



ISBN: 978-607-02-0835-5

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones
sobre la Universidad y la Educación

www.iiue.unam.mx/libros

Frédérique Lerbet-Sereni (2011)

“Antígona y la locura o la paradoja del acompañamiento
“im-posible””

en *Pensamiento crítico en educación*,

Patricia Ducoing Watty (coord.),

IIUE-UNAM, México, pp. 461-478.

Esta obra se encuentra bajo una licencia Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional
(CC BY-NC-ND 4.0)

ANTÍGONA Y LA LOCURA O LA PARADOJA DEL
ACOMPAÑAMIENTO "IM-POSIBLE"*

*Frédérique Lerbet-Sereni***

La figura de Antígona se planteará en este texto como paradigmática del acompañamiento. Ella me permitirá trabajar lo que parece estar ahí en juego, como una postura que encarnar, postura "im-posible," que encuentra su recurso en la capacidad, para el acompañante, de asumir una comunicación que saca su fortaleza de lo que no habrá sabido ajustarse entre él y su otro, por ejemplo, silencio y *quid pro quo*. Si algunas paradojas fueran evocadas, obligando a juntar las contradicciones para investirles la tensión, el proyecto consiste también en desarrollar igualmente la pertinencia de otro estatus de la paradoja, que considera que el éxito del acompañamiento podría también residir en los "fallos" del intercambio, en lo que no se ha conseguido decir "se", entre dos sujetos, en el doble sentido del "se".

Desde un punto de vista metodológico, se trata de dar al mito un estatuto "sólido", con una intención hermenéutica "instaurativa", método susceptible de restaurar el propósito educativo en un anclaje claramente antropológico. Sí, en efecto, hoy nos es posible poner en tensión interpretativa mito, elaboración teórica y terreno de búsqueda, no sólo para contentarnos con aplicar el mito a las situaciones vividas, sino también para, a través de él, construir otras miradas sobre nuestras situaciones; nos encaminamos hacia una complejización, una de cuyas dimensiones es inscribir nuestro propósito en una historia: historia humana, cultural, imaginaria... Pues si tal o cual mito ha perdurado a través de los siglos y todavía hoy sigue diciéndonos alguna cosa, es posible ver en él una universalidad que le confiere la actualidad.

* Traducción Patricia Ducoing y María Bertha Fortoul; revisión Rodrigo Páez.

** Université de Pau et des Pays de l'Adour, Francia.

PEQUEÑA HISTORIA DE MÉTODO

En materia de acompañamiento, mi itinerario ha sido el siguiente:

- Una investigación doctoral sobre la relación (operacionalizada en un contexto pedagógico y educativo), la cual me permitió *un enfoque paradójico de la dinámica relacional*, donde la paradoja estaba, sobre todo, pensada como conjunción de contrarios (Lerbet-Sereni, 1992, 1994 y 1997b).
- Una renovación profesional que me condujo a interrogar la relación pedagógica en términos de *acompañamiento* y a problematizarla en sus *dinámicas paradójicas* en la prolongación del trabajo iniciado en la tesis doctoral, dando lugar a una nueva investigación de campo (Lerbet-Sereni, 1999: 145-178; Le Roux, Lerbet-Sereni y Bailleul, 2001).
- El trabajo de síntesis para la “Certificación para Dirigir Investigaciones”, en el curso del cual estimo haber llegado a dar otro sentido a la *paradoja*, abriendo así *interrogaciones epistemológicas* en términos de ausencia de fundamentos, así como interrogaciones *teóricas y prácticas* en términos de *postura “im-posible”* y de *ética de la responsabilidad* (Lerbet-Sereni, 1997b; 2001: 107-158); en este trabajo encuentro las primeras huellas de Antígona, las cuales son, entonces, sólo notas de pie de página para ilustrar o corroborar un propósito teórico.
- Un nuevo trabajo de investigación, todavía no publicado, y cuya intención es abrir la reflexión sobre el acompañamiento hacia sus dimensiones antropológicas a través del diálogo que puede sostenerse con el mito. Antígona (y otras figuras míticas, sin duda) me ha parecido, entonces, un buen ejemplo de esta postura paradójica que se basa en su ausencia de fundamento, que es ella misma su propio fundamento, que yo había ya comenzado a descifrar en el HDR.

Para esta nueva investigación, para la que a mi juicio no hay "método" probado que se pueda poner en práctica, realicé una especie de "inmersión" en Antígona, confrontando las traducciones y regresando tanto como fue posible al texto griego. Estaba segura de mis elaboraciones anteriores, tales como mi tríptico complejo "guía/compañero/acompañante" y la imposible postura como postura *im-posible*, pero también condicionada por esas elaboraciones. Pues, por supuesto, no era muy complicado hacer coincidir Antígona con ellas. Pero esta coincidencia sólo daba al mito un estatuto ilustrativo y corroborativo, y me dejaba en el umbral de la instauración; sin embargo, realicé de manera tan estrecha como fue posible este enlace entre el texto de Sófocles y lo que pude plantear por mi cuenta. A veces mi texto se anteponía al de Antígona y éste lo alimentaba, y en otras ocasiones se posponía al de Antígona. Esto me permitió, a la vez, instalar el uno y el otro y apartarme de ellos, para dejarme llevar y convertirme yo misma en Antígona y poder entonces empezar a percibir otra cosa que lo que yo ponía de entrada de mí misma. Si me parece que Antígona es claramente esta acompañante absoluta, entonces, ¿qué "dice" más allá de lo que ya me dije? Un poco como delante de un *corpus* de datos, al cual el investigador aplica su rejilla de lectura, para lo cual debe también aplicarse a descubrir lo que ella no permite decir, esos "residuos" para los que es necesario aprender a plantear otras cuestiones y que son lo que, sin duda, va a constituir un "hallazgo" para la investigación, si quiere/puede tomarlos en cuenta. Lo que nos hace inteligentes es lo que no habíamos pensado en primer lugar y que, por lo tanto, somos capaces de percibir, aprovechándonos, sin embargo, de lo que habíamos pensado.

Allí donde *Antígona* me llevó más lejos, las puertas que me abrió en el camino del *acompañamiento* son, por decirlo de forma sintética, las de la *locura*. Una locura que puede relacionar tanto las intenciones epistemológicas como las intenciones teóricas del estatuto de lo auto en su "im-posible" acoplamiento con lo *hetero*, una locura que no está jamás segura de no hundirse en el solipsismo, y que sin embargo no puede esperar del otro que se lo garantice.

No retomaré aquí, en consecuencia, el conjunto del propósito sobre el *acompañamiento* (en lo que concierne a las

posturas de guía, compañero, acompañante, se podrán considerar mis publicaciones existentes; su articulación con la figura de *Antígona* sería también demasiado larga y estará pronto publicada). Desarrollaré sólo este punto paradójico particular de la locura y del *quid pro quo* de la relación de acompañamiento, este camino donde *Antígona*, sirviéndome de guía, supo acompañarme.

ALGUNAS PALABRAS DE CONTEXTO

Antígona es la hija-hermana de Edipo y la hija de Yocasta. También es la hermana de Ismena y de dos hermanos conflictualmente ligados: Eteocles y Polinices.

Cuando Edipo se entera por medio del adivino ciego Tiresias que habrá realizado este destino anunciado, contra el cual creía estar prevenido (matar a su padre y casarse con su madre), se revienta los ojos.¹ Huye de Tebas, donde había sido el rey (*cfr.* Sophocle, 1999), expulsado por sus hijos (o se autoexilia, según las versiones), lleva una vida errante y muere en paz en Colono, en el santuario de las Euménides (*cfr.* Sophocle, 1999). Antígona lo acompaña en su exilio.² Cuando lo destierran de Tebas, maldice a sus hijos³ y les predice que se separarán y se matarán el uno al otro. Para escapar de esta maldición, Eteocles y Polinices deciden reinar en alternancia uno cada año. Eteocles reina primero y Polinice se marcha de Tebas. Pero, al cabo de un año, el primero rehúsa entregar el poder a su hermano a su retorno. Entonces Polinices ataca la ciudad de Tebas, su ciudad, con la ayuda del ejército de los Argianos de Adrasto. Los dos hermanos pelean cuerpo a cuerpo, se matan el uno al otro, y se realiza así la profecía de Edipo. Creonte, el hermano de Yocasta, detenta entonces el

¹ Para no "verse a sí", especularmente, para no ver "se" en la mirada de los otros, recíprocamente, para encontrar (se) a sí mismo, asumiendo con plena interioridad y soledad de ser, ser su destino, lo que sólo puede ser visto desde el interior y, que, por lo tanto, necesitaría no verlo, sino verse ahí. Reventándose los ojos, cierra sobre sí mismo el paradójico destino/proyecto constitutivo del ser, a la vez, fin y comienzo. El destino asumido signa su fin que es su comienzo.

² Para una versión novelada de este periodo de vagabundeo en compañía de Antífona, véase H. Bauchau, 1990.

³ Algunas versiones reportan las humillaciones que Eteocles y Polinices hicieron padecer a Edipo mutilado y condenado.

poder sobre Tebas. Eteocles recibe sepultura con los honores tebanos dados a los muertos, mientras que Creonte ordena la interdicción de sepultura para Polinices. Proclama incluso un decreto con el que condena a muerte cualquier intento de oponerse a esta decisión: Polinices es denunciado como traidor a su ciudad, a la que osó atacar, por tanto, no puede volver a ella con dignidad, lo que le otorgaría el derecho a los ritos funerarios tradicionales.

Antígona transgrede lo prohibido por Creonte y va a recubrir con un puñado de tierra simbólico el cuerpo de su hermano Polinices. Así se ha cumplido el gesto ritual, que pondrá a Polinices en paz con los dioses (más particularmente con los dioses de abajo): Antígona cumplió su deber de hermana, expresando así su fidelidad a su clan y a las leyes no escritas, las de los dioses y de la tradición: fidelidad que es para ella un deber superior a la fidelidad debida a las leyes de los hombres. Entonces sucumbe a la fuerza del decreto de Creonte, quien la hace enterrar viva en la tumba de los Labdácidas, dentro de la cual se ahorca. Hemon, su novio, hijo de Creonte, se mata encima de su cadáver, y Eurídice, la madre de Hemon, se mata también de desesperación, dejando a Creonte solo, rey de una ciudad que, desde ese momento, lo ve como un tirano criminal.

Antígona y los labdácidas

Tal es "la historia" de Antígona, destino trágico que affige la descendencia de los labdácidas. Maldita familia, en la que la maldición tiene que ver con la filiación y la sexualidad, sin duda iniciada por Layo, hijo de Labdacos (rey de Tebas) y padre de Edipo. Es, en efecto, a Layo a quien se atribuye la invención de los amores homosexuales, al seducir al hijo de Pelops, Crisipo, cuando Layo era el huésped de Pelops, en cuya casa se refugió cuando habían matado a su padre, siendo todavía muy joven. Huyó raptando a Crisipo, atrayéndose la maldición de Pelops,⁴ y conduciendo a Crisipo al suicidio. A

⁴ Otra versión coloca a Edipo y a Layo en rivalidad amorosa respecto a Crisipo, queriendo que éste fuera el motivo de su pleito, en el cual Edipo habría matado a

esta primera falta, Layo añade una segunda: transgrede la prohibición que le fue impuesta de no procrear. Y expone a la muerte a su hijo Edipo (que será salvado por los pastores, quienes a su vez lo entregarán al rey Polibio, que no podía tener hijos), atándolo por los pies (Edipo=pies hinchados). La “falta” incestuosa y parricida de Edipo echaría raíces así en la falta homosexual y también mortífera de su padre. A la generación siguiente, la que especialmente asume la responsabilidad de la genealogía dramática del engendramiento/no-engendramiento pertenece Antígona: *Anti* significa “enfrente de, en contra de”, y también “en lugar de, en vez de, al igual que, a cambio de”. *Goné* tiene el sentido general de “nacimiento, engendramiento”. En el sentido activo, es “la acción de engendrar, el acto de la generación, la concepción; lo que engendra, la semilla”. En pasivo, es “lo que es engendrando, el niño, el descendiente; la descendencia, la raza, la familia; el nacimiento; la generación”

¿Quién es Antígona? ¿La que no engendrará? ¿La que se mantendrá frente a todo lo que la familia de los labdácidas habrá engendrado y lo asumirá? ¿La que irá en contra de lo que intentan los labdácidas que creen siempre poder escapar de su destino, y quien recordará la ley de los dioses? Pongamos que Antígona sea todo esto: Antígona la pura, la que prefiere morir antes que ceder a Creonte, el tirano; también sería quien asume la ley del clan y se opone a ella, y puede oponerse porque la asume.

AUTORREFERENCIA Y ÉTICA: ANTÍGONA,
LOCA FIGURA DE LO “IM-POSIBLE”⁵

Encarnar

¿Qué dice Antígona del acompañamiento? ¿Cuál, “estar-con...” nos propone? Es, parece, mucho más audaz que la

Layo. Pero ésta no es la versión de Sófocles, a la que se refiere prioritariamente este trabajo. La versión española que rescatamos es la de Mariano Benavente, 1997.

⁵ N. de la T. La versión empleada de *Antígona* en castellano es: Sófocles (1998), *Tragedias. Ajax, Las Traquinias, Antígona, Edipo Rey, Electra, Filoctetes, Edipo en Colono*, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 40) [trad. Assela Alamillo].

“simple” articulación de los opuestos en una postura de polos contradictorios enredados, susceptible de tenerse con otro en cuanto hubiera hecho uno mismo la experiencia. Dice que se puede estar “con” por el hecho de “estar-ahí”. Finalmente, poco importa el otro: está ahí, enfrente, al lado, delante, detrás, pero “está”, y el “hecho de estar” del otro, la convierte a ella misma en su acompañante. Ella negaría que pretende “llevarlo ahí”. Jamás se pregunta si su hermano o su padre hicieron bien, si los dioses tienen razón o no. No intenta convencer a nadie. No pone su compromiso al lado de los actos que “probarían que”. Su responsabilidad es, como dice Levinas, sin mediación, inmediata, mediatizada solamente por ella misma, dentro de ella misma (in-mediata). Y este “dentro” es también un “fuera”, un “más allá” como un “más acá”, que es también “a través”.⁶

Antígona asume tomar posición, tomar *su* posición, lo que no puede ser compartido por Ismena posteriormente, expresándole claro que esta posición sólo es buena porque es la suya, y no es buena en sí, pudiendo entonces adscribirse a tal posición. Así, *meta* dice, a la vez, relación y separación; dice que la relación es la separación, que es la relación lo que constituye la separación... Expresa la paradoja del acompañamiento que es soledad asumida, no compartida, no compartible, para poder estar aquí sin esperar nada, segura de que Polinices no le devolverá nada en compensación. Puesto que ella está comprometida con Polinices como su hermano, está liberada de *este* hermano, como lo hizo antes con Edipo su padre-hermano. Bien puede, por identificación, darse la muerte como Yocasta: ¿no cumplió lo que habría debido hacer su madre, perpetuando simbólicamente la tragedia de la desavenencia genealógica de los labdácidas? Nos recuerda así, de paso, que en materia de educación, los mayores no son de hecho ni de derecho los educadores, sino quienes inscriben su propia humanidad en ese orden, del cual son, cada uno para sí, los únicos garantes.

⁶ Es esto lo que nos invita a señalar a Lacan mediante tres circunstancias de *meta* en los propósitos de Antígona. Vers. 48: “No le (Creonte) es posible separarme de los míos”. Vers. 70: (A Ismena) “Ni, aunque quisieras hacerlo, colaborarías ya conmigo dándome gusto”. Vers. 73: “Yaceré con él (Polinices) al que amo y me ama”.

Esta absoluta no-seguridad, no-garantía se transforma en eco de la pregunta del límite y de la autorreferencia, donde una ética como consistencia de lo "im-posible" apuntala la relación del acompañamiento como relación de *quid pro quo*.

Antígona es así la que, confrontada a su destino de familia desintegrada —reconocida además como no conforme por todos—, lo enfrenta, lo asume y se hace "con", sin buscar justificaciones a sus actos fuera de ella misma. Entonces estaría en posibilidad de aceptar lo que proviene propiamente de la ética articulada con una moral que refiere a las leyes, leyes no escritas, transmitidas, humanizantes, en tanto ritualizantes, no negociables, garantes de que ella no actúa en nombre de su sola voluntad que, de otra manera, bien podría semejarse a una forma de omnipotencia. Antígona encarna y vive esta paradoja de la moral y de la ética que sólo deviene paradójica si, de la una a la otra, en la persona, operan tales enredos que nunca sabe, en el fondo, si se juega la moral sobre un fondo de ética, o la ética sobre un fondo de moral.⁷ Esta tensión es la que la muestra a la vez como la que elige y la que no elige. No puede más que ser lo que es y lo que elige ser hasta el final, una "elección" que no llega a compartir con nadie. Entonces tiene que reconocer que "encarnarla" contiene su [contrario] "desencarnar", que su camino solitario hacia su muerte por reconocimiento pleno y entero de la muerte del hermano es la única modalidad posible de su vivir; todo esto la insta en un no-lugar, no-tiempo para el ordinario humano: "¡Ay de mí, desdichada, que no pertenezco a los mortales,/ Ni soy una más entre los difuntos;/ Que ni estoy con los vivos ni con los muertos!" (vv. 850-852).

Creonte, enfrente, cree que elige debidamente y se da cuenta de que, de haber decidido monstruosamente (pues no humanamente), esta decisión lo regresa en forma violenta de humanidad ultrajada, por la muerte de lo que hace su vida (Hemón, Eurídice).

Ahí donde Antígona muere llena de vida, Creonte deberá vivir lleno de muerte. Aquí, Antígona recuerda la ley (de los

⁷ Igual que el acompañamiento se lee aquí a través de relaciones paradójicas de tipo contenido/conteniente invirtiéndose entre ley moral y ética, es posible hacer jugar relaciones del mismo orden entre un límite a la vez frontera y horizonte (cfr. por ejemplo, Liiceanu, 1997).

dioses) como un recuerdo de sentido vital. Pero recordar la ley no es “hacer ley” para el otro. Al encarnarlo (por la muerte que sigue y que no considera sin importancia), Antígona, con el tiempo, “hace” ley. Desde este punto de vista, ella es también educadora de Creonte, a quien designa, de paso, lo que, en el orden de las generaciones y de la alianza, debería haber hecho respecto a Polinices. Pero de ahí a saber si “eso” funcionó, si Creonte y otros se educaron por su compromiso/recato ético, de eso ella no puede saber nada. Podría incluso fácilmente creer que no, en tanto todos a su alrededor o la agobian, o se callan: pero nadie se encuentra, entre los vivientes, para garantizar su decisión e indicarle que sería la “justa”. Hela ahí, entonces, identificada como una “loca”. Y si ella sabe bien que no está loca (es decir, si acepta, también a veces, dudar de esta locura) todo conduce a los otros, y primero a Creonte, a aclamarlo.

La locura

A través de la locura de Antífona,⁸ y la locura en Antígona, es a la ética “autorreferencial” a la que podemos volver, término por el cual la solitaria autoridad del acompañante puede verse “heterorreferencialmente” designada e identificada. Entonces, la locura nos pondría en la vía del *quid pro quo* comunicacional de la relación de acompañamiento, donde cada uno de los actores parece hablar de la misma cosa y, donde, no obstante, dice otra. Haciendo esto, pueden caminar por lo que *se dicen*, en el doble sentido del “se”.

Este *quid pro quo* que atraviesa Antígona, desde el término genérico de “locura” en la traducción,⁹ identifica conflictos y toma de posiciones diferentes, en ocasiones contradictorias, y se encuentra, en definitiva, designando, por turno, a cada uno de los protagonistas de la obra de teatro, mostrando así

⁸ Como se encuentra en la mayoría de las óperas de grandes vuelos de “locura”, en los cuales se expresa lo que hace la esencia de la obra (*cfr.* por ejemplo, la escena del comendador en *Don Juan*, la escena de la aparición del fantasma en *Macbeth*, el descubrimiento del asesinato de Mario por *Tosca*, el asesinato de los niños en *Medea...*).

⁹ La locura es: *así a noos* (que ha perdido el pensamiento), *aphrosuné* (que ha perdido el espíritu, la sabiduría, la razón), *moros* (insensato, tonto, estúpido, loco).

la imposible seguridad de verdad definitivamente establecida en cuanto a los hombres y a los asuntos humanos. Así, la locura está planteada como propiamente indecidible en ella misma (vv. 615-618):

La esperanza errante
trae dicha a numerosos hombres,
mientras que a otros trae la añagaza
de sus tornadizos deseos,

dice el coro. Es entonces imposible saber lo que proviene de la sabiduría o de la locura, de lo grave o de lo fútil.

Creonte parece sabio, preocupado por garantizar el orden del grupo social, del que asume la autoridad. Por otra parte, para él, esta autoridad está asentada en este mismo orden, claro, sin ambigüedad, bajo el único sello de la razón racional: "Nadie es tan necio que desee morir", le confirma (v. 220) el corifeo y, por otra parte (v. 1051), "tanto como el no razonar es el mayor perjuicio".

Frente a esto, Antígona e Ismena son designadas como las pobres víctimas de una locura en suma genealógica, de la cual no es posible considerarlas responsables: Antígona, primero, por el corifeo (vv. 379-383):

¡Ay desventurada hija
de tu desdichado padre Edipo!
¿Qué pasa? ¿No será que te llevan
porque has desobedecido las normas del rey
y te han sorprendido en un momento de locura?

Después, conjuntamente (vv. 561-562) por Creonte, quien reintroduce, no obstante, la responsabilidad de Antígona, necesaria para su castigo:

Afirmo que estas dos muchachas han perdido el juicio,
la una acaba de manifestarlo, la otra desde que nació.

Estos matices no han sido en general restituidos en las traducciones como para mostrar que es la misma cuestión, cuestión que volvemos aquí voluntariamente "ultrasignificante".

Ismena, ella misma, desde el principio, valida el proyecto de Antígona como un acto de locura éticamente justo (v. 99): “Sabe que tu conducta al irte es insensata, pero grata con razón para los seres queridos”.

La locura de Antígona se expresa, en fin, en que ella es capaz de amar a su hermano hasta allá, que lo ama, entonces, hasta la locura, haciendo de este compromiso de amor un acto absoluto (v. 915): “Una falta y un terrible atrevimiento, oh hermano”,¹⁰ donde estaría la singularidad irreversible del vínculo, la que mostraría la vía hacia el gesto justo, es decir, “loco”; pero la duda se insinúa por Antígona cuando, delante de Creonte, asume plenamente su acto (vv. 466-470):

Por el contrario, si hubiera consentido que,
el cadáver 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.

Entonces, dice Antígona, la locura sólo es una cuestión de mirada, una “etiqueta” que alguien se autoriza a colocar sobre otro. Haciendo esto, “hace” del otro un loco. Pero que tenga cuidado de no “hacer el loco” él mismo, si persiste en esta única visión del mundo. Así, la incertidumbre es colocada en la locura: locura en espejos gemelos, que pone a cada uno de espaldas al otro. Esta diferencia, no obstante, que Antígona puede reconocer al aparecer como “loca” a los ojos de los otros, le es imposible de percibir a Creonte. Porque Antígona tiene otros interlocutores íntimos: puede “oír” a otros hombres, también en sus silencios, porque no se nutre de forma narcisista de su mirada, porque no legitima su vida solamente por ellos. Haciendo eco a la dialéctica del amo y el esclavo, Creonte, el tirano, está alienado de su pueblo, porque no puede encontrar puntos de resonancia con su sacralidad. Es el recurso a la interioridad que se abriría,

¹⁰ Se trata de un pasaje muy comentado, en el que Antígona explica este lazo tan singular que la une a su hermano “irreemplazable”, dado que su padre y su madre habían desaparecido, ella no tendrá otro hermano, cuando un marido o un hijo perdidos son “reemplazables”.

entonces, sobre la superación de sí mismo, aun a costa de aparecer como locura.

Porque en *Antígona* el "loco" es el que habla con los dioses, el que es así más sabio, más instruido y más libre que los otros, pero con un conocimiento no compartible. Son los dioses quienes importan a Antígona, porque son ellos quienes "hacen" a los hombres, y ella los restituye, con el fin de que la humanidad de los hombres no sea puesta en peligro. Y cuando el corifeo la reconoce como a una diosa, entendemos que es una manera de distinguirla de esos hombres que creen poder rivalizar con los dioses, prescindiendo de ellos (vv. 834-835): "Pero es una diosa y del linaje de los dioses,/ Mientras que nosotros somos mortales y de linaje mortal".

Hablar con los dioses es también hablar con su propia trascendencia y encarnarla en la inmanencia del ser-hacer. Pero que Antígona no pueda ser más esta locura que la conecta a los dioses, que ella misma haya dejado de serlo, y que sean ellos quienes no hablan ya a los hombres, para la gran desdicha de éstos; entonces, Tiresias, el adivino, mensajero entre los hombres y los dioses, que no puede leer ningún signo, porque los dioses los han trastornado, da la alerta (vv. 1021-1022): "Y los pájaros no hacen resonar ya sus cantos favorables/ Por haber devorado grasa de sangre de un cadáver".

El respeto de la ley por Creonte pasa a ser en un verso un acto irrisorio, él también asimilable a una pobre locura obstinada y ciega, cuando Tiresias pregunta (v. 1030): "¿Qué prueba de fuerza es matar de nuevo al que está muerto?".

Así, todo se cambia en su contrario, locura y sensatez no pueden figurar más en estos lugares que Creonte cree definitivos, y es todavía por la boca de Tiresias que la inversión se opera, él también vidente-advino ciego (vv. 1050-1052):

Tiresias: ¿Que la mejor de las posesiones es la prudencia?

Creonte: Tanto como, en mi opinión, el no razonar es el mayor perjuicio.

Tiresias: Tú, no obstante, estás lleno de este mal.

Para que (vv. 1105-1106) Creonte renuncie, oyendo, más que la razón cariñosa de su hijo, la amenaza de los dioses — esta palabra muda que lo volvía sordo a Antígona—: “¡Ay de mí! ¡Con trabajo desisto de mi orden,/ Pero no se debe luchar en vano contra el destino!”.

Pero la batalla estaba perdida y Creonte permanece solo entre sus cadáveres.

Sí mismo y los otros: locura y ética

He aquí por qué no podemos hacer nada más que apoyarnos en este suelo perpetuamente movedizo y ampliamente opaco que somos para nosotros mismos, es lo que intentan decir la ética y la responsabilidad, a través de los cuales se funda nuestro propio “im-posible”: este suelo sólo se apoya en su propia falta. Antígona es lo que hace, y lo que hace la hace ser, y todo esto y nada más; sin preocuparse del valor y de la rectitud de aquellos de quienes responde a través de sus actos. Lo que hace no está sometido a ninguna otra condición que a ella misma: el otro finalmente ahí no tiene nada que ver. Ella supone que el otro ha sido, él también, lo que tenía que ser, ya sea Edipo, Polinices, Creonte o Ismena. Se empecina, la “locamente verdadera”.¹¹ Pero Creonte también se obstina, y podría, entonces, parecernos la misma locura. Entonces, ¿qué es lo que los diferenciaría?

Antígona no intenta comprender, dar sentido a los actos y a las elecciones del otro, a la relación, y actúa sin esperar beneficio alguno, ni siquiera un agradecimiento, de sus muertos. Ella no les pide nada: las preguntas que plantea están dirigidas hacia ella misma, contrariamente a las enunciadas por Creonte o Ismena. Ninguna información a propósito de los otros o viniendo de ellos tiene que ver con lo que piensa que está en juego. Es de ella a ella que delibera, por su razón corporalmente cargada y por sus sentimientos que la hacen pensar. Pero que los otros vengan a faltar absolutamente, que no pueda reconocerlos como poblando su mundo interior, y estando ligados a ella, entonces el aislamiento autista le

¹¹ Para retomar la expresión de Henri Bauchau (1997).

ganaría. Este doble movimiento es, claramente, el que no deja de encarnar: soy la que es la hija, la hermana, la futura esposa, la tebana de una tradición no escrita, princesa de un pueblo que oigo; tengo que desenmarañarme de todo esto, hacerme “con”, pero esto “me entreteje” y es solamente en este “entretejerme” que estoy.

Si Antígona es educadora, ella nos recuerda así que el único parapeto del educador, en relación con el otro que se educa, es él mismo: él mismo en el esfuerzo de su capacidad para escuchar al otro, de percibir sus signos, no para comprenderlo, ni aun para contestarle (la educación no releva de la comunicación en su sentido retórico ordinario), tampoco para ajustarse a él —pues supondría que se tenga la certeza de saber lo que le conviene—, sino para hacer un retorno sobre sí mismo y asegurarse en la propia búsqueda de su “ser” auténtico (un ser a la vez imaginario, simbólico, corporal, espiritual, relacional, cósmico). Una seguridad jamás adquirida, por el hecho mismo de nuestra autorreferencia: lo que nos sostiene también nos limita, y es desconfiando de nosotros mismos la única manera como podríamos confiarnos, como protegemos al otro de nuestro poder, ofreciéndoselo, al mismo tiempo, para permitirle acceder al suyo. La única posibilidad de referencia, de brújula en nuestro “posicionamiento”, reside en nosotros mismos, constituyéndonos en nuestra “im-posible” postura. Nuestro “se” nos funda y nos “posiciona” con él mismo y, en consecuencia, con el vacío que “se” genera, con la carencia en la que “se” constituye. Esa unidad “im-posible”, que *se* une escapándose y *se* escapa uniéndose, se reconoce, entonces, como un no-todo¹² solitario.¹³

Quid pro quo

Así, renunciar al fantasma de ajustamiento-regulación en la relación y, por tanto, no encerrarse en un silencio radical y condescendiente, es quizá aceptar que la relación sería

¹² Une las intenciones de la mayoría de las grandes tradiciones, de una unidad del hombre como *ein-sof* (tradición hebraica), como vacío-lleño (tradición oriental) o todavía como unidad trina (tradición cristiana).

¹³ *Cf.* J. Bollack (1999: 63): “Antígona se acompaña a ella misma, o a otra Antígona, en el camino del suplicio cuando se habla a ella misma”.

un *quid pro quo* exitoso. Para el acompañante, alguna cosa como “escuchar lo que no es dicho para no contestarlo”. De este modo, el otro puede prolongar palabras y silencios por su propia cuenta. Un *quid pro quo* exitoso como tal, es decir, que las cosas, las palabras están puestas para otros: lo que se intercambia no es lo que se intercambia, pero es necesario que esto se intercambie para que otra cosa lo haga. Lo que es revelado, desplegado, oculta y repliega. Evidentemente, nada de esto puede ser preprogramado, intencionalmente calculado, ni puesto en marcha de manera controlada, so pena de creer todavía en la posibilidad de saber lo que va a ser bueno ocultar/revelar según nuestros interlocutores y, en consecuencia, en su lugar. Hay poca oportunidad de elucidar en retrospectiva lo que ahí habría sido ocultado/revelado, excepto si todavía se creyera poder esclarecer completamente y de forma transparente sobre nosotros mismos, sobre el otro y sobre lo que estuvo en juego entre nosotros. Si esto se jugó y sigue jugando, es porque el *misterio* funciona. Es porque yo acepto de buena manera ser considerada como “loca”, como no-comprendida, que me vuelvo susceptible de acoger al otro, sin por eso buscar comprenderlo; que ya no esté más “loca”, en la perpetua indecisión de esta locura y no tenga más fuerza para esta dinámica relacional de la autoridad educativa. Pero que esté loca, para que quieran curarme. Así Antígona, desde hace 25 siglos, sigue enseñándonos por medio de su locura.

CONCLUSIÓN

Lo racional y lo irracional se enredan en Antígona, como en nosotros, cuando, a través de ella, queremos intentar regresar sobre nosotros mismos y sobre nuestros actos y pensamientos de educación. Se enredan a tal punto que el mito está en el discurso, el *mythos* en el *logos*, que está en el *mythos* que está en el *logos*... Y, sin embargo, en cada “en”, algo se transformó, aunque permaneciendo semejante; un conocimiento de otro orden ha nacido, del cual se presiente, al mismo tiempo, que rechazó su lote de no-conocible, y haciendo esto, lo aumentó y transformó.

En la utopía compartida de una posibilidad para el hombre “de construir su vida”, de ser un ser de proyecto, donde su libertad estaría en esa “posesión” que sabría tener de sí mismo, liberado de la esclavitud de un destino transmitido por dios, sus genes o su entorno, el mito de Antígona puede ser un transmisor que nos ayudaría a rencontrar nuestro fondo común, por qué no universal, del destino singular de lo que tenemos que ser. Si hay una universalidad del ser, no estaría en esta incapacidad que nos es común a todos, de conocernos absolutamente, sino en la particularidad de vivirlo diferentemente: lo que nos hace parecidos es el desconocimiento de nosotros mismos; lo que compartimos todos es lo que nos singulariza absolutamente. Este mito sería así un camino hacia este conocimiento de lo desconocido, reconocido como desconocido, porque no niega ni el conflicto ni la contradicción entre destino y libertad. Toca a nosotros saber leerlo como un relato de nuestra propia historia. Es la ocasión, para cada persona acompañada por Antígona, de reconciliarse quizá con su propia locura, la que abre a veces la puerta de misteriosos encuentros.

BIBLIOGRAFÍA

- BAREL, Yves (1989), *Le paradoxe et le système*, Grenoble, PUG.
- BAUCHAU, Henri (1997), *Antigone*, Actes Sud.
- (1990), *Oedipe sur la route*, París, Actes Sud.
- BENAVENTE, Mariano (1997), *Antígona*, Madrid, Clásicas.
- BILLETTER, François (2002), *Leçons sur Tchouang-Tseu*, Editions Allia.
- BOLLACK, Jean (1999), *La mort d'Antigone. La tragédie de Créon*, París, PUF.
- JULLIEN, François (1996), *Traité de l'efficacité*, París, Grasset.
- LACAN, Jacques (1986), *Le séminaire, L'éthique de la psychanalyse*, París, Seuil.
- LORAU, N. (1997), “La main d'Antigone”, en Sophocle, *Antigone*, París, Les Belles Lettres, pp.105-145.
- LERBET-Sereni, Frédérique (2001), “La posture du formateur dans les groupes d'analyse de pratiques: paradoxes

- de l'accompagnement d'un métier impossible", en *Les Cahiers de l'isp*, núm. 34, *L'analyse des pratique*, pp. 107-58.
- (1999), "Guidance, compagnonnage et/ou accompagnement dans un cas de formation en alternance par production de savoir: approche pragmatique de la relation au travers des dialogues de direction de mémoire professionnel de deuxième année d'IUFM", en *L'année de la recherche en sciences de l'éducation*, Paris, PUF.
- (1997a), *Les régulations de la relation pédagogique*, Paris, L'Harmattan.
- (1997b), *De la relation paradoxale au paradoxe de la relation: le travail de versus. Contribution à une éthique de l'accompagnement*, Note de synthèse pour l'Habilitation à Diriger des Recherches, Université de Tours.
- (1994), *La relation duale*, Paris, L'Harmattan.
- (1992), "Relation duale et tiers-inclus. Contribution à l'approche pragmatique de l'autonomie des systèmes relationnels et perspectives éducatives", tesis de doctorado, Université de Tours.
- LE ROUX A., F. Lerbet-Sereni y M. Bailleul (coords.) (2001), *Entre régulation et régularisation. Le mémoire professionnel et son accompagnement*, Paris, L'Harmattan.
- LEVINAS, Emmanuel (1982), *Ethique et infini*, Paris, Fayard.
- LICEANU, Gabriel (1997), *De la limite. Petit traité à l'usage des orgueilleux*, Paris, Editions Michalon.
- MONTAIGNE, Michel de (s/f), *Les Essais*, Paris, La Pleiade, Gallimard.
- OUAKNIN, Marc-Alain (1998), *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, Paris, Point Seuil.
- RÉCANATI, François (1979), *La transparence et l'énonciatio*, Paris, Seuil.
- RICOEUR, P. (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
- SÓFOCLES (1998), *Tragedias. Áyax, Las Traquinias, Antígona, Edipo Rey, Electra, Filoctetes, Edipo en Colono*, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 40) [trad. Assela Alamillo].
- SOPHOCLE (1999), *Antigone*, Paris, Editions de Minuit [trad. de Jean y Mayotte Bollack].

- STEINER, Georges (1986), *Les Antigones*, Paris, Gallimard.
VARELA, Francisco *et al.* (1993), *L'inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine*, Paris, Seuil.