

## *El pathos trágico. De Sófocles a García Márquez*

Drs. Carlos Rojas Malpica<sup>1</sup>, Miguel Ángel De Lima Salas<sup>2</sup>

### RESUMEN

Se define al *pathos* dentro del marco de la tragedia griega. Se presenta la aproximación de Nietzsche al fenómeno del *pathos* trágico. Se discute la relación entre la tragedia griega y el *Corpus Hippocraticum*. Se hace referencia a la obra “Del sentimiento trágico de la vida” de Unamuno. Se plantea la relación entre la obra de Sófocles y la de Gabriel García Márquez. Se define al *pathos* trágico como un existencialista, dentro de la perspectiva heideggeriana, para concluir que el *pathos* trágico es un elemento propio de la Salud Mental, en oposición a la visión simplista de cierta psicología de la “mente positiva” y el “cero estrés”. Se plantea que el *pathos* trágico se vincula con los registros

DOI: <https://doi.org/10.59542/CRANM.2023. XXIX.10>

ORCID: 0000-0001-5259-3272<sup>1</sup>

ORCID: 0009-0003-7559-3816<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Profesor Emérito de la Universidad de Carabobo. Miembro Correspondiente de la Academia Nacional de Medicina.

<sup>2</sup>Profesor de Psiquiatría y de Historia de la Medicina. Universidad Central de Venezuela. Individuo de Número de la Sociedad Venezolana de Historia de la Medicina.

neurobiológicos de la belleza, la contemplación estética y el placer, y que es un elemento fundamental de la riqueza espiritual del ser humano.

**Palabras clave:** Pathos, tragedia griega, Nietzsche, Corpus Hippocraticum, Sófocles, García Márquez, existencialista, Heidegger, Salud Mental

## SUMMARY

Pathos is defined within the framework of Greek tragedy. Nietzsche's approach to the phenomenon of tragic pathos is presented. The relationship between Greek tragedy and the Corpus Hippocraticum is discussed. Reference is made to Unamuno's work "Del sentimiento trágico de la vida" (On the tragic feeling of life). The relationship between Sophocles' work and Gabriel García Márquez's is discussed. Tragic pathos is defined as an existential, within the Heideggerian perspective, to conclude that tragic pathos is an element proper of Mental Health, in opposition to the simplistic vision of certain psychology of the "positive mind" and "zero stress". It is proposed that tragic pathos is linked to the neurobiological registers of beauty, aesthetic contemplation and pleasure, and that it is a fundamental element of the spiritual richness of the human being.

**Keywords:** Pathos, Greek tragedy, Nietzsche, Corpus Hippocraticum, Sófocles, García Márquez, existential, Heidegger, Mental Health.

## INTRODUCCIÓN

El género poético y teatral de la tragedia griega involucra, por fuerza, un estado sentimental o una pasión conocidos, justamente, como el "*pathos* (*πάθος*) trágico". La tragedia fue un arte ático por excelencia, surgido en el Siglo VI a.C., que alcanzó su máximo esplendor el Siglo V a.C., en la genéricamente denominada Atenas de Pericles, para luego

decaer en el Siglo IV a.C. Los relatos conciernen a los dioses y a los héroes a los que se rendía culto en las polis de la Antigua Grecia. Se trata entonces, de un arte ciudadano, que se representa en los teatros ante el gran público, con partes cantadas y otras recitadas. Los temas llevan a la escena antiguos mitos, fuertes y agonales tensiones dramáticas, así como infaustos finales de los personajes más importantes (1).

La tragedia griega se atreve a explorar los más desgarradores conflictos de la condición humana, que conservan plena vigencia en el hombre contemporáneo. Transmite profundos y graves cuestionamientos sobre el sentido de la vida, lo horrible y lo bello, lo sencillo y lo grandioso, lo novedoso y lo antiguo, lo femenino y lo masculino, sobre el poder y sus condicionamientos, así como sobre la vida y la muerte. Algunos consideran que sus más remotos orígenes se encuentran en el culto a Dionisio, dios del vino, de la danza, del placer y el desenfreno (2).

Friedrich Nietzsche (3) (1844-1900) encontró en la tragedia griega una revelación de las más profundas tensiones de la condición humana, representadas en los mitos de Dionisos, liberadores del deseo y el frenesí, y de Apolo, controlador de los desbordamientos y las pasiones, búsqueda de lo sublime y lo racional. Según Nietzsche, se podría concebir el alma trágica de los antiguos griegos como una aceptación cruda del mundo tal y como se presenta en su expresión más inmediata, con su aspereza, sus ardores, sin equívocas promesas ni esperanzas de alguna reconciliación en un más allá dulce y sublime. El alma trágica accede a plenitud a los placeres, pero también a las desdichas y miserias propias de la vida, con estoica acritud, sin llantos ni lamentos. Esta alma trágica, salida de la tragedia, está muy viva en los primeros poetas trágicos griegos, como Esquilo y Sófocles, pero luego se debilita con Eurípides. Esta detenida cita del filósofo alemán da cuenta de la profunda reverberación del *pathos* trágico en la organización de su pensamiento:

¿Es necesariamente el pesimismo el signo de la decadencia, de la desilusión, del cansancio y del debilitamiento de los instintos, como fue para los indios, o como, según todas las apariencias, es en todos nosotros, los hombres modernos y europeos? ¿Hay

un pesimismo de los fuertes?, ¿Una inclinación intelectual a la dureza, al horror, al mal, a la incertidumbre de la existencia, producida por la exuberancia de la salud, por un exceso de vida? ¿Hay quizá un sufrimiento en esta misma plenitud? ¿No hay una valentía temeraria en aquella mirada que busca lo terrible como el enemigo, el digno enemigo contra el cual quiere ensayar sus fuerzas, del cualquier saber que es el terror? ¿Qué significa, precisamente en la época más feliz, más fuerte y valiente de los griegos, el mito trágico? ¿Qué, ese prodigio fenómeno de lo dionisiaco? ¿Qué, la tragedia nacida de él? Y a su vez, ¿qué quiere decir aquello que mató la tragedia?: ¿El socratismo de la moral, la dialéctica, la suficiencia y la seguridad del hombre teórico? ¿Acaso este socratismo no pudo muy bien ser el signo de la decadencia, del cansancio, del agotamiento, del anarquismo disolvente de los instintos? (3)

La magia dionisiaca celebra el encuentro del hombre con su naturaleza, sus tormentos y sus pasiones, reprimidas por el orden y la belleza apolínea. El mito cuenta que el dios Dionisio, hijo de Zeus y Semele, promueve una orgía en Tebas, que irrita al Rey Penteo, quien lo encierra y somete, pero el dios se libera del encierro y convoca a la madre del monarca a una orgía con las bacantes que, tomadas por una furiosa ira, despedazan vivo a Penteo y le entregan la cabeza a su madre, quien la muestra como trofeo. Una vez pasado el frenesí, Semele queda horrorizada de haber sido partícipe del asesinato de su propio hijo. Este horroroso goce filicida es presentado por Nietzsche como una liberación de todas las ataduras convencionales que impiden conocer la profundidad del alma humana (4). El pensamiento de Nietzsche ha generado profundos debates que llegan hasta el presente. No todos coinciden con sus apreciaciones, pero nadie le niega haber revelado la tensión entre lo apolíneo y lo dionisiaco en el corazón de la tragedia griega, lo cual evidencia un mundo de crudas asperezas que había pasado desapercibido para muchos helenistas, más atentos a lo sublime y lo perfecto.

## La tragedia griega y el Corpus Hippocraticum

Hay trabajos de jóvenes investigadores y prestigiosos helenistas, que proponen leer el *pathos* propio de la tragedia griega desde los códigos de la medicina hipocrática. Por ejemplo, Carlos García Gual, distinguido helenista español, encuentra un fuerte registro melancólico entre los poetas, aunque declara que no es necesario mencionar a ninguno, pues todos estarían poseídos por los derrames de bilis negra, propios de la melancolía (5).

Cecilia Perczyk (6) ha estudiado el problema de la enfermedad del héroe en el “Orestes” de Eurípides, estableciendo relaciones entre esta tragedia y la medicina hipocrática. Según su estudio, los síntomas presentes en el héroe son similares a los que son descritos en “Sobre la enfermedad sagrada” y “Sobre las enfermedades de las vírgenes”. Además de encontrar una coincidencia léxica, la autora señala que los textos comparten ideas sobre el origen de la enfermedad y el tratamiento, lo cual le permite proponer una nueva lectura del final de la tragedia. Al comparar la ἀγρία νόσος (enfermedad salvaje) de Orestes con las afecciones descritas en los tratados hipocráticos “Sobre la enfermedad sagrada” y “Sobre las enfermedades de las vírgenes”, encuentra similitudes y coincidencias conceptuales sobre el papel del sufrimiento, la enfermedad y la naturaleza de la curación en la vida del hombre. Refiere que el texto “Sobre la enfermedad sagrada” trata acerca de una afección específica, la ἰερόη νόσος (“santidad espiritual”), que en la Antigüedad se constituyó como modelo para las perturbaciones mentales (6-8).

En la teoría platónica del conocimiento, se atribuye al *pathos*, en tanto que pasión, sufrimiento o tensión amorosa, una condición para la emergencia del *logos* y de la *episteme*, lo cual nos lleva a reconocer que a la par de cierta concepción noética de la teoría platónica del conocimiento, en la que se considera necesaria la supresión de todos los elementos irracionales que nublan el juicio, existe otra perspectiva, capaz por sí misma de convertirse en una experiencia cognitiva que devuelve al conocimiento su carácter humano. “En el Fedro, Platón descubre que no es que el *pathos* se vuelva equivalente al conocimiento,

antes bien, pasa a formar parte de él, deja de ser mera antesala que queda atrás y adquiere él mismo un carácter cognitivo. Es como si el proceso no pudiera apartarse de la meta, pues este habilita al alma para la intuición de lo más alto; ese proceso es el amor por el otro, sin el cual el alma no puede abrirse al conocimiento, no puede sensibilizarse hacia la verdad. La mente humana es más compleja de lo que había imaginado, pero también más fecunda” (9). Resulta revelador pensar en el sufrimiento como fuente, incluso como requisito de la comprensión y del conocimiento.

Nietzsche fue pionero en redescubrir para el mundo occidental las intensas pasiones de la tragedia griega, especialmente la confrontación entre lo apolíneo y lo dionisiaco (10). También es de alta importancia la obra de Don Miguel de Unamuno y Jugo (1864-1936), catedrático de griego y Rector Magnífico de la Universidad de Salamanca, autor de un libro fundamental titulado “Del sentimiento trágico de la vida”, caracterizado por una profundidad filosófica conmovedora. Allí afirma que:

Hay algo, que a falta de otro nombre, llamaremos el sentimiento trágico de la vida, que lleva tras de sí toda una concepción de la vida misma y del Universo, toda una filosofía más o menos formulada, más o menos consciente. Y ese sentimiento pueden tenerlo, y lo tienen, no solo hombres individuales, sino pueblos enteros. Y ese sentimiento, más que brotar de ideas, las determina, aun cuando luego, claro está, estas ideas reaccionan sobre él, corroborándolo. Unas veces puede provenir de una enfermedad adventicia, de una dispepsia, verbigracia; pero otras veces es constitucional. Y no sirve hablar de hombres sanos o insanos. Aparte de no haber una noción normativa de la salud, nadie ha probado que el hombre tenga que ser naturalmente alegre. Es más, el hombre, por ser hombre, por tener conciencia, es ya, respecto al burro o un cangrejo, un animal enfermo. La conciencia es una enfermedad (11).

Un testimonio más próximo de la fertilidad del pensamiento trágico en la literatura, es el caso del poeta nicaragüense Rubén Darío (Félix Rubén García Sarmiento, 1867-1916), uno de los fundadores del modernismo hispanoamericano y gloria de las letras en lengua española, especialmente cuando coincide con Unamuno, al considerar la consciencia como una enfermedad. En su poema “Lo fatal” dice:

“Dichoso el árbol que es apenas sensitivo,  
y más la piedra dura, porque ésa ya no siente,  
pues no hay dolor más grande que el dolor de ser vivo,  
ni mayor pesadumbre que la vida consciente” (12).

Resulta inesperada, o al menos poco trabajada por la crítica literaria, la relación que se puede establecer entre Gabriel García Márquez, célebre escritor colombiano, y Sófocles, autor trágico de la antigua Hélade.

### **Sófocles y García Márquez**

En *Edipo Rey* y en *Antígona*, de Sófocles (497-406AC), se presenta el grave problema del incesto en el mundo griego. *Antígona*, hija de *Edipo* y *Yocasta*, es el grave producto de una relación del hijo con su madre. El anciano ciego *Tiresias* le anuncia su profecía a *Creonte*, Rey de *Tebas*, quien ha negado a *Polinices*, hermano de *Antígona*, el derecho a un entierro digno. Es una grave tensión entre las leyes divinas y las leyes humanas. La tragedia se cierne sobre *Tebas* y la familia de *Creonte*. La obra es acompañada por un coro, que intercala sus cantos a través de la obra. Progresivamente mueren *Antígona*, su novio *Hemon*, hijo de *Creonte*, y también *Eurídice*, su esposa. Terrible e inevitable fatalidad de los hijos del incesto presagiada por el ciego clarividente *Tiresias* (13). En próximos y contemporáneos lares latinoamericanos, *Gabriel García Márquez*, en sus “*Cien Años de Soledad*” anuncia el terror de la familia *Buendía* al nacimiento de un descendiente con cola de cerdo. El matrimonio consanguíneo entre *José Arcadio Buendía*

y su prima Úrsula Iguarán comienza con el grave terror al incesto. Cinco generaciones más tarde, se cumple la fatídica profecía familiar, cuando Aureliano Babilonia y su prima Amaranta Úrsula se casan a escondidas y tienen un descendiente con cola de cerdo al que se llevan las hormigas en lenta y ceremoniosa procesión, como representantes de aquel viejo coro de Sófocles. La tragedia alcanza al pueblo arquetipal de Macondo, que desaparece a los cien años de su fundación, después del incestuoso matrimonio (14).

En la genealogía de Los Buendía y en la de Antígona, se podrá ver cómo el problema del incesto recorre ambas narrativas. A pesar de 25 siglos de distancia, el incesto y la tragedia siguen siendo temas de vital importancia literaria. Ello ocurre porque se trata de profundos radicales ontológicos de la condición humana.

En tiempos de profunda calamidad social los pueblos consultan a los magos populares o mediáticos, adivinos que, como Tiresias, anuncian grandes calamidades. Apenas tres años atrás, una tenebrosa pandemia se hizo con la vida de miles de personas en el mundo entero. El macabro carretón de la muerte regresó de 1918 para pasearse en las noches por las calles de los pueblos y ciudades con su pesada carga de cadáveres. La gente se saludaba desde lejos, con los rostros enmascarados y sombríos. También oyeron decir que se había iniciado el desplazamiento de los campos electromagnéticos de la tierra y se persignaban con terror. El coronavirus con su carga trágica transformó a mucha gente en hipocondríacos temerosos de perder la vida, impidiendo vivir sanamente a millones de personas, y en el imaginario colectivo todavía se sienten sus efectos.

### **El *pathos* trágico: un existencial**

Cabe hacer una breve reflexión sobre el *Dasein* (“ser ahí”, “ser-en-el-mundo”, existencia) del *pathos* trágico desde el pensamiento de algunos seguidores de Heidegger (1889-1976), el filósofo alemán de “Ser y tiempo” (15). Dada la persistencia del *pathos* trágico en diversos autores y momentos de la historia, cabe su designación como fenómeno

óntico y no ontológico, pues parece resultar de una emanación de la subjetividad o de un sentimiento, como decía Unamuno, y no de una elaboración filosófica, que siempre resulta posterior y confirmatoria del sentimiento que la sostiene. Es difícil transmitir algunos conceptos fundamentales de la filosofía de Heidegger. En Abrahán se lee que “Heidegger también destaca que para hacer referencia a los modos de ser del *Dasein* utilizará los vocablos *existenzial* (existenciario) o *Existenzialien* (existenciaros). Estos, al igual que las categorías (*Kategorien*) —caracteres del ser de los entes que no tienen la forma de ser del *Dasein*— se encuentran ubicados en un plano ontológico, por contraposición al existencial (*existentiell*) que es la forma de ser óntica del existenciario” (16). Mientras que Torres se refiere a los existenciaros como aquello que “pertenece al grupo de vivencias o experiencias fundamentales que llegan al fondo de la existencia, movilizandolos los resortes de la vida y suscitando las cuestiones del sentido. En última instancia, el problema de la esperanza coincide con el problema de la existencia: es uno de sus aspectos radicales” (17). Partiendo de estas lecturas es posible proponer el *pathos* trágico como un fenómeno *existenzial* o *Existenzialien* (existenciario), constitutivo del *Dasein*, de la misma manera que lo son la angustia, el miedo y la esperanza. Todo ello, en función de la profundidad y radicalidad de la vivencia trágica, que al mismo tiempo es un componente indispensable de la subjetividad.

## CONCLUSIÓN

Una literatura psicológica, insípida y superficial, enlatada en otras culturas, parece proponer la felicidad y el éxito como paradigmas deseables de la existencia. “Mente positiva” y “cero complicaciones” parecerían ser componentes indispensables de la Salud Mental en esa versión simplista de la psicología. De manera decidida y valiente, hay que oponerse a esta trivialización de la vida. La psiquiatría fundada en la analítica existencial tiene una propuesta muy distinta. Decía

Víctor Frankl que “el sufrimiento es una tensión fecunda” (18). Sin el *pathos* trágico nos habríamos perdido de lo mejor de la literatura y el arte universal, incluyendo a Shakespeare y la mejor lograda música académica. Tampoco en el trópico habría boleros. El *pathos* trágico es un componente primordial de la subjetividad, inscrito en el *Dasein* como un existenciario. No es posible erradicar el *pathos* trágico de la vida interior sin producir un profundo vaciamiento existencial. Es muy probable que su primera presentación en la vida sea con el llanto desesperado del recién nacido. Es una observación fenomenológica que exige un estudio más profundo. Pero como todos los sentimientos y emociones del ser humano (rabia, miedo, amor, cólera, envidia, celos, tristeza, angustia, vergüenza, indignación, odio, congoja, asco, preocupación, alegría, entusiasmo, etcétera), el *pathos* trágico es sano mientras no se convierta en una pasión hegemónica que suprima el resto del repertorio sentimental y gobierne la vida desde un lugar anacrónico de la biología cerebral, inscrito en el circuito cerebral del miedo, como en muchos casos de Trastornos Depresivos, Ansiosos o en el exagerado temor hipocondríaco. En ese caso, ya se estaría en presencia de una pérdida de complejidad, de una simplificación o mineralización de la vida sentimental y cognitiva, con una significativa reducción de la subjetividad, así como de la supresión del sano componente caótico e imprevisible del comportamiento saludable. El *pathos* trágico descubierto por los autores griegos, y vivo en muchos autores contemporáneos, hace parte de la existencia y es un componente propio de la Salud Mental. Hay que señalar que los registros neurobiológicos del *pathos* trágico empalman con los de la belleza, la contemplación estética y el placer, como bien lo ha demostrado Zemir Seki en sus mejores estudios (19,20). Así como Sigmund Freud se preguntó por todo aquello que está “más allá del principio del placer”, también Michael Trimble, prestigioso neurocientífico de la Universidad de Londres, se ha interrogado, partiendo del estudio de la tragedia griega de Nietzsche, por qué a los humanos nos gusta llorar (21).

## **REFERENCIAS**

1. Vélez Upegui, M. Sobre la tragedia griega. Araucaria. Rev Iberoam Filos, Polít Human. 2015;17(33): 31-58.
2. Ayala R S. Aproximación a la tragedia griega. Byzantion Nea Hellás. 2002;21:49-64.
3. Nietzsche F. El nacimiento de la tragedia. Esta Edición: Proyecto Espartaco. Consulta en línea 3/1/2022. Disponible en: <http://www.proyectoespartaco.com>.
4. Korstanje M E. Contribuciones y limitaciones del existencialismo nietzscheano al estudio del horror. Friedrich Nietzsche: “El Origen de la Tragedia.” Buenos Aires: Terramar Ediciones; 2008.
5. García Gual C. Del melancólico como atrabiliario, según las antiguas ideas griegas sobre la enfermedad de la melancolía. Faventia. 1984;6(1):41-50.
6. Perczyk CJ. La enfermedad del héroe en Orestes de Eurípides a la luz de la relación entre tragedia y medicina hipocrática. An Filol Clásica. 2018;30(4-20): 111-127.
7. García-Castro JF. Terapéuticas de la enfermedad en la tragedia griega, a propósito de una paremia en Áyax de Sófocles. En: Osorio-Herrera BL, García-Castro JF, Hincapié Grisales Ó, editores. El ideal clásico de la formación humana. Universidad Pontificia Bolivariana; 2021.p.56-80.
8. Napoli JT, director. Amor, enfermedad y locura en el teatro griego clásico su relación con la medicina hipocrática y la filosofía tardo antigua. (Proyecto de investigación). UNLP. FaHCE. Centro de Estudios Helénicos, 2016.
9. Bacarlett Pérez ML, Pérez Bernal AM. El papel del Pathos en la teoría platónica del conocimiento. Eidos: Rev Filos Universidad Del Norte. 2013;18:46-77.
10. Nietzsche F. El origen de la tragedia. Barcelona: Espasa Libros; 2013.
11. Unamuno M. Del sentimiento trágico de la vida. México, DF: Editorial Azteca, S.A.; 1961.

12. Rubén Darío. Antología poética. Prólogo y selección por Guillermo de Torre. Buenos Aires: Losada; 1966.p.181-182.
13. Sófocles E. Edipo (Sófocles). Medea (Eurípides). Madrid: Editorial Mediterráneo; 1966.
14. García Márquez G. Cien Años De Soledad. [Madrid]: [México, D.F.]: Alfaguara. Real Academia Española; Asociación de Academias de la Lengua Española; 2007.
15. Heidegger M. Ser y tiempo. [edición digital en línea]. [Consultado el 9 de diciembre de 2018]. Disponible en: <http://www.philosophia.cl>. Disponible en: [http://www.reflexionesmarginales.com/biblioteca/Heidegger-Ser\\_y\\_Tiempo.pdf](http://www.reflexionesmarginales.com/biblioteca/Heidegger-Ser_y_Tiempo.pdf).
16. Abrahán M. Existenz y Jemeinigkeit en Sein und Zeit de Martin Heidegger. *Tópicos*, 2022;43:1-5.
17. Torres Q A. Elpidología: la esperanza como existenciario humano. *THEOLOGICA XAVERIANA*; 2005;(154):165-184.
18. Frankl V. Psicoanálisis y existencialismo. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica; 1957.
19. Kawabata, Hideaki; Zeki, Semir. Neural Correlates of Beauty. *J Neurophysiol*. 2004;91:1699-1705. Consulta en línea 12/5/2020. Disponible en: [journals.physiology.org/journal/jn](https://journals.physiology.org/journal/jn) (186.014.172.185).
20. Zeki S, Chén OY, Romaya JP. The Biological Basis of Mathematical Beauty. *Frontiers in Human Neuroscience*. 2018;12:467. doi: 10.3389/fnhum.2018.00467
21. Trimble M. Why humans like to cry? Tragedy, Evolution, and the Brain. Oxford: Oxford University Press; 2012.

**Observación:** Artículo sin conflicto de interés. Financiado por los autores.