradan las mías. Sin embargo, ¿dónde hubiera podido obtener yo más gloriosa fama que depositando a mi propio hermano en una sepultura? Se podría decir que esto complace a todos los presentes, si el temor no les tuviera paralizada la lengua. En efecto, a la tiranía le va bien en muchas otras cosas, y sobre todo le es posible obrar y decir lo que quiere.

Creonte – Tú eres la única de los Cadmeos que piensa tal cosa.

Antígona – Éstos también lo ven, pero cierran la boca ante ti (25).

Tal como Amorós explica, ese espacio de la indiscernibilidad en el que la autocreación es imposible ya que no hay un reconocimiento del otro, es puesto en cuestión por el reclamo de Antígona. Ella tiene que ser oída para ser reconocida, por lo tanto, su reclamo trasciende los estrechos límites del *oikos* y se expande por el *ágora*. En un mismo movimiento la relación estructurante público/privado hace posible ese reclamo y es el reclamo mismo el que hace posible ese espacio público, al volverlo reflexivo de su exclusión y denunciar la ilegitimidad de la ley de Creonte.

5. “Tejer conjuntamente”: el problema de la *húbris*

Según Castoriadis, “el hombre camina hacia el bien cuando llega a tejer conjuntamente (*pareíron*) las leyes de su ciudad [...] con el juicio/justicia de los dioses” (26). En la tragedia de Sófocles, aparece un conflicto entre ambas leyes, pero que en realidad va mucho más allá de ese conflicto: tal como mencionamos antes, se trata de un conflicto entre legalidad y legitimidad, un conflicto en el que la ley de la ciudad no fue hecha por los ciudadanos, por lo tanto estos no se reconocen en la ley. Por esta razón, Antígona se pregunta: “¿Qué derecho de los dioses he transgredido? ¿Por qué tengo, yo, desventurada, que dirigir mi mirada ya hacia los dioses? ¿A quién de los aliados me es posible apelar?” (27).

Por otra parte, Creonte también se encuentra en conflicto al tener que decidir la suerte de Antígona: no quiere ceder ante el castigo impuesto, pero teme por su familia ante la posibilidad de recibir un castigo de

los dioses: “También yo lo sé y estoy turbado en mi ánimo. Es terrible ceder, pero herir mi alma con una desgracia por oponerme es terrible también” (28).

Dice Castoriadis que, para caminar hacia el bien, se debe “tejer conjuntamente”. En este sentido, aclara que el hombre posee una doble naturaleza dentro de la vida política de la *polis*: la de ser *hupsípolis* o ser *ápolis*:

Hupsípolis: grande en su ciudad, pero ante todo grande [...] como miembro de la *pólis*, de la comunidad política, es decir, humana. Inmediatamente, a *hupsípolis* se le opone el hombre *ápolis*, quien [...] por culpa de una audacia exagerada, por insolencia, por arrogancia –en una palabra, para usar el término adecuado, por *húbris*– se vuelve *ápolis* (29).

El hombre invadido por *húbris* queda fuera de la comunidad política, y su destino solo puede ser el exilio (ostracismo) o la muerte.

Para Castoriadis, el tema principal en *Antígona* es la *húbris*: Antígona y Creonte son dos autoridades opuestas, pero que no necesariamente deben rechazarse, ya que para ser *hupsípolis* pueden “tejer conjuntamente” sus diferencias. Pero, según Castoriadis, “tanto Antígona como Creonte son incapaces de tejerlas juntos; cada uno de ellos, por haberse dedicado a la defensa ciega y absoluta de uno de los dos principios, pasa a ser *hubristés* y *ápolis*” (30). Creonte se equivoca, tal como se lo señala Hemón, por no querer escuchar, por no tener en cuenta las razones del otro:

Creonte: – ¿Y es que ella no está afectada por semejante mal?

Hemón: – Todo el pueblo de Tebas afirma que no.

Creonte: – ¿Y la ciudad va a decirme lo que debo hacer? (31).

Antígona, por su parte, se rebela ante el edicto de Creonte, marcando el límite de la ley y haciendo visible la injusticia. Ella tampoco piensa en ceder, pero la respalda el mandato de una ley injusta, que se opone a la justicia de los dioses.

Castoriadis, además, aclara que esta doble posibilidad del hombre, de ser *hupsípolis* o ser *ápolis*, no es considerada para Sófocles como una fatalidad: “Sabe que el hombre puede llegar a ser *hupsípolis* tejiendo conjuntamente las leyes de su país y la justicia de los dioses” (32). Pero, para que la ley sea “tejida conjuntamente”, para que sea discutida, es necesario que exista alguien que se le oponga, que la critique y señale sus límites. Ese es el lugar de Antígona, que aparece como figura política y no solo como una rebelde que se opone sin causa (en este caso no podríamos hablar de una oposición política, ya que prescindiría del *logos* y no tendría como objetivo una construcción en común).

Ahora bien, el presupuesto de la esfera pública es el diálogo entre iguales, es decir, el intercambio comunicativo. Se trata, entonces, de una comunicación porque implica al *lógos* (no a la *phoné*, propia de los

que no son ciudadanos y de los animales) y a la escucha, implica a la palabra proferida y al reconocimiento de esta como tal, como racional, lo que motiva que sea tenida en consideración, tanto para criticarla como para aceptarla. Creonte, al no reconocer la palabra de Antígona, no la reconoce como una igual y clausura el espacio público. Antígona, al reclamar, se vuelve una ciudadana y pone en discusión la ley y confronta con el rey.

Quizás Castoriadis puede sostener que ninguno de los dos puede “tejer conjuntamente”, pero es el desacuerdo propiamente, el conflicto que se establece entre el reclamo legítimo y el no reconocimiento de este, el que instaura ese lugar de discusión. Por eso podemos decir que el re-clamo de Antígona no está hecho desde la *húbris*, porque se trata de, en primer lugar, un reclamo de reconocimiento, al mismo tiempo que es un reclamo de justicia.

6. Antígona y una educación popular

Antígona comete el crimen de enterrar a su hermano y, de esta forma, poner en debate la legitimidad de la ley, poner en discusión un edicto que era producto de la decisión de un solo hombre. Ella reclama reconocimiento en el espacio público y de esta forma se autocrea como partícipe de la *polis*, al tiempo que discute la legitimidad de la ley. Es entonces cuando el discurso trágico se articula con la política para hacer visibles las contradicciones de la ciudad, las problemáticas más profundas y los límites de la esfera pública en tanto espacio que excluye a las mujeres.

Según afirma el filósofo Jacques Rancière, “el teatro es el lugar en el que una acción es llevada a su realización por unos cuerpos en movimiento frente a otros cuerpos vivientes que deben ser movilizados” (33). *Antígona* es quizás una de las tragedias más “movilizadoras” de Sófocles. Su importancia está en el texto y, más allá del texto, en todos los interrogantes y los debates que hace visibles en el público.

Convenimos con Celia Amorós que la relación público/privado es estructurante de toda sociedad, lo que da lugar a que pensemos en el presupuesto fundamental de la intervención en el espacio público, es decir, en el reconocimiento como iguales. Es entonces que podemos afirmar que, por un lado, la tragedia de Antígona es la tragedia de la conquista de la igualdad, es la tragedia de la desobediencia; y, por otro, que el momento político estructurante de toda sociedad es la desobediencia. Antígona, aún hoy, sigue siendo la fundadora de la política.

Si continuamos con este análisis, podemos visibilizar cómo la política es propia del pueblo, ya que lo afecta en tanto cuestiones que él mismo pone en debate porque definen su futuro. Como hemos podido ver con el ejemplo de Antígona, el discurso trágico es propio de la educación y participación de la vida política, ya que hace visibles los límites, los marcos por donde debe transitar la vida en común: por un lado, educa al pueblo

en lo que refiere a cómo intervenir; por otro lado, educa al pueblo sobre aquello que debe evitar para lograr vivir de manera prudente en común.

Pensamos que estas cuestiones son puntos de partida, indicios si se prefiere, para situar a la educación popular en una relación inextricable con la política y el pueblo. Ciertas corrientes la comprenden, por decirlo de alguna manera, como los modos de pensar una educación diferente y por fuera de la que brindan el aparato de Estado y sus ramificaciones. Sin embargo, retomar la etimología de las palabras, tal y como lo hicimos, visibiliza la relación de la política y de lo público como diferentes a la administración y el Estado. De esta manera, el pueblo, en vistas de ser el sujeto de la política, necesita de producciones culturales que eduquen, que formen a quienes intervienen públicamente. Como hemos visto, a partir de *Antígona* y de las reflexiones de algunos/as autores/as, la tragedia es el género de la educación política, es decir popular, propia del pueblo, por excelencia.

Notas

(1) Liddel y Scott, 1996: 386-387 –el subrayado es nuestro–.

(2) Chantraine, 1968: 273-274 –el subrayado es nuestro–.

(3) Coromines, 2008: 454.

(4) Oxford, 1968:1626.

(5) Oxford, 1968: 1635 –el subrayado es nuestro–.

(6) En otro lugar (cf. Rigotti, 2013) nos ocupamos de la distinción de las palabras *whole* y *all*, así como de sus implicaciones.

(7) Es importante señalar que por cuestiones de extensión no podemos ocuparnos de la distinción entre *Politeia/Respblica* y Estado, que supone, entre otras cuestiones, la distinción entre lo político y lo social, propia de la modernidad. Para ello, entre otros autores, remitimos al excelente trabajo de Quentin Skinner (2003), *El Nacimiento del Estado*, Buenos Aires, Editorial Gorla. Traducción de Mariana Gainza.

(8) Habermas, 1986: 42.

(9) Cf. Hannah Arendt, 2009.

(10) Habermas, 1986: 42.

(11) Habermas, 1986: 42.

(12) Arendt, 2009: 39.

(13) Amorós, 1990: 7.

(14) Amorós, 1990: 13.

(15) En este punto, remitimos a la aclaración de la nota al pie número 2.

(16) Stavrakakis, 2010: 151.

(17) Stavrakakis, 2010: 151

(18) Sófocles, 2006: 153.

(19) Foucault, en Castro, 2004: 79.

(20) Sófocles, 2006: 140.

(21) Steiner, 2000:19.

(22) Sófocles, 2006: 161-162.

(23) Castoriadis, 2005: 32.

- (24) Sófocles, 2006: 153-154.
- (25) Sófocles, 2006: 155.
- (26) Castoriadis, 2005: 25.
- (27) Sófocles, 2006: 155.
- (28) Sófocles, 2006: 178.
- (29) Castoriadis, 2005: 25.
- (30) Castoriadis, 2005: 26.
- (31) Sófocles, 2006: 164.
- (32) Castoriadis, 2005: 32.
- (33) Rancière, 2010: 11.

Bibliografía

- Amorós, Celia (1990), "I. Espacio público, espacio privado y definiciones ideológicas de 'lo masculino' y 'lo femenino'", en *Participación, Cultura política y Estado*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- Arendt, Hannah (2009 [1958]), *La condición humana* (Traducción de Ramón Gil Novalés). Buenos Aires, Paidós.
- Butler, Judith (2001), *El grito de Antígona* (Traducción de Esther Oliver). Barcelona, El Roure Editorial.
- Castoriadis, Cornelius (2006), "Antropogenia en Esquilo y autocreación del hombre en Sófocles", en *Figuras de lo Pensable (Las encrucijadas del laberinto VI)* (Traducción de Jacques Algasi). Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Castro, Edgardo (2004), *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- Chantraine, Pierre (1968), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Tome 1*, París, Éditions Klincksieck.
- Coromines, Joan (2008 [1961]), *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*. Madrid, Gredos.
- Habermas, Jürgen (1986 [1962]), *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública* (Traducción de Antoni Domenech con la colaboración de Rafael Grasa). México, Gustavo Gili.
- Habermas, Jürgen (1990 [1963]), "Derecho Natural y Revolución", en *Teoría y Praxis. Estudios de Filosofía Social* (Traducción de Salvador Más Torres y Carlos Moya Espi). Madrid, Tecnos.
- Liddell, Henry George y Robert Scott (1996 [1843]), *Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Oxford, Clarendon Press.
- Oxford Latin Dictionary* (1968), Londres, Oxford University Press.
- Rancière, Jacques (2010), *El espectador emancipado* (Traducción de Ariel Dillon) Buenos Aires, Manantial.
- Rigotti, Sebastián (2013), "República, pueblo y libertad: entre la Comunicación y la Teoría Política", en *Revista Argentina de Comunicación Año 6 N.º 7* Universidad Nacional de Cuyo (en prensa).
- Sófocles, (2006), "Antígona", en *Tragedias* (Traducción de A. Alamillo). Madrid, Gredos.

Stavrakakis, Yannis (2010), *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política* (Traducción de Lilia Mosconi). Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Steiner, George (2000 [1990]), *Antígonas. La travesía de un mito universal por la historia de Occidente* (Traducción de Alberto Bixio). Barcelona, Gedisa.

Artículo recibido el 23/04/15 - Evaluado entre el 24/04/15 y 29/05/15 - Publicado el 25/06/15