

Ensayo: Elogio de la libertad rebelde

Seudónimo: Sapere

La rebeldía	2
1. 1. El hombre rebelde	4
1.2. Con Aron y Camus, contra Sartre	6
1.3. Homo rebellis	10
Eva	12
Prometeo	21
Antígona	27
Aquiles	34
Sócrates	43
Conclusión	49
Bibliografía	51

La rebeldía

La rebeldía, entendida como un acto de desafío consciente frente a las limitaciones impuestas por la autoridad, el destino o la injusticia, constituye uno de los pilares fundamentales de la experiencia humana. A lo largo de la historia, desde los mitos fundacionales hasta las reflexiones filosóficas modernas, la rebeldía ha sido un vehículo para afirmar la libertad, la autonomía y la dignidad del ser humano. En este ensayo me propongo explorar esta dimensión esencial a través de figuras arquetípicas de la antigüedad clásica occidental y pensadores claves contemporáneos que han encarnado o reflexionado sobre el acto rebelde en el horizonte de nuestro pasado más lejano –de Eva a Prometeo pasando por Antígona, Aquiles y Sócrates– y también de nuestro inmediato pasado, o un presente continuo evanescente, con Camus, Aron y Sartre. Todo sea para que nuestro futuro sea, a pesar de las amenazas que se ciernen como espadas de Damocles sobre nuestras cabezas, lo más rebelde a fuer de liberal posible.

Antes de nada crearé un marco general basándome en tres autores contemporáneos que hicieron de la rebeldía la marca no solo de su pensamiento, sino también de su acción política y su activismo intelectual. Por un lado, Raymond Aron y Albert Camus, y en contraste las posturas de Jean-Paul Sartre. Cada uno, desde su perspectiva, ofrece claves para entender la rebeldía como motor de la libertad.

En el ámbito mitológico, la rebeldía ha sido una fuerza fundamental de la humanidad, manifestada en actos que desafían normas y poderes establecidos. Desde el gesto de Eva al tomar el fruto prohibido, que simboliza la búsqueda del conocimiento a pesar de las consecuencias, hasta el robo del fuego por parte de Prometeo, un acto de desafío divino para beneficiar a la humanidad, la rebeldía se

presenta como un acto de valentía y sacrificio. Asimismo, la cólera de Aquiles, motivada por su sentido de justicia, la desobediencia civil de Antígona, que prioriza la ética personal sobre la ley, y la resistencia moral de Sócrates, que defiende la verdad hasta la muerte, ilustran cómo la libertad se ejerce a través de la transgresión consciente y la coherencia ética.

En una dimensión filosófica y contemporánea, esta tradición de rebeldía se refleja en pensadores como Raymond Aron, cuya lucidez liberal se opuso a los totalitarismos fascista y comunista, o Albert Camus, quien en sus meditaciones sobre la rebeldía cabalga el absurdo existencial. Cada uno de estos momentos, mitológicos y modernos, muestra cómo la libertad no es solo un derecho, sino un acto de desafío que requiere sacrificio y responsabilidad moral.

En un mundo donde la libertad es tanto un ideal fundamental en algunos contextos como una amenaza temida en otros, este ensayo celebra la rebeldía como el núcleo de nuestra humanidad. Invita al lector a reflexionar sobre su propio papel en esta tradición de desafío, preguntándose cómo sus decisiones pueden contribuir a la defensa de la libertad y la responsabilidad que esta conlleva.

Cuando Lenin le preguntó a Fernando de los Ríos para qué la libertad, el socialista español podría, debería, haber respondido: para ser rebelde. Pero la pregunta del comunista ruso era retórica porque este sabía de antemano la respuesta y de ahí su prohibición de la libertad¹.

¹ En una entrevista que realiza Daniel Arjona en El Mundo (10 de junio de 2025), el historiador Robert Service advierte "La Revolución rusa inventó el Estado de partido único, el Estado de ideología única, el Estado del terror. Y ese modelo fue replicado en los países comunistas durante las décadas siguientes. También fue imitado desde la derecha por los despotismos totalitarios de los fascistas y los nazis en Europa, en América del Sur y en otros lugares. Lenin era un hombre impulsado por la ideología. Era un fanático. Era un creyente. Me recuerda a esos líderes católicos o protestantes fanáticos del siglo XVI que estaban dispuestos a matar para imponer en la Tierra el tipo de sociedad que creían dictada por Dios. En el caso de Lenin, claro, «Dios» no era una divinidad, sino Marx". La gran estafa intelectual, y la más peligrosa, como señala Service, es

1. 1. El hombre rebelde

El hombre rebelde (1951) de Albert Camus es un ensayo filosófico que explora la naturaleza de la rebeldía humana, su relación con la libertad y los límites éticos que deben guiarla. Camus analiza cómo el acto de rebelarse surge de la conciencia del absurdo (la falta de sentido inherente al mundo) y se convierte en una afirmación de la dignidad humana frente a la opresión, la injusticia o el nihilismo. Camus define la rebeldía como un acto de negación y afirmación simultáneas: el rebelde dice "no" a una condición intolerable (injusticia, opresión, absurdo) y "sí" a un valor humano universal, como la dignidad o la solidaridad. A diferencia de la resignación, que acepta el absurdo, o del nihilismo, que lo niega todo, la rebeldía busca un sentido en la acción colectiva. Como veremos en el caso de la rebeldía de Eva al tomar del árbol del conocimiento del bien y del mal, puede verse como un "no" a la obediencia ciega y un "sí" al conocimiento. Por otro lado, en nuestro análisis plantearemos que Prometeo encarna el arquetipo del rebelde camusiano, desafiando a Zeus para afirmar el valor de la humanidad, sacrificándose por un bien común. También en el caso de Aquiles, y su resistencia a aceptar la autoridad autoritaria de Agamenón, veremos encarnar la rebeldía medida de Camus, que dice 'no' a la injusticia y 'sí' a la dignidad.

Camus examina cómo la rebeldía trasciende lo individual para convertirse en un acto colectivo en el sentido del célebre lema de los mosqueteros de Alejandro Dumas, uno para todos, todos para uno. El rebelde no solo lucha por sí mismo, sino por todos, reconociendo un valor compartido en la humanidad. Es fundamental, por otra parte, que la rebeldía se mantenga fiel a sus orígenes para no degenerar en tiranía. Ocurre con demasiada frecuencia que el rebelde de ayer se convierte en el

haber trazado una frontera entre Lenin y Stalin, cuando lo que hubo entre ambos no fue sino la evolución lógica del pensamiento totalitario.

tirano de mañana. La conciencia del absurdo en Camus impulsa la rebeldía, pero esta no busca soluciones absolutas (como el fundamentalismo o el totalitarismo). Esta es la señal de la rebeldía liberal frente a la revolución autoritaria. Camus aboga por una rebeldía prudente aunque con coraje, que acepte los límites humanos al tiempo que desafía a los poderes fácticos ilegítimos. Este es el espíritu del “sapere aude”, atrévete a saber, de Kant en su opúsculo *¿Qué es la Ilustración?* En dicho sentido, la negativa de Sócrates a huir tras su sentencia a muerte refleja esta rebeldía camusiana: rechaza la absurda injusticia del tribunal, pero acepta las leyes como un marco ético, alineándose con la idea de una rebelión que respeta valores superiores.

Camus también analiza cómo la rebeldía ha evolucionado en la historia, desde el rechazo metafísico (como en el Romanticismo o Nietzsche) hasta las revoluciones políticas modernas. Critica las ideologías totalitarias (como el estalinismo o el nazismo), que traicionan la rebeldía al justificar la violencia y la opresión en nombre de un futuro utópico. La revolución busca imponer un orden absoluto, sacrificando la libertad presente por un ideal futuro. La rebeldía, en cambio, es un proceso continuo que defiende la libertad y la justicia aquí y ahora. Camus examina figuras como Sade, Nietzsche, Marx y los surrealistas, mostrando cómo sus ideas, al absolutizarse, derivan en nihilismo o totalitarismo. Estos autores son un ejemplo de rebeldías sin causa, o de rebeldías tóxicas, en contraposición a las rebeldías con causa que mostraremos en el caso de Eva, Prometeo, Antígona, Aquiles y Sócrates.

Para Camus, la rebeldía debe respetar la vida y la dignidad humana para no convertirse en opresión. Propone una ética de la moderación, inspirada en el pensamiento mediterráneo, que valora la belleza, la solidaridad y la lucha contra la injusticia sin caer en el fanatismo. El rebelde reconoce que su libertad está ligada a

la de los demás, lo que lo lleva a rechazar la violencia gratuita o la búsqueda de fines supuestamente ideales que justifican medios inmorales. Del mismo modo, el sacrificio de Prometeo por la humanidad refleja esta solidaridad, aunque Camus también advertía sobre el riesgo de que su acto rebelde inspire ideologías que absoluticen el progreso convirtiéndolo en un dogma y un cadalso. Tenía demasiado cerca el ejemplo de Sartre que precisamente optó por apoyar los dogmas comunistas y el cadalso en forma de gulag.

Camus concluye que la rebeldía es una forma de vivir en el absurdo sin sucumbir a él. El hombre rebelde no busca la salvación absoluta, sino la creación de sentido a través de la acción, el arte y la resistencia ética. La rebeldía es un compromiso con la libertad y la justicia, siempre consciente de sus límites. Sócrates, al aceptar la muerte por defender sus principios, encarna esta rebeldía ética, afirmando la dignidad de la verdad frente a la injusticia, sin recurrir a la violencia o la traición.

1.2. Con Aron y Camus, contra Sartre

Se atribuye al periodista Jean Daniel que «Es mejor estar equivocado con Sartre que tener razón con Raymond Aron», lo que podría ser el epitafio de una de las peores generaciones de la historia, la de intelectuales europeos que prefirieron las dictaduras antiliberales en cualquiera de sus formas, en lugar de la democracia liberal.

La relación entre Albert Camus, Raymond Aron y Jean-Paul Sartre es un tema central en la filosofía del siglo XX, especialmente en el contexto del existencialismo, el liberalismo, la rebeldía y las posturas políticas frente al totalitarismo. Sus diferencias ideológicas y filosóficas, particularmente en torno a la libertad, la rebeldía y la responsabilidad, reflejan las tensiones de una época que tuvo que elegir entre el humanismo de Camus, el liberalismo de Aron y el totalitarismo de Sartre. ¿Qué fue la

Segunda Guerra Mundial si no un enfrentamiento entre la cosmovisión liberal y la totalitaria, esta última dividida en sus dos gemelos, el fascismo y el comunismo?

Camus, Aron y Sartre fueron figuras clave en la Francia de posguerra, pero sus trayectorias divergieron tras la Segunda Guerra Mundial debido a sus posturas sobre el totalitarismo, la libertad y la ética política. Sartre y Camus, inicialmente amigos y colaboradores en la Resistencia contra el nazismo, se distanciaron por sus diferencias ideológicas cuando Sartre pasó a engrosar las filas de los partidarios de Stalin, Fidel Castro y Mao Zedong, mientras que Aron, un liberal crítico, mantuvo una postura más consistente contra los totalitarismos y se alineó en ciertos aspectos con Camus.

Como hemos visto, Camus defiende una rebeldía ética que rechaza tanto el nihilismo como los totalitarismos. Aboga por una libertad responsable, limitada por la solidaridad y el respeto a la vida humana. Por su parte, Raymond Aron, en obras como *El opio de los intelectuales* (1955), critica el marxismo y la fascinación de los intelectuales franceses (como Sartre) por el comunismo, defendiendo un liberalismo pragmático que valora la libertad individual, el pluralismo y el reformismo frente a las utopías revolucionarias. Por último, Sartre en *El existencialismo es un humanismo* (1946) desarrolla una filosofía existencialista que enfatiza la libertad absoluta del individuo para crear su propio sentido en un mundo absurdo. Pero, paradójicamente, pese a poner el acento en la libertad, apoyó las revoluciones comunistas, justificando la violencia “proletaria” como medio para lograr la justicia social.

Sin embargo, a pesar de sus diferencias, los tres compartían preocupaciones comunes. En cuanto a la libertad, los tres partían de la noción del absurdo y la falta de sentido inherente al mundo. Camus lo aborda, además de en *El hombre rebelde*, en *El mito de Sísifo*, Sartre en *El ser y la nada*, y Aron, aunque menos explícitamente, en su análisis de la historia como un proceso sin propósito predeterminado.

Cada uno, a su manera, buscaba una respuesta ética al absurdo. Camus lo hacía a través de la rebeldía solidaria, Aron mediante el compromiso con la democracia liberal, lo que suponía una rebeldía crítica respecto al *statu quo* de la filosofía política orientada hegemónicamente hacia el fascismo (Heidegger) y el comunismo (Lukács); en especial, contra Sartre y su defensa de la acción política revolucionaria totalitaria.

Todos ellos se vinculan a la figura ejemplar de Sócrates, con su negativa a huir de Atenas por coherencia ética. Pero mientras que con Camus y Aron se prioriza la responsabilidad moral frente a las consecuencias. Sartre, sin embargo, traiciona el espíritu de Sócrates ya que desvirtúa su ejemplo de libertad radical, sometiéndose él mismo en la defensa de una sociedad totalitaria con la excusa de la utopía (en realidad, Sartre es una de las víctimas intelectuales de Platón, el primero en traicionar el espíritu rebelde y liberal de Sócrates al diseñar un Estado utópico totalitario tanto en la *República* como en *Las Leyes*).

Las diferencias entre Camus, Aron y Sartre se centran, por tanto, en sus concepciones de la libertad, la acción política y el papel de la violencia. Camus defiende una libertad rebelde pero humanista, que respeta la dignidad humana y rechaza la violencia absoluta. En *El hombre rebelde*, critica las revoluciones (como la bolchevique) que sacrifican vidas por un futuro utópico, conectando con el acto rebelde de Sócrates, que elige la muerte por coherencia ética, y de Prometeo, que se sacrifica por la humanidad sin buscar dominarla.

Aron, como rebelde liberal, aboga con Camus y contra Sartre por una libertad individual protegida por instituciones democráticas. Critica la tentación revolucionaria de Sartre, argumentando que el comunismo sacrifica la libertad presente por un ideal

inalcanzable. Su postura se alinea con Camus en el rechazo al totalitarismo, pero es más pragmática y menos existencial, aunque comparten un humanismo vinculado a la dignidad humana. Sin embargo, para Sartre, la libertad es absoluta y el individuo debe crearse a sí mismo a través de elecciones radicales. En su apoyo al comunismo, justifica la violencia revolucionaria como un medio para superar lo que consideraba la opresión capitalista y de la democracia liberal, respecto a las cuales aplaudió los sistemas comunistas soviéticos, maoístas y castristas.

La ruptura entre Camus y Sartre, simbolizada por la crítica de *El hombre rebelde* en la revista *Les Temps Modernes* (dirigida por Sartre), marcó un punto de inflexión en su relación. Sartre y su colaborador Francis Jeanson acusaron a Camus de idealismo moralista y de ignorar las realidades históricas del capitalismo. Camus, por su parte, defendió su rechazo a justificar la violencia en nombre de la historia. Y es que aunque Camus no era un liberal en el sentido clásico, compartía con Aron un rechazo al totalitarismo y una defensa de la libertad individual frente a las utopías. Ambos criticaron la ceguera de los intelectuales franceses ante los crímenes del estalinismo. En el campo opuesto, Sartre veía en Camus y Aron una actitud burguesa que, al rechazar la revolución, perpetuaba las injusticias del capitalismo. Su compromiso con el marxismo lo llevó a priorizar la lucha de clases sobre las consideraciones éticas de Camus o el reformismo de Aron. Como vengo señalando, se decía en la izquierda filosófica francesa de entonces, entre cigarrillos y cafés en la ribera izquierda del Sena, que era preferible equivocarse con Sartre a tener razón con Aron (y, de paso, con Camus). Millones de muertos causados durante las dictaduras comunistas que defendió Sartre hubiesen preferido menos postureo de rebeldía tóxica y más rebeldía crítica, con causa y liberal. Sartre representa una visión más radical de la libertad que, paradójicamente, desemboca en la más absoluta falta de

libertades, lo que justifica en nombre de la violencia revolucionaria y de la justicia social en la senda de Robespierre, Rousseau y Marx. En relación con los actos de libertad, Camus y Aron se alinean más con la coherencia ética de Sócrates y la solidaridad de Prometeo, mientras que Sartre celebra la transgresión radical de Sade, que criticó Camus, como expresiones de la libertad existencial. La tensión entre estos pensadores refleja un debate fundamental sobre cómo ejercer la libertad en un mundo absurdo, un tema que sigue siendo de plena actualidad en la filosofía contemporánea y el activismo intelectual del siglo XXI.

1.3. Homo rebellis

Ha habido muchos intentos de definir al ser humano. Aristóteles lo llamó “zoom politikon”, animal social pero vinculado a la polis, a una organización social que, a diferencia de las hormigas o los lobos, puede ser discutida, debatida y estructurada de muchos modos. Linneo lo definió como “homo sapiens sapiens”, el ser que piensa. Cassirer nos contempló como “homo symbolicus” y la economía moderna nos estudia como un “homo economicus”. Todas estas aproximaciones son ciertas en algún grado, pero ¿qué tienen en común? El núcleo que conforma la experiencia humana en sus distintas facetas es la de la libertad. Ya sea como animales sociales, pensantes, simbólicos o económicos, lo que está actuando siempre de manera subyacente es que somos seres libres. Y rebeldes. Ante todo somos un homo rebellis, seres humanos que se rebelan contra su propio destino, esté dictado por los dioses o los genes. Llega a ser el que eres, nos recomendaba Píndaro. Es decir, rebélate contra mismo y tus instintos perezosos y cobardes, para alcanzar tu plenitud. En lo que sigue mostraré esta libertad rebelde, o esta rebeldía liberal, en personajes de ficción pero que nos influyen con la fuerza de personas vivas.

Eva

«Procedes de las algas eternas en las que la parte inferior de tu cuerpo aún está aprisionada, mientras que tu busto y tu cabeza se liberan ya de ellas. Eva desobediente, creada por esa desobediencia que debía hender la eternidad y hacer que sangrara de ella ese caudal ambiguo de linfa, gracias al cual todo comenzó de una sola vez: la conciencia y el tiempo, el nombre del comienzo, la elección de vivir y el saber de la muerte. Incluso la posibilidad de obedecer. Desobediencia instrumental, gesto de Eva con el que Dios cumple su segunda Creación, entregando la primera a alguien –a ti en primer lugar, ¡oh, Eva!– que la amaré de modo distinto a como Dios ama: bajo la amenaza de la muerte.»²

Jeanne Hersch. *El nacimiento de Eva*

El gesto de Eva en el *Génesis*, al tomar y comer el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal, puede interpretarse como el primer acto de libertad rebelde en un sentido teológico, filosófico y antropológico. En el relato del *Génesis*, Eva, junto con Adán, recibe de Dios la libertad de elegir, un atributo inherente a su condición como seres creados a imagen y semejanza de Dios. Sin embargo, esta libertad está delimitada por una prohibición divina: no comer del árbol del conocimiento del bien y del mal. El acto de Eva, al escuchar a la serpiente, reflexionar y decidir tomar el fruto, es el gesto originario de libre albedrío, ya que opta por desobedecer la orden divina aunque no por el mero acto transgresor en sí, sino porque el fruto, nunca mejor dicho, de dicha desobediencia era un premio que merecía la pena arriesgar el castigo. En la elección de Eva subyace una paradoja y

² Hersch, J. (2008). *El nacimiento de Eva*. Acantilado.

es que antes de comer del árbol de la ciencia del bien y del mal, Eva es capaz de decidir por su cuenta que está bien y que está mal, adoptando la decisión correcta por muy en contra de la prohibición divina que estuviera. Pero, ¿cómo podría ser de otra forma? Al fin y al cabo, el *Génesis* relata la creación del ser humano, en su doble forma de varón y mujer, a partir de la semejanza con el propio Dios. ¿Y qué es Dios sino libertad, en contraposición a esa mezcla trivial de azar y necesidad que determina al resto del universo? Como explica la pensadora feminista judía Judith Plaskow, en su libro *The Coming of Lilith*³, la historia de Eva sugiere que su decisión de comer del fruto fue un acto de agencia, curiosidad y deseo de conocimiento, cualidades que no deberían ser demonizadas. Plaskow, en lugar de ver a Eva como la causante del pecado, la presenta como una figura que busca autonomía y sabiduría, además de solidaridad y empatía al compartirla con Adán.

En primer lugar, vayamos a la libertad como autonomía. Eva no actúa por coerción, tampoco por capricho, sino tras un proceso de deliberación. La serpiente le plantea una posibilidad (ser "como dioses", conociendo el bien y el mal), y Eva evalúa los beneficios de su acto: "que era bueno para comer, agradable a los ojos y deseable para alcanzar la sabiduría" (Génesis 3:6). Este acto refleja una elección consciente, lo que la convierte en un ejercicio de autonomía, aunque con consecuencias trágicas según la narrativa bíblica. Trágicas porque hiciera lo que hiciera Eva, las derivadas iban a ser terribles. Obedecer a Jehová implicaba la felicidad del Paraíso, sí, pero también la ignorancia eterna y la dependencia sumisa a una autoridad suprema, es decir, heteronomía en grado extremo. Por el contrario, optar por la sabiduría significaba renunciar para siempre a la felicidad de la inocencia. ¿Por cuál opción se

³ Plaskow, J. (2005). *The Coming of Lilith: Essays on feminism, Judaism, and sexual ethics, 1972-2003*. Beacon Press.

hubiese inclinado usted, estimado lector, felicidad ignorante o libertad rebelde? En cualquier caso, es innegable que la constitutiva libertad rebelde es esencialmente trágica.

En la tradición judeocristiana, este acto se interpreta como el pecado original, que introduce la caída y el sufrimiento en el mundo. Sin embargo, algunos teólogos, como San Agustín, vieron en la libertad de Adán (y Eva, a la que Agustín de Hipona ignora en su análisis del libre albedrío) una condición necesaria para que el ser humano sea moralmente responsable⁴. Sin la capacidad de elegir, no habría virtud ni pecado, por lo que el gesto de Adán (pero, sobre todo, Eva) marca el inicio de la historia moral de la humanidad.

Desde un enfoque filosófico, por tanto, el gesto de Eva puede leerse como el acto fundacional de la libertad humana, entendido como la capacidad de autodeterminación frente a una autoridad externa. Para la filosofía existencialista, que pone en el foco de la reflexión la libertad, se podría interpretar el acto de Eva como una afirmación de la autenticidad humana, donde el individuo asume la responsabilidad de sus elecciones, incluso frente a lo desconocido. Eva elige definirse a sí misma al desafiar la prohibición divina en aras a bien mayor, asumiendo las consecuencias de su libertad.

Esto nos conduce a una primera aproximación al dilema entre libertad y determinismo. El relato también plantea preguntas sobre el alcance de la libertad: ¿fue Eva realmente libre si la serpiente la tentó? La influencia de la serpiente podría interpretarse como un factor externo que condiciona su decisión, pero su capacidad de reflexionar y elegir muestra que la libertad prevalece sobre cualquier posibilidad de alienación o determinismo. Frente a las cadenas de causas que presupone el

⁴ Agustín de Hipona. (2009). *Del libre albedrío* (J. M. García de la Mora, Trad.). Editorial Gredos.

determinismo, el libre albedrío sostiene que en la conducta humana la cadena que importa es la de razones, que opera en el orden discursivo, no en el físico.

Antropológicamente, el gesto de Eva puede verse como un símbolo del paso de la humanidad desde un estado de inocencia e impunidad moral a otro de autoconciencia y responsabilidad. El conocimiento del bien y del mal implica una ruptura con la obediencia ciega y el inicio de la capacidad humana para cuestionar, decidir y construir su propio destino. Es decir, la transición de un estado de minoría de edad, regido por un paternalismo autoritario, a una adolescencia en la que se comienza a despuntar el pensamiento crítico. Es, por tanto, un símbolo de emancipación. En algunas interpretaciones modernas, especialmente en enfoques feministas, el acto de Eva se reivindica como un gesto de emancipación. Eva no solo obedece, sino que se atreve a explorar, a cuestionar la autoridad y a buscar el conocimiento, lo que la convierte en una figura ejemplar respecto a la agencia, la capacidad de actuar según fines autoimpuestos, y valentía, la serpiente podría llamarse perfectamente “Immanuel Kant” y haberle susurrado “sapere aude”⁵. Esta lectura, evidentemente, contrasta con interpretaciones tradicionales que han culpabilizado a Eva como la responsable de la “caída”.

En el marco de la tradición judeocristiana, las rebeliones de Eva y Luzbel (su nombre cuando era un ángel celestial, antes de la rebelión y la derrota que lo convirtieron en Lucifer) constituyen dos arquetipos paradigmáticos de desobediencia frente a la autoridad divina, cada una con motivaciones, implicaciones y juicios de legitimidad profundamente distintos. Estas narrativas, profundamente arraigadas en

⁵ «La ilustración es la salida del hombre de su minoría de edad. El mismo es culpable de ella. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. ¡Sapere aude!» Kant, ¿Qué es la Ilustración?, 1784.

la teología y la exégesis bíblica, ofrecen un contraste revelador entre la fragilidad humana y la arrogancia angélica, entre un acto de búsqueda imperfecta y un desafío deliberado al orden cósmico.

El relato de la caída de Eva sitúa su acto, como expliqué, en el contexto idílico del Edén, donde Dios ha otorgado a la humanidad dominio y abundancia, con la única prohibición de comer del árbol del conocimiento del bien y del mal. La intervención de la serpiente, identificada tardíamente en la tradición judeo-cristiana como una manifestación de Satanás, introduce la tentación al prometer a Eva que, al comer el fruto, sus ojos serán abiertos y será "como Dios, conocedora del bien y del mal", cosa que, evidentemente, era ya conocido desde el momento de la prohibición. Pero lo que importa subrayar ahora es que la motivación de Eva no surge de un rechazo directo a la soberanía divina, sino de una legítima aspiración al conocimiento, un anhelo que refleja una dimensión intrínsecamente humana: la curiosidad por el conocimiento y el deseo de trascender las limitaciones impuestas. Eva es el mejor ejemplo posible del célebre inicio de la *Metafísica* de Aristóteles:

«Todos los hombres por naturaleza desean saber.»

Como hemos visto, y en contra del punto de vista teológico ortodoxo, la desobediencia de Eva no es inequívocamente pecaminosa, sino que su rebelión representa un acto de autonomía, un paso necesario hacia la madurez moral y epistemológica de la humanidad. Esta perspectiva, aunque no exculpa el pecado, en cuanto que desobediencia de Dios, sugiere que su motivación —el deseo de saber— posee una legitimidad, en tanto responde a una aspiración intrínseca al ser humano

creado a imagen y semejanza de Dios, es decir, libre y aspirante al *Logos*⁶. Las consecuencias de su transgresión son ambivalentes: por un lado, acarrear la expulsión del Edén, el sufrimiento y la mortalidad; por otro, inauguran la experiencia del libre albedrío y abren la posibilidad de la redención a través de la narrativa cristológica. Eva, en este sentido, encarna la tensión entre la obediencia y la autonomía, entre la caída y el potencial de salvación.

Por otro lado, la caída de Luzbel hasta degenerar en Satán se construye a partir de textos como Isaías 14:12-15 y Ezequiel 28:12-17, interpretados alegóricamente en la tradición cristiana como referencias al ángel rebelde que tuvo su clímax literario en *El paraíso perdido* de John Milton. Luzbel, descrito como un querubín de suprema belleza y sabiduría, se alza contra Dios movido por la soberbia, el pecado capital que lo lleva a desear equipararse o superar al Creador. Su declaración, "Subiré al cielo, por encima de las estrellas de Dios alzaré mi trono" (Isaías 14:13), revela una ambición desmesurada, un rechazo deliberado de su posición subordinada en el orden jerárquico divino.

A diferencia de Eva, la rebelión de Luzbel carece de cualquier motivación que pueda interpretarse como redimible. Su acto no busca un bien mayor, como el conocimiento o la emancipación, sino la autoexaltación, un desafío directo a la soberanía de Dios. En la teología cristiana, esta soberbia es el origen de todos los males, pues representa la negación absoluta, el nihilismo destructor, a diferencia de la destrucción creadora representada en Eva (y Adán), por los que se destruyó el Paraíso divino pero se construyó la Civilización humana. La legitimidad de su rebelión

⁶ En la tradición grecorromana de los Evangelios, escritos en griego, que recogen la letra judía de Jesús pero transformado por el espíritu de la filosofía griega es sintomático el inicio del Evangelio de San Juan: «En el principio existía el Logos, y el Logos estaba junto a Dios, y el Logos era Dios. Él estaba en el principio junto a Logos. ³Por medio de él se hizo todo, y sin él no se hizo nada de cuanto se ha hecho. ⁴En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres. ⁵Y la luz brilla en la tiniebla, y la tiniebla no lo recibió.» Destaca aquí tanto la equiparación del Dios judío con el Logos griego, como su identificación con la luz, que une la tradición religiosa judía con la filosófica griega.

luciferina es, por tanto, nula: no hay en ella un propósito constructivo ni una aspiración que pueda justificarse, incluso desde perspectivas heterodoxas. Las consecuencias de su transgresión refuerzan esta condena: Luzbel es expulsado del cielo junto con los ángeles que lo siguen, transformándose en Satanás, el adversario eterno, cuya existencia se define por la oposición al plan divino. Su caída no genera sino una ruptura irreparable que perpetúa el mal y la división.

Sin embargo, ¿qué habría pasado si Eva no hubiese elegido comer del árbol del conocimiento del bien y del mal? Una posible respuesta es que ahora el ser humano estaría disfrutando de la ignorancia inocente del Paraíso, como osos panda en un zoo. Pero, en realidad, lo que hubiese sucedido es que, más pronto que tarde, bien fuese por parte de Eva o de Adán, el ser humano se habría rebelado contra la naturaleza, el destino, Dios o como queramos llamar a los determinantes y condicionantes que estrechan el rango de acciones que constriñen al ser humano, un animal que no es un águila pero, sin embargo, vuela, que no es un dragón pero produce fuego, que no es un pez pero sorprendentemente es capaz de viajar durante meses a través del mar, por encima y por abajo.

El gesto de Eva no solo revela nuestra condición de libres sino también nuestro carácter de rebeldes. Además de animales sociales, animales simbólicos y animales racionales, somos animales libres. Y quien es auténticamente libre es intrínsecamente rebelde. El acto de Eva simboliza el paso de una humanidad en armonía con la naturaleza (el Jardín del Edén) a una humanidad que debe enfrentar el mundo con esfuerzo y conciencia moral, en discordia con el mundo y consigo mismo. Es un momento fundacional que marca la entrada en la historia, donde la libertad implica tanto poder como responsabilidad. Y, por tanto, rebeldía.

Desde la psicología, el gesto de Eva puede analizarse como un acto de curiosidad y deseo de autoconocimiento. La tentación de la serpiente apela a su deseo de trascender su estado actual, lo que refleja una pulsión humana universal: la búsqueda de sentido y plenitud. Este acto, aunque conlleva un castigo en el relato bíblico, también otorga a Eva y Adán una nueva dimensión de existencia: la consciencia de sí mismos (Génesis 3:7, "se les abrieron los ojos"). Eva, como comenté, ha sido frecuentemente criticada porque la libertad es ciertamente peligrosa. Aunque el gesto de Eva puede interpretarse como un acto de libertad, también está enmarcado en un contexto de tentación y desobediencia. Esto plantea la pregunta de si la libertad implica siempre un desafío a la autoridad o si puede ejercerse dentro de los límites establecidos. Los guardianes del *statu quo*, de los poderes fácticos, de la jerarquía establecida, son los que han puesto en la picota a Eva, que ha sido tradicionalmente estigmatizada como la instigadora del pecado, lo que ha llevado a interpretaciones misóginas. Sin embargo, un análisis moderno a fuer de liberal puede resaltar que tanto Eva como Adán ejercen su libertad, y que culpar a Eva refleja el sometimiento a una lectura autoritaria que pretende una humanidad en la que prime la servidumbre.

Nuestra interpretación es diferente. El gesto de Eva en el Génesis puede considerarse el primer acto de libertad rebelde porque representa la elección consciente de un ser humano frente a una prohibición divina, marcando el inicio de la autoconciencia, la responsabilidad moral y la historia humana. Sin embargo, esta libertad es ambivalente: es tanto un acto de emancipación como la fuente de la caída, según la interpretación habitual de la narrativa bíblica. Pero desde perspectivas modernas, feministas ilustradas y liberales, el acto de Eva puede celebrarse como un símbolo de curiosidad, autonomía y valentía, aunque históricamente ha sido juzgado

con severidad. Alicia Ostriker, en su análisis de la narrativa bíblica desde una perspectiva feminista, ha reinterpretado la acción de Eva como un acto de valentía epistemológica, un deseo de saber que desafía la autoridad divina. Su lectura de Eva como una figura que busca conocimiento por su cuenta puede alinearse con el *Sapere aude* kantiano como un llamado a la autonomía intelectual. En *Feminist Revision and the Bible*⁷, Ostriker explora cómo la narrativa de Eva puede leerse como un rechazo al conformismo, un tema que es el propio de la Ilustración en general y de la filosofía kantiana en particular. Por otro lado, como señala Frye, la serpiente no se relacionó con Satanás hasta mucho después en la tradición bíblica, que también usa la serpiente en otros lugares como «un símbolo de genuina sabiduría (Mateo 10, 16) o de curación (Números 21, 9), tal como ocurría en la mitología griega⁸. De hecho, el miedo del rey Ezequías a la adoración de la serpiente (2 Reyes 18,4) puede deberse al "sutil" engaño que se atribuye a la serpiente en el Génesis.»

En última instancia, este gesto encapsula la complejidad de la libertad rebelde humana: un don que implica tanto poder como consecuencias.

⁷ Ostriker, A. S. (1993). *Feminist revision and the Bible*. Blackwell Publishers.

⁸ Frye, N. (1982). *The Great Code: The Bible and literature*. Harcourt Brace Jovanovich.

Prometeo

«Así que Prometeo, viéndose en el apuro de encontrar al hombre algún medio de supervivencia, va y roba la habilidad técnica de Hefesto y de Atenea junto con el fuego — porque era imposible que ésta resultara asequible o útil a nadie sin el fuego—, y de tal forma luego se lo obsequia al hombre.»

Platón, *Prometeo*.

El mito de Prometeo, quien roba el fuego a los dioses para entregárselo a los humanos, es ampliamente reconocido como un acto simbólico de libertad rebelde en la tradición mitológica y filosófica occidental⁹. Este gesto, narrado principalmente en la mitología griega (como en la *Teogonía* de Hesíodo y el *Prometeo encadenado* de Esquilo), representa un desafío a la autoridad divina y un acto de emancipación humana a través del conocimiento y la tecnología. El acto de Prometeo es un símbolo de libertad. Pero no de cualquier libertad sino, como en el caso de Eva, un acto de rebeldía vinculado a la filantropía. Del mismo modo que Eva “condena” a la humanidad a la búsqueda del conocimiento, Prometeo es un dios titánico que se enfrenta a un dios olímpico no en beneficio personal, sino buscando ayudar a los seres humanos. Como en el caso de Eva, Prometeo sabe que el castigo por su rebeldía puede ser terrible, incluso peor que en el caso del relato bíblico dado que al ser inmortal el daño será eterno. Prometeo es el dios de la libertad rebelde porque es un filántropo promotor de la civilización humana. Eva y Prometeo son los dos héroes

⁹ Para un estudio pormenorizado del mito, García Gual, C. (2022). *Prometeo: El mito del dios rebelde y filántropo*. Turner Publicaciones.

mitológicos de la libertad rebelde. Evidentemente, esto no es una película de buenos y malos, maniquea, y hemos de tener en cuenta que ambos mitos nos presentan una advertencia que cabe tener en cuenta: la desobediencia a los dioses, es decir al orden natural que ellos han creado o encarnan, puede traer problemas y representar un peligro. También es cierto que hay un tipo de ser humano que instintivamente se pone de parte del orden natural aunque ello implique aceptar enfermedades y servidumbres físicas, pero también que hay otro tipo que de manera igualmente instintiva se inclina hacia la libertad rebelde de Eva y Prometeo. A Hesíodo, por ejemplo, le pesa más que Prometeo tratase de engañar al dios supremo que el beneficio que su rebeldía trajo a la especie humana. Hesíodo trata de transmitir el mensaje de que la rebeldía prometeica es peor que inútil, perjudicial. Sin embargo, a pesar de la venganza de Zeus contra Prometeo y la especie humana, el resultado final, como en el caso de Eva, es que la audacia, a pesar del castigo, mereció la pena: es mucho mejor tener conocimiento y fuego (no hay conocimiento más útil que el del fuego), que no tenerlos, a pesar de los pesares. Lo contrario implica el sometimiento total a las cadenas de la necesidad evolutiva, mientras que la dupla Eva-Prometeo protagonizan una rebeldía en aras de la libertad contra la necesidad y a favor de los más vulnerables, los mortales.

Sobre la figura de Prometeo tenemos varias fuentes clásicas: Hesíodo, Esquilo y Platón (a través del sofista Protágoras), Aristófanes, Luciano... La estructura profunda a pesar de las variaciones es que Prometeo, un titán, es un benefactor de la humanidad. Tras observar que los humanos vivían en condiciones precarias, sin los medios para prosperar, decide desafiar a Zeus, quien había reservado el fuego para los dioses. Prometeo roba el fuego del Olimpo y lo entrega a los hombres. Este acto no solo proporciona calor y luz, sino que simboliza la chispa del progreso, la

civilización y la creatividad humana. Sin embargo, su desobediencia provoca un castigo severo: Zeus lo encadena a una roca, donde un águila devora su hígado eternamente.

Tanto en el caso de Eva como de Prometeo encontramos una lúcida aunque terca rebeldía contra los designios de Dios, sea el judío Jehová o el griego Zeus; también en ambos casos en aras de un bien mayor que beneficiará a todos los humanos; igualmente sabiendo que el precio de la rebeldía con causa será un castigo terrible e imperdonable. Dicho sacrificio los convierte a ambos en figuras trágicas por su heroísmo doliente. Karl Marx se refirió a Prometeo afirmando que «En el calendario filosófico Prometeo ocupa el lugar más distinguido entre los santos y los mártires.»¹⁰, lo que lleva paradójicamente a que Marx debería considerar a Eva una santa marxista.

El mito de Prometeo ha sido interpretado, como venimos diciendo, como una metáfora de la lucha por la autonomía y el conocimiento humano. En primer lugar, de la libertad como emancipación, ya que el fuego simboliza el conocimiento, la tecnología y la capacidad creativa. Al entregarlo, Prometeo libera a la humanidad de su dependencia de los dioses y les otorga los medios para forjar su propio destino. Este acto puede verse como un paso hacia la autodeterminación, similar al gesto de Eva en el Génesis, pero con un enfoque más colectivo y reivindicativo. Desde una perspectiva liberal, Prometeo encarna la libertad radical de asumir la responsabilidad de las propias acciones, incluso frente al sufrimiento. Su decisión de desafiar a Zeus refleja la idea de que la libertad implica enfrentar las consecuencias de las elecciones, un tema central en pensadores que han puesto la libertad en el centro de la reflexión humana, de Kant y Hegel a Sartre y Camus.

¹⁰ Marx, K. (1971). *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*. Madrid, Editorial Ayuso.

Pero Prometeo también es un símbolo de la razón. En la filosofía moderna, especialmente en el Romanticismo y la Ilustración, Prometeo representa la lucha de la razón humana contra la opresión y la ignorancia. El fuego es una metáfora del intelecto que ilumina y transforma. El fuego, en un sentido antropológico, marca un hito en la evolución humana: permite cocinar, protegerse del frío, fabricar herramientas y construir comunidades. El gesto de Prometeo simboliza el momento en que la humanidad trasciende su estado natural y comienza a dominar su entorno. Por lo tanto, es tanto progreso como civilización: el fuego no solo es una herramienta práctica, sino también un símbolo del ingenio humano. Al entregarlo, Prometeo otorga a los humanos la capacidad de crear cultura, arte y tecnología, liberándolos de la mera supervivencia.

Prometeo, por tanto, como Eva, es un arquetipo del rebelde y se convertirá en un modelo universal del héroe que desafía el orden establecido por un bien mayor. Este motivo tendrá su reverberación en figuras rebeldes a lo largo de la historia, desde Sócrates hasta mártires modernos de la libertad como los pintados por Goya en defensa de la libertad española frente a la invasión napoleónica, como El dos de mayo de 1808 (conocida también La carga de los mamelucos) y El tres de mayo de 1808 (conocida también Los fusilamientos en la montaña del Príncipe Pío), dos representaciones artísticas paradigmáticas de la rebeldía popular del pueblo contra tropas invasoras. Goya insistió en el valor de la rebeldía colectiva y el heroísmo anónimo, algo que también hemos destacar para no centrarlo todo en figuras carismáticas.

Y esto nos lleva a considerar la dimensión democrática de la rebeldía. El fuego en sí mismo es un símbolo poderoso: representa la chispa divina, la creatividad, la transformación y el conocimiento. Al robarlo, Prometeo no solo desafía a los dioses,

sino que democratiza un poder que antes era exclusivo de lo divino. El acto de Prometeo es, en definitiva, un símbolo de libertad porque implica una elección consciente que beneficia a otros, pero a un costo personal inmenso. Su sufrimiento refuerza la idea de que la verdadera libertad a menudo requiere sacrificio. En paralelo con Eva, ya que al igual que su paso adelante en el *Génesis*, el acto de Prometeo implica transgredir un límite divino para acceder al conocimiento. Sin embargo, mientras que el acto de Eva se centra en la autoconciencia individual, el de Prometeo tiene un impacto directamente colectivo, beneficiando a toda la humanidad de manera inmediata. Cada vez que ejercemos nuestra libertad individualmente estamos también obligando a la humanidad a ser libre a través de nuestro gesto. De ahí que en los regímenes autoritarios, sean de raíz oligárquica o democrática, se persiga al disidente. Pero ya llegaremos a Sócrates,

Como en el caso de Eva, por tanto, con Prometeo también experimentamos el riesgo, el vértigo y el abismo de la libertad. El fuego libera a la humanidad, pero también introduce riesgos, como el mal uso de la tecnología o el poder. En este sentido, el mito plantea preguntas sobre los límites de la libertad y las consecuencias de desafiar el orden establecido. Nos recuerda que la libertad, como cualquier otro derecho fundamental, es sagrada pero ello no significa que sea infinita e ilimitada.

Por otro lado, el severo castigo de Prometeo ha de interpretarse como una advertencia contra la *hybris* (arrogancia) de desafiar a los dioses (los poderes establecidos). Sin embargo, en una interpretación liberal, su sufrimiento se debe contemplar como un acto de heroísmo contra la opresión, no como una condena moral. Incluso podemos complementar la visión liberal con una perspectiva de género: a diferencia de Eva, cuya transgresión ha sido históricamente estigmatizada,

Prometeo es generalmente celebrado como un héroe. Desde nuestra perspectiva liberal tanto Prometeo como Eva han de verse como los símbolos originarios de la rebeldía inherente a la libertad genuina, aquella que permite desarrollar el potencial mental, moral, lingüístico y estético inherente al ser humano en sus capacidades innatas.

El robo del fuego por parte de Prometeo es un segundo acto simbólico de libertad porque representa la emancipación de la humanidad a través del conocimiento, la tecnología y la creatividad. A diferencia del gesto de Eva, que marca el inicio de la autoconciencia moral, el acto de Prometeo simboliza el empoderamiento colectivo y el progreso civilizatorio. Su desafío a Zeus y su sacrificio personal lo convierten en un ícono de la libertad como resistencia, innovación y responsabilidad. Este mito hemos de verlo desde una perspectiva liberal como una celebración del potencial humano, pero también como una advertencia sobre los costos de desafiar el orden establecido. O, dicho de otra manera, estimado lector, ¿estás dispuesto a pagar el precio de la libertad, consistente en la expulsión del paraíso y que un águila te devore el hígado permanentemente, o prefieres una existencia de cómoda sumisión?

La ética es el gran regalo de Eva a la especie humana, mientras que la técnica es la gran aportación de Prometeo. La combinación de ética y técnica es fundamental porque la primera sin la segunda está vacía, mientras que la técnica sin ética está ciega. La clave de cualquier libertad que se pretenda rebelde y de cualquier rebeldía que aspire a ser liberal es que sea tan ética en sus fines como técnica en sus medios¹¹.

¹¹ En el *Prometeo* de Platón se ha otra explicación al sentimiento moral y la capacidad política de los humanos: es un don dado por Zeus a través de Hermes a los seres humanos para evitar su extinción. El término *aidós* tiene el sentido originario de "pudor, respeto, vergüenza", tanto hacia los demás como hacia uno mismo. De ahí la expresión en español "sentir vergüenza ajena" ante la contemplación de algo deshonesto realizado por los

Antígona

“Puesto que no ahora, ni ayer, sino siempre existió esto y nadie sabe desde cuándo ha aparecido.”

—Aristóteles, *Retórica*.

“¿Qué dices? ¿Qué hombre es el que se ha atrevido?”

—Sófocles, *Antígona*.

Antígona, hija de Edipo, rey de Tebas, es fruto del matrimonio inconscientemente incestuoso de este con su propia madre, Yocasta, tras haber asesinado a su padre, aunque no sabía que lo era. Todo esto puede parecer un tanto lioso y estrambótico, pero estamos en el ámbito de la tragedia griega, un culebrón elevado a la enésima potencia y que siempre acaba no mal sino peor. Un hermano de Antígona, Polinices, también hijo del incesto, se alzó contra el gobierno de Tebas y, una vez muerto, fue condenado por el nuevo rey de Tebas, su tío Creonte, a no ser enterrado para ser pasto de los animales. Sin embargo, Antígona hizo caso omiso de la orden del rey y dio sepultura a su hermano. Creonte al enterarse del hecho dispuso que fuera enterrada viva. Pero Antígona se suicidó antes de que la sentencia fuera ejecutada; Hemón, hijo de Creonte, estaba apasionadamente enamorado de ella y también se dio muerte junto a la tumba de Antígona. La muerte de Antígona es el tema de una de las tragedias de Sófocles.

demás, lo que supone la existencia de una vergüenza propia. Por otro lado, *dike* se refiere a un sentido más abstracto de derecho o justicia.

La tragedia *Antígona* de Sófocles, estrenada en Atenas en el 441 a.C., no solo es una obra cumbre de la literatura griega (los atenienses premiaron a Sófocles con el gobierno de Samos) sino también un poderoso testimonio de la rebeldía como expresión de la libertad humana. Antígona, al desafiar el decreto de Creonte que prohíbe enterrar a su hermano Polinices, encarna una rebeldía con causa: un acto de resistencia ética que prioriza valores superiores —la piedad familiar y las leyes divinas— sobre la autoridad estatal. En este capítulo se reinterpreta *Antígona* desde la perspectiva de la libertad consciente, conectándola con los gestos de Eva y Prometeo. Lejos de ser una víctima pasiva o una rebelde impulsiva, Antígona emerge como un símbolo de autonomía moral, cuya acción trasciende su contexto histórico y resulta nuestra contemporánea en los debates contemporáneos sobre la justicia, el poder y la resistencia. Si gracias a la rebeldía de Eva nos convertimos en seres morales y con la de Prometeo nos hicimos animales técnicos, con Antígona seremos habitantes de la polis, seres con un sentido social pero en clave política, como nos definió Aristóteles en su *Política*: un “zoom politikón”.

La trama de *Antígona* se desarrolla en un contexto de crisis política y moral en Tebas. Tras la guerra fratricida entre Eteocles y Polinices, hijos de Edipo, ambos mueren en combate, cumpliendo la maldición de los Labdácidas. Creonte, tío de Antígona y nuevo rey, decreta que Polinices, considerado traidor por atacar la ciudad, permanezca insepulto, expuesto a los animales. Antígona, desafiando esta orden, realiza libaciones sobre el cuerpo de su hermano, un acto que la condena a muerte. Este gesto no es mera desobediencia, sino una afirmación deliberada de su libertad moral, como señala Aristóteles en su *Retórica*: “existe ciertamente algo... justo o injusto por naturaleza, aunque no exista comunidad ni haya acuerdo entre los

hombres” (*Retórica*, I, 13). Antígona apela a esta justicia natural, encarnada en las leyes divinas que exigen honrar a los muertos, frente a la ley positiva de Creonte.

A diferencia de la visión maniquea que presenta a Creonte como tirano y a Antígona como víctima inmaculada, Sófocles ofrece una narrativa compleja. Ambos personajes son intransigentes: Creonte defiende el orden estatal para evitar la anarquía, mientras Antígona prioriza la piedad familiar y los mandatos de una moral natural. Sin embargo, la rebeldía de Antígona se distingue por su dimensión ética en un contexto político: no actúa por capricho, sino por un compromiso con valores que trascienden la autoridad humana arbitraria. Como Eva al tomar el fruto prohibido, Antígona transgrede una prohibición por un bien mayor (el conocimiento para Eva, la justicia divina para Antígona). Como Prometeo, su acción beneficia a una comunidad más amplia que el Estado (su familia y la sociedad civil), asumiendo el sacrificio personal. Como veremos en el caso de Sócrates, su rebeldía es una afirmación de coherencia moral, aceptando la muerte antes que traicionar sus principios ético-políticos.

La tragedia se articula en torno a una tensión entre dos formas de poder: el patológico, representado por Creonte, y el dialogante, encarnado por Antígona e Ismene. Creonte ejerce un poder autoritario, basado en la lógica estatal y la obediencia absoluta. Su misoginia es evidente cuando exclama: “¿Qué dices? ¿Qué hombre es el que se ha atrevido?” (*Antígona*, v. 248), asumiendo que solo un hombre podría desafiarlo, y más tarde: “mientras yo viva, no mandará una mujer” (v. 525). Esta actitud refleja la estructura patriarcal de la sociedad tebana, donde las mujeres son subordinadas. Sin embargo, Antígona subvierte esta jerarquía al apropiarse de la autoridad para actuar según su conciencia, como señala Judith Butler en *El grito de Antígona: El parentesco entre la vida y la muerte*, su autonomía se obtiene a través

de la voz autoritaria a la que ella se resiste¹². Su rebeldía no es solo un desafío al poder estatal, sino también al orden patriarcal que pretende silenciarla. Butler ofrece una relectura de la tragedia utilizando la figura de Antígona como un prisma para explorar las tensiones entre parentesco, poder, género y ética. La originalidad de la heroína trágica de Sófocles reside en que es una activista política cuya resistencia desafía las estructuras normativas que sostienen el orden social y estatal.

Butler argumenta que el acto central de Antígona —insistir en enterrar a su hermano Polinices, a pesar de la prohibición de Creonte— constituye un desafío radical a la soberanía del Estado cuando este se comporta ilegítimamente ya que no se basa en razones sino en motivos espurios como la venganza o la mera resistencia de los que detentan el poder. Creonte, encarnación del poder soberano, busca regular no solo la vida, sino también la muerte, excluyendo a Polinices del reconocimiento humano al negarle un entierro. Antígona, al reivindicar su deber familiar, transgrede esta autoridad y pone en cuestión quiénes son considerados dignos de luto y humanidad. Su gesto, según Butler, difumina los límites entre vida y muerte, proponiendo una ética del duelo que se opone a las lógicas de exclusión estatal.

La dimensión de género es central en la interpretación de Butler. Antígona, al actuar en la esfera pública y asumir una postura ética asociada con el cuidado, desafía las normas que confinan a las mujeres al ámbito privado. Este acto performativo, en el sentido butleriano, subvierte los roles tradicionales de género. Sin embargo, Butler no idealiza a Antígona como una figura liberadora sin ambigüedades: su destino

¹² Butler, J. (2001). El grito de Antígona: El parentesco entre la vida y la muerte (F. Rodríguez, Trad.). Paidós.

trágico, la muerte, revela los límites de la resistencia individual frente a las estructuras opresivas.

Por contraste, Ismene, su hermana, representa una forma más conciliadora de poder dialogante, abogando por un enfoque menos conflictivo, sino más empático: “somos mujeres, no hechas para luchar contra los hombres” (*Antígona*, v. 61-62). Pero no debemos entender “mujeres” en un sentido sexual, sino actitudinal: Hemón, hijo de Creonte y prometido de Antígona, también adopta una postura dialogante, defendiendo la razón y el consenso frente a la rigidez de su padre. La dualidad entre Antígona (rebeldía intransigente) e Ismene/Hemón (rebeldía conciliadora) ilustra dos modos de resistencia: la transgresión directa y el diálogo crítico. Sin embargo, es la acción de Antígona la más famosa como un acto de libertad radical, comparable a la de Sócrates, quien elige la muerte por coherencia ética, o la de Prometeo, quien sacrifica su libertad por la humanidad. Sin embargo, no deberíamos dejar caer en saco roto o en el olvido la libertad rebelde de Ismene/Hemón, aunque por motivos de espacio nos centraremos en el ejemplo más célebre.

Antígona puede considerarse una obra protofeminista, como vimos cuando mencionamos a Butler, no por una lucha superficial de sexos, sino por su cuestionamiento de las estructuras de poder patriarcal. Estrenada en el Siglo de Pericles, cuando Atenas comenzaba a debatir la igualdad de género (como en el *Libro V* de la *República* de Platón), la tragedia presenta a Antígona como una figura de agencia femenina. Su desafío a Creonte no solo reclama justicia para Polinices, sino que también afirma la capacidad de una mujer para actuar según su propia voluntad, desafiando las normas que la relegan a la pasividad. Como señala Hölderlin, *Antígona* es una obra metafísica porque explora la relación entre el poder y lo femenino, presentando a Antígona como un personaje tan poderoso como Edipo o Medea.

Sin embargo, la rebeldía de Antígona no está exenta de ambigüedad. Su declaración de que no habría desobedecido por un esposo o hijos (*Antígona*, v. 905-912) sugiere una lealtad exclusiva a su hermano Polinices, influida por la maldición de los Labdácidas y una posible dimensión incestuosa. Esta particularidad, aunque problemática, no disminuye su acto de rebeldía, sino que lo contextualiza dentro de una pasión visceral que trasciende la razón estatal. En este sentido, Antígona se asemeja a Eva, cuya transgresión nace de una curiosidad que desafía lo establecido, pero también enfrenta consecuencias trágicas.

La tragedia refleja la tensión entre tres niveles de justicia: la comunidad (representada por Antígona y las leyes familiares), la sociedad (encarnada por el coro y las costumbres cívicas) y el Estado (personificado por Creonte y la ley positiva). Como señala Aristóteles en su *Poética*, “la peor situación se presenta cuando el personaje está a punto de cometer el hecho con todo conocimiento y desiste de él” (*Poética*, 1454a), refiriéndose a casos como Hemón y Creonte, quienes vacilan pero no logran evitar la tragedia. Antígona, en cambio, actúa con plena conciencia, asumiendo las consecuencias de su rebeldía, lo que la eleva a la categoría de heroína trágica.

Creonte defiende el orden estatal para evitar la anarquía: “No existe un mal mayor que la anarquía” (*Antígona*, v. 672). Su lógica, aunque racional, ignora los valores afectivos, sociales y religiosos que Antígona representa. Como señala Martha Nussbaum, “una concepción menguada de la ciudad” no puede negar el valor de los bienes religiosos¹³. Antígona, al priorizar las leyes divinas (o, diríamos hoy día, morales naturales) encarna una rebeldía con causa que desafía la razón de Estado,

¹³ Nussbaum, M. C. (2014). La fragilidad del bien: Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega. La balsa de la Medusa (n.º 202).

prefigurando debates modernos sobre la desobediencia civil. Su acción no busca destruir la polis, sino afirmar un principio ético universal, conectándola con la rebeldía medida de Sócrates (o, en el largo plazo, Camus), que aboga por una resistencia que respete la dignidad humana.

La tragedia griega, según Aristóteles, busca la *katharsis*: una purificación emocional y educativa que transforma al espectador. En *Antígona*, esta catarsis surge del conflicto entre Antígona y Creonte, que expone las tensiones entre la libertad individual y el poder estatal. El espectador griego no solo sentía compasión (*phobos*) y temor (*eleos*) por los personajes, sino también por su propia condición como ciudadano. La rebeldía de Antígona, al desafiar la autoridad por un principio superior, educa sobre la fragilidad del pacto social y la necesidad de equilibrar la obediencia con la resistencia ética.

Esta dimensión educativa conecta a Antígona con Sócrates, quien elige la muerte antes que violar las leyes de Atenas, pero también expone su injusticia. Mientras Sócrates obedece para preservar la coherencia ética, Antígona desobedece para afirmar un orden moral superior. Ambos representan una rebeldía con causa, que no busca la anarquía, sino la justicia. Como señalará Camus en *El hombre rebelde*, el rebelde dice “no” a la opresión y “sí” a un valor universal, un principio que Antígona encarna al priorizar la piedad sobre la obediencia ciega.

Antígona es una rebelde con causa porque su desafío a Creonte no es un acto de capricho, sino una afirmación de la libertad humana frente a la injusticia. Su acción, como la de Eva al tomar el fruto, Prometeo al robar el fuego o Sócrates al aceptar la cicuta, refleja una elección consciente que asume las consecuencias por un bien mayor. Lejos de ser una víctima, Antígona es un agente moral que desafía el poder patriarcal y estatal, redefiniendo el papel del ciudadano en la polis, la mujer en una

sociedad patriarcal (que pudo influir en Platón en su visión feminista de la utopía que diseñó en la *República*) y prefigurando debates contemporáneos sobre la desobediencia civil y el feminismo.

Aquiles

Caroline Alexander en *La muerte de Aquiles* presenta al guerrero griego, el héroe central de la *Ilíada* de Homero, como un rebelde con causa cuya resistencia contra la autoridad de Agamenón y su desafío al destino encarnan una libertad consciente y ética¹⁴. Aquiles, lejos de ser un simple guerrero impulsado por la cólera, emerge como un símbolo de autonomía moral, comparable a Eva, Prometeo y Antígona. Su rebeldía no es caprichosa, sino un acto deliberado que cuestiona el poder, afirma la dignidad individual y desafía las estructuras divinas y humanas que limitan la libertad.

Pero antes de seguir con el análisis de la figura de Aquiles avancemos en el tiempo y cambiemos el ensayo por el cine. En concreto, la película *300* de Zack Snyder dedicado a otra leyenda griega de la guerra, el espartano Leonidas. Y es que en la tradición épica griega, pocos personajes encarnan el espíritu de libertad rebelde con la intensidad de Aquiles, el héroe homérico cuya furia y desafío a la autoridad en la *Ilíada* lo convierten en un símbolo de resistencia individual frente al destino y el poder. Siglos después, Leónidas I, rey de Esparta, emerge en la historia y la cultura popular como un eco de este arquetipo, particularmente en la representación cinematográfica de *300* (2007, dirigida por Zack Snyder, basada en la novela gráfica

¹⁴ Alexander, C. (2011). La guerra que mató a Aquiles: La verdadera historia de la Ilíada. Acantilado

de Frank Miller). Leónidas, al frente de sus 300 espartanos en las Termópilas, no solo defiende su tierra contra el vasto ejército de Jerjes, sino que encarna una rebeldía visceral contra la tiranía, una lucha por la autonomía que resuena con el carácter indomable de Aquiles. Ambos héroes, aunque separados por siglos y contextos, comparten un *ethos* de desafío: Aquiles rechaza la sumisión a Agamenón y al destino impuesto por los dioses, mientras que Leónidas se niega a arrodillarse ante un autoproclamado dios-rey, Jerjes. El espíritu de libertad rebelde de Aquiles, proyectando un ideal de resistencia heroica que trasciende el tiempo y se convierte en un emblema de la lucha por la libertad frente a la opresión, queda también reflejado en este diálogo de la película de Snyder

[Jerjes ha avanzado para encontrarse con Leónidas, sentado en un trono de oro macizo llevado a cuestas por muchos esclavos.]

Leónidas (con sarcasmo, evaluando a Jerjes):

"Déjame adivinar... tú debes ser... ¿Jerjes?"

Jerjes (con tono conciliador, pero autoritario):

"Ven, Leónidas. Razonemos juntos. Sería un desperdicio lamentable, una verdadera locura, que tú, valiente rey, y tus bravos soldados perecieran... todo por un simple malentendido. Nuestras culturas tienen mucho que compartir."

Leónidas (con una sonrisa irónica):

"¿No te has dado cuenta? Llevamos toda la mañana compartiendo nuestra cultura contigo."

Jerjes (con un aire de superioridad):

"El tuyo es un pueblo fascinante. Incluso ahora, eres desafiante, frente a la aniquilación y la presencia de un dios. No es sabio enfrentarte a mí, Leónidas."

Imagina el destino terrible que les espera a mis enemigos, cuando yo mataría gustosamente a cualquiera de mis propios hombres por la victoria."

Leónidas (con convicción):

"Y yo moriría por cualquiera de los míos."

Jerjes (insistiendo, apelando a la lógica):

"Ustedes, los griegos, se enorgullecen de su lógica. Te sugiero que la uses. Piensa en la hermosa tierra que defiendes con tanto fervor. ¡Imagínala reducida a cenizas por mi capricho! ¡Piensa en el destino de tus mujeres!"

Leónidas (con burla y confianza):

"Está claro que no conoces a nuestras mujeres. Por lo que he visto, bien podría haberlas traído a marchar aquí. Tienes muchos esclavos, Jerjes, pero pocos guerreros. No pasará mucho tiempo antes de que teman más mis lanzas que tus látigos."

Jerjes (con tono amenazante, pero ofreciendo clemencia):

"No es el látigo lo que temen, es mi poder divino. Pero soy un dios generoso. Puedo hacerte rico más allá de toda medida. Te nombraré señor de la guerra de toda Grecia. Llevarás mi estandarte de batalla al corazón de Europa. Tus rivales atenienses se arrodillarán a tus pies, si tan solo te arrodillas ante mí."

Leónidas (con sarcasmo, fingiendo considerarlo):

"Eres generoso como divino, oh Rey de Reyes. Una oferta así, solo un loco la rechazaría. Pero, eh, la idea de arrodillarme... Verás, masacrar a todos esos hombres tuyos, bueno, me ha dejado un molesto calambre en la pierna, así que arrodillarme me resulta... complicado."

Jerjes (furioso, con un tono amenazante):

"No habrá gloria en tu sacrificio. Borraré incluso el recuerdo de Esparta de las historias. ¡Quemaré cada pedazo de pergamino griego, y a cada historiador y escriba griego le arrancaré los ojos y le cortaré la lengua! ¡Pronunciar el nombre de Esparta o Leónidas será castigado con la muerte! ¡El mundo nunca sabrá que exististe!"

Leónidas (con determinación, desafiante):

"El mundo sabrá que hombres libres se alzaron contra un tirano, que pocos enfrentaron a muchos y que, antes de que esta batalla termine, incluso un rey-dios puede sangrar."

El presente análisis se estructura en torno a la rebeldía de Aquiles, su contexto en la *Ilíada*, su dimensión ética y su resonancia con la resistencia griega contra la tiranía, ilustrada en el diálogo entre Leónidas y Jerjes.

En la *Ilíada*, Aquiles es presentado como el mejor guerrero aqueo, pero su papel trasciende el campo de batalla. Su conflicto con Agamenón, rey de los aqueos, desencadena la acción principal del poema, descrita por Homero como "la cólera de Aquiles" (*Ilíada*, I, 1). Este conflicto surge cuando Agamenón, en un acto de arrogancia, se apropia de Briseida, la cautiva de Aquiles, como compensación por devolver a Criseida a su padre. Aquiles, ofendido, se retira de la guerra, desafiando la autoridad de Agamenón y poniendo en riesgo la victoria aquea contra Troya. Como señala Caroline Alexander en la citada *La muerte de Aquiles*, este acto no es solo una reacción emocional, sino una afirmación de su honor (*timé*) y su identidad como guerrero libre. Aquiles no se rebela por orgullo desmedido, sino por un principio ético: el rechazo a someterse a una autoridad injusta que lo despoja de su dignidad y

conduce al ejército aqueo al desastre, además de a una lucha absurda que aniquila sin sentido también a los enemigos que Aquiles, a pesar de todo, respeta.

Aquiles encarna, así pues, una rebeldía con causa porque su desafío no busca la anarquía o el beneficio personal, sino la justicia. Como Eva, que transgrede la prohibición divina por el conocimiento, Aquiles rompe con la obediencia ciega al poder humano para afirmar su autonomía. Como Prometeo, su acto tiene un impacto colectivo, busca también ayudar y beneficiar al resto del ejército aqueo. Y como Antígona, Aquiles prioriza un principio superior (su honor) sobre la obediencia a la autoridad (Agamenón, un precedente de Creonte), asumiendo las consecuencias trágicas de su elección. Su rebeldía, aunque inicialmente impulsada por la ira, se transforma en una reflexión profunda sobre la vida, la muerte y la libertad, como se evidencia en su diálogo con los emisarios de Agamenón en el Libro IX, donde cuestiona el valor de la gloria frente a una vida larga y tranquila (*Ilíada*, IX, 410-416).

«Mi madre, la diosa Tetis, de argentados pies, dice que las parcas pueden llevarme al fin de la muerte de una de estas dos maneras: Si me quedo aquí a combatir en torno de la ciudad troyana, no volveré a la patria tierra, pero mi gloria será inmortal; si regreso, perderé la ínclita fama, pero mi vida será larga, pues la muerte no me sorprenderá tan pronto. Yo os aconsejo que os embarquéis y volváis a vuestros hogares, porque ya no conseguiréis arruinar la excelsa Ilio: el largovidente Zeus extendió el brazo sobre ella y sus hombres están llenos de confianza.»

La *Ilíada* no es solo un relato épico, sino, como destaca Alexander, una meditación sobre la guerra y sus costos humanos. En este contexto, Aquiles se presenta como un héroe trágico cuya rebeldía desafía tanto el orden humano como

el divino. Alexander argumenta en el sentido de que la *Ilíada* es un libro clave para la fundamentación de la libertad rebelde en Occidente, mostrando cómo los griegos aprendían que el destino podía ser derrotado. Aquiles encarna esta lección al rechazar el destino impuesto por los dioses y los hombres. Aunque sabe que su muerte está predestinada si continúa luchando en Troya, elige volver al combate tras la muerte de Patroclo, no por obediencia a Agamenón, sino por lealtad a su amigo y un sentido de justicia personal. Este acto, según Alexander, refleja una rebelión contra la inevitabilidad de la muerte y una afirmación de la libertad de elegir cómo enfrentar el destino.

El diálogo entre Leónidas y Jerjes, citado anteriormente, ilustra una resistencia similar contra la tiranía. Leónidas, descrito como “digno heredero de Aquiles”, desafía a Jerjes con la convicción de que “el mundo sabrá que hombres libres se alzarán contra un tirano”. Aquiles, de manera análoga, se alza contra Agamenón, un líder que, como Jerjes, representa un poder autoritario. Ambos héroes encarnan una rebeldía que no solo cuestiona la autoridad, sino que también inspira a otros a valorar la libertad en lugar de los beneficios espurios de la sumisión. No solo porque la servidumbre implica pan para hoy y hambre para mañana, sino porque implica indignidad para siempre. La referencia a los dioses que “sangran” (los dioses no tienen sangre, sino *icor*) en la *Ilíada* refuerza esta idea: incluso las fuerzas divinas son vulnerables, aunque sean inmortales, lo que legitima la resistencia humana contra lo aparentemente inevitable.

La rebeldía de Aquiles se articula en torno a una tensión entre el honor individual y la autoridad colectiva. Agamenón, como rey, encarna el poder jerárquico de la sociedad aquea, donde la obediencia es esencial para la cohesión del ejército.

Aquiles, sin embargo, defiende su *timé*, un código de honor que valora la dignidad personal por encima de la sumisión. Como señala Alexander, la disputa de Aquiles con Agamenón no es solo personal, sino un desafío al sistema de valores que sostiene la guerra. Al retirarse, Aquiles expone la fragilidad de un sistema que depende de la lealtad de los individuos libres, prefigurando la resistencia de Antígona contra Creonte, quien también prioriza el orden estatal sobre los valores individuales.

Esta rebeldía tiene una dimensión ética, ya que Aquiles no actúa por egoísmo, sino por un principio de justicia. Su regreso al combate tras la muerte de Patroclo no es una capitulación ante Agamenón, sino una elección consciente motivada por la lealtad y el deseo de vengar a su amigo. Este acto, como la negativa de Sócrates a huir de Atenas, refleja una libertad introspectiva: Aquiles elige su destino, asumiendo las consecuencias (su propia muerte) por coherencia con sus valores. En este sentido, Aquiles se alinea con la “rebeldía medida”, que veremos ejemplificada y defendida por Camus, que dice “no” a la injusticia (la arrogancia de Agamenón) y “sí” a un valor universal (la lealtad al amigo, como le era leal Antígona a Polinices, y la dignidad personal).

La *Ilíada*, en realidad, más que un relato épico es una tragedia porque no solo todos acaban mal todos, sino que se adivina en la tensión entre los distintos personajes que no puede acabar de otra forma sino con muerte y destrucción. Cualquier intento de edulcorar el resultado con un “happy end” hubiese sido un fraude literario y filosófico por parte de Homero. Aquiles, consciente de su destino, elige un camino que lo lleva a la gloria eterna (*kleos*) a costa de una muerte temprana. Alexander destaca que esta elección es el núcleo de su tragedia en cuanto que, considera la autora anglosajona, Aquiles no es solo un guerrero, sino un hombre que se enfrenta a la mortalidad con una claridad devastadora. Su rebeldía contra

Agamenón y el destino divino no lo libra del sufrimiento, pero lo humaniza. En el Canto XXIV, cuando devuelve el cuerpo de Héctor a Príamo, Aquiles muestra compasión, reconociendo la humanidad compartida con su enemigo. Este gesto final, según Alexander, transforma su rebeldía inicial en un acto de trascendencia moral.

Como Eva y Prometeo, cuyas transgresiones conducen al sufrimiento, Aquiles paga un precio por su libertad: la pérdida de Patroclo y su propia vida. Como Prometeo, su rebeldía beneficia a otros (los aqueos recuperan su fuerza con su regreso), pero a un costo personal inmenso. Y como Antígona, su acción desafía un orden injusto (el de Agamenón) por un principio superior, aunque con consecuencias trágicas. Aquiles, por tanto, es un rebelde con causa, cuya libertad se ejerce no en la anarquía, sino en la afirmación de la dignidad humana frente a la opresión.

Aquiles complementa la tríada de Eva, Prometeo y Antígona, representando la libertad como resistencia heroica. Su desafío a Agamenón entronca con la transgresión de Eva, la emancipación colectiva de Prometeo y la rebeldía ética de Antígona. Aquiles ofrece un ejemplo pertinente, ya que su acción tiene un impacto directo en la comunidad aquea y cuestiona las estructuras de poder. Su conexión con Sócrates, que veremos a continuación, es evidente en su aceptación consciente del destino. Mucho antes de la literatura del absurdo existencialista, en Homero encontramos ese aire shakesperiano de Macbeth de una historia contada por un idiota, llena de ruido y furia, que no significa nada. Pero a diferencia de la tragedia de Shakespeare, en Homero queda un resto, no de rebeldía nihilista y silencio (Hamlet), sino de rebeldía legítima.

Un corolario de los héroes de la libertad que hemos visto hasta ahora es que para creer en la libertad hay que dejar de creer en el destino. Aquiles, al elegir su camino a pesar de conocer su muerte, encarna esta creencia, convirtiéndose en un

modelo de libertad rebelde para los griegos, como Leónidas lo sería siglos después. Su rebeldía para la libertad, como la de Antígona, educa al espectador sobre la fragilidad del pacto social y la necesidad de resistir la tiranía, resonando con la *katharsis* aristotélica descrita en el análisis de Antígona.

Aquiles es un *rebelde con causa* porque su desafío a Agamenón y al destino no es un acto de orgullo desmedido, sino una afirmación de la libertad humana frente a la injusticia. Su cólera, su retirada y su regreso al combate reflejan una elección consciente que prioriza el honor, la lealtad y la dignidad sobre la obediencia ciega. Como Eva, Prometeo, Antígona y Sócrates, Aquiles asume las consecuencias de su rebeldía, transformando su tragedia en un testimonio de autonomía moral. Vayamos con Sócrates.

Sócrates

La negativa de Sócrates a huir de Atenas tras ser condenado a muerte por un tribunal popular en el 399 a.C., como se relata en los diálogos de Platón (*Apología*, *Critón* y *Fedón*), puede considerarse un acto simbólico de libertad, en continuidad con los gestos de Eva, Prometeo, Antígona y Aquiles. Este acto refleja una forma distinta de libertad: una rebeldía responsable en cuanto que la elección consciente de aceptar las consecuencias de los propios principios, incluso a costa de la vida. A diferencia de Eva y Prometeo, Sócrates no solo acepta el castigo sino que lo asume en cuanto que reconocimiento de su culpabilidad, no la falaz de la acusación, sino la existencial: el acto orgullosamente rebelde en cuanto que libre.

Sócrates fue acusado de corromper a la juventud y de impiedad (no creer en los dioses de la ciudad e introducir nuevas deidades). Tras ser condenado a muerte por envenenamiento con cicuta, su amigo Critón le propone un plan para escapar de la prisión y huir de Atenas. Sócrates, sin embargo, rechaza la oferta, argumentando que hacerlo sería violar sus principios y el contrato implícito con las leyes de la ciudad que lo acogió toda su vida. En un diálogo imaginario dentro de la obra platónica, Sócrates charla con las leyes de Atenas personificadas, y estas le dicen que si huye, las destruiría. La idea subyacente es que las leyes, aunque imperfectas, son la base de la sociedad, y desobedecerlas equivaldría a socavar el orden que le permitió vivir y filosofar. Su negativa a huir es un acto de lealtad a sus principios éticos y a su compromiso con la verdad. Este es el ejemplo por antonomasia de libertad rebelde, en este caso rebeldía contra el interés propio y de paradójico y autónomo sometimiento a lo que marca la razón. Al aceptar la muerte, Sócrates transforma su

condena en un acto de resistencia moral, demostrando que la virtud y la coherencia son más importantes que la supervivencia física.

La negativa de Sócrates a huir es un acto de libertad porque refleja su capacidad de elegir su destino en función de sus convicciones, en lugar de ceder ante el miedo o la conveniencia. Esta libertad como autonomía moral muestra que Sócrates ejerce una libertad interior, priorizando su compromiso con la verdad y la justicia sobre la preservación de su vida. En el *Critón* (48b-49d), argumenta que lo importante no es vivir sin más, sino vivir bien, no en el sentido material sino en el liberal de actuar en libertad respecto a la propia convicción y el más íntimo deber, por lo que huir sería traicionar su propia ética de compromiso con la verdad y la libertad. Esta elección refleja una libertad radical: la de actuar según la razón y la virtud, incluso frente a la muerte.

Aunque el tribunal y la sociedad ateniense lo condenan, Sócrates no se somete pasivamente a su destino. Al elegir quedarse, transforma la condena en una afirmación de su agencia moral y política, mostrando que la verdadera libertad no reside en escapar de las consecuencias, sino en asumirlas conscientemente. Lo que estamos llamando la rebeldía con causa. Su decisión puede compararse con actos de martirio posteriores, como Miguel Servet frente a Calvino¹⁵ o Giordano Bruno frente a la ortodoxia papal¹⁶, donde la muerte se acepta como un testimonio de principios.

¹⁵ Miguel Servet fue condenado por el Consejo de Ginebra, liderado por Juan Calvino, en 1553. Servet, teólogo y médico español, fue acusado de herejía por sus ideas antitrinitarias y su rechazo al dogma de la Trinidad. Tras un juicio en Ginebra, donde Calvino tuvo una influencia significativa, Servet fue declarado culpable y quemado en la hoguera el 27 de octubre de 1553. Aunque Calvino no fue el juez directo, su autoridad teológica y política en Ginebra desempeñó un papel clave en la condena.

¹⁶ Giordano Bruno fue condenado por la Inquisición Romana, específicamente por el Santo Oficio de la Iglesia Católica. Su juicio tuvo lugar en Roma, y fue encontrado culpable de herejía por sus ideas filosóficas, teológicas y cosmológicas, como su defensa del heliocentrismo y su concepción de un universo infinito con múltiples mundos. El tribunal que lo condenó estaba compuesto por autoridades

Sócrates se convierte en un símbolo de la libertad de conciencia frente a la tiranía de la opinión pública o el poder político.

El gesto de Sócrates comparte el tema de la libertad con los ejemplos que hemos analizado, pero se distingue por su naturaleza introspectiva y su enfoque en la coherencia ética. Como vimos, Eva representa la libertad transgresora, en cuanto que el acto de Eva al tomar el fruto en el Génesis es un desafío a la autoridad divina, impulsado por la sana curiosidad y el legítimo deseo de conocimiento. Su libertad implica una transgresión que lleva a la autoconciencia, pero también al castigo. Sócrates, en cambio, no transgrede las leyes, sino que las respeta, incluso cuando son injustas, para preservar su integridad moral. Por otro lado, Prometeo y nos muestra el vínculo de la rebeldía con causa respecto a la libertad colectiva: Prometeo roba el fuego para emancipar a la humanidad, sacrificándose por un bien mayor. Su acto es externo y beneficia a otros. En otra dimensión, la rebeldía de Sócrates es individual y centrada en su propia alma. Sin embargo, ambos comparten el tema del sacrificio: Prometeo sufre un castigo físico eterno, y Sócrates acepta la muerte por sus principios.

Desde el punto de vista filosófico, el relevante en este caso es en cuanto que inspirador del pensamiento razonado y crítico, el acto de Sócrates es un hito en la concepción de la libertad como autodeterminación racional. Sócrates sostenía, en la apología de su maestro que hizo Platón, que "una vida sin examen no merece ser vivida". Su negativa a huir refleja esta filosofía: vivir de acuerdo con la razón y la virtud es la máxima expresión de libertad, incluso si implica la muerte. Filósofos en la estela de Sócrates son aquellos, y solo aquellos, que se inspiraron en él como un precursor

eclesiásticas, y la sentencia fue aprobada por el Papa Clemente VIII. Bruno fue ejecutado en la hoguera el 17 de febrero de 1600 en el Campo de' Fiori, Roma.

de la libertad existencial. La nómina de estos filósofos auténticamente socráticos acoge en su seno a Cicerón, Juan de Mariana, Kant y Kierkegaard, pero no a Hobbes, Rousseau, Marx y Lenin. Al elegir la muerte propia, rechazando obviamente la muerte ajena, Sócrates define su existencia a través de una decisión auténtica, asumiendo la responsabilidad total de su destino. La negativa de Sócrates también cuestiona la autoridad del poder político cuando este contradice la justicia. Al aceptar la condena, no legitima la injusticia del tribunal, sino que la expone, mostrando que la verdadera libertad reside en la coherencia con uno mismo.

La negativa de Sócrates a huir trasciende su contexto histórico y se convierte en un símbolo universal de la libertad de conciencia. Sócrates no se rebela con violencia ni huye, sino que resiste mediante la aceptación de su destino. Este gesto prefigura formas de resistencia no violenta, como las de figuras posteriores (por ejemplo, Gandhi o Martin Luther King).

En varios de sus diálogos, sobre todo los primeros, los más cercanos al espíritu socrático y menos dominados por la filosofía propiamente platónica, el filósofo ateniense nos habla de un Sócrates que no solo se rebela contra lo que hay, una rebelión negativa, sino que también propone un estilo de vida y, con su ejemplo, un estilo de muerte. En realidad, los atenienses no lo condenaron por cuestionar a los dioses, sino por cuestionar a los propios atenienses y la estructura profunda de la polis. La rebeldía positiva de Sócrates apuntaba a un nuevo ethos para los griegos, impulsado por el amor al conocimiento y el desprecio a la sofistería y el autoritarismo. Demasiado para una época donde triunfaba el relativismo respecto a la verdad y la demagogia populista respecto al poder. Sócrates cuyo único poder consistía en hacer preguntas aprendió en sus carnes que los que solo necesitan respuestas no toleran a los que, como él, hacían pensar, hacían rebeldes, hacían personas libres.

Es decir, Sócrates representa al individuo que desafía la opinión mayoritaria (la *doxa*) en favor de la verdad. Su muerte es un acto de libertad rebelde porque demuestra que el espíritu humano puede elevarse por encima de las presiones sociales. Al morir por sus principios, Sócrates asegura su legado como mártir de la filosofía, inspirando a generaciones posteriores a valorar la libertad interior sobre la supervivencia física.

Algunos podrían argumentar que la negativa de Sócrates a huir refleja sumisión a un sistema injusto, no libertad. Sin embargo, su razonamiento en el *Critón* platónico muestra que su decisión es activa y deliberada, basada en la convicción de que violar las leyes socavaría el orden social que él mismo valora. La muerte de Sócrates no solo fue un acto de libertad personal, sino que también marcó un punto de inflexión para la filosofía occidental, inspirando a todos aquellos que han desarrollado sistemas éticos y políticos que cuestionan la autoridad y valoran la razón (paradójicamente, Platón no se encuentra entre ellos, como denunció Karl Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos*). Sócrates obedece las leyes, pero al mismo tiempo las desafía al exponer su injusticia. Esta paradoja resalta la complejidad dialéctica, la paradoja creadora, de su acto: la libertad no siempre implica rebelión desaforada, sino que puede manifestarse en la coherencia tranquila, precisamente subversiva en su tranquilidad (véanse los ejemplos de Tomás Moro frente a Enrique V y Erasmo de Rotterdam frente a los inquisidores de todas las variantes cristianas).

Su gesto completa esta red de protoliberales rebeldes en los inicios de la historia occidental que hemos ido tejiendo con Eva y Prometeo, con Antígona y Aquiles: la libertad de conocer, la libertad de emancipar y la libertad de ser fiel a uno mismo. Del mismo modo que Aquiles, Sócrates no es que elija la muerte, sino que rechaza vivir indignamente.

“No tienes razón, amigo, si crees que un hombre que sea de algún provecho ha de tener en cuenta el riesgo de vivir o morir. sino el examinar solamente al obrar, si hace cosas justas o injustas y actos propios de un hombre bueno o de un hombre malo (...) debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás”

¿Y qué es vivir filosofando sino el hecho de apostar, decidirse y practicar la libertad rebelde?

Conclusión

A lo largo de este ensayo se ha puesto de manifiesto que la rebeldía constituye un elemento esencial y definitorio de la libertad humana, tal como lo ejemplifican los gestos fundacionales de Eva, Prometeo, Aquiles, Antígona y Sócrates, dentro de un marco general de la rebeldía creado a partir de la obra de Albert Camus y Raymond Aron en su disputa con Jean Paul Sartre. Los respectivos actos de libertad rebelde protagonizados por todos ellos, aunque separados por contextos culturales y religiosos distintos, revelan la tensión inherente entre la obediencia y la autonomía, entre la seguridad de lo dado y el riesgo de lo desconocido. Eva, al tomar el fruto prohibido, inaugura la autoconciencia y la responsabilidad moral, mientras que Prometeo, al robar el fuego, simboliza la emancipación colectiva y el progreso civilizatorio. Igualmente, la resistencia de Antígona contra el poder patriarcal, la rebeldía de Aquiles contra la tiranía, y la coherencia de Sócrates, nos muestran cómo la libertad se afirma como un acto de desafío ético. Camus y Aron prolongan esta tradición al rechazar los totalitarismos, mientras que el ejemplo de Sartre nos advierte de los riesgos de una rebeldía sin límites que pavimenta el camino al autoritarismo en lugar del camino de la libertad.

Todos estos mitos muestran que la libertad auténtica implica necesariamente la posibilidad de la transgresión y el peso de las consecuencias: la expulsión del paraíso o el castigo eterno. Sin embargo, lejos de ser simples advertencias sobre los peligros de desafiar la autoridad, estos relatos celebran la capacidad humana de cuestionar, elegir y forjar su propio destino, aun a costa del sufrimiento personal o colectivo.

La rebeldía, por tanto, no debe entenderse únicamente como un acto de desobediencia, sino como el detonante que enciende la creatividad, el pensamiento crítico y la dignidad. En un mundo donde la libertad es constantemente amenazada por fuerzas externas e internas, estas lecciones de liberalismo de facto y rebeldía crítica invitan a asumir la responsabilidad de nuestras elecciones, a no conformarnos con la ignorancia cómoda ni con la sumisión acrítica, y a reconocer que, aunque la libertad conlleva riesgos y sacrificios, es la condición misma de nuestra humanidad.

Así, el elogio de la rebeldía es, en última instancia, un elogio de la libertad consciente y responsable, aquella que nos impulsa a trascender los límites impuestos, a buscar el conocimiento y a construir, con valentía, nuestro propio sentido de la existencia.

Bibliografía

Alexander, C. (2010). *La guerra que mató a Aquiles: La verdadera historia de la Ilíada y la leyenda de Troya* (J. M. Álvarez-Flórez, Trad.). Barcelona: Acantilado.

Aron, R. (2004). *El opio de los intelectuales* (J. R. Monreal, Trad.). Madrid: RIALP.

Aristóteles. (2000). *Retórica* (A. Bernabé, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.

Aristóteles. (1994). *Política* (M. García Valdés, Trad.). Madrid: Gredos.

Aristóteles. (1998). *Poética* (J. Alsina Clota, Trad.). Madrid: Gredos.

Butler, J. (2002). *El grito de Antígona: El parentesco entre la vida y la muerte* (P. Soley-Beltrán, Trad.). Buenos Aires: Paidós.

Camus, A. (1996). *El mito de Sísifo* (L. Echávarri, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.

Camus, A. (2010). *El hombre rebelde* (L. Echávarri, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.

Esquilo. (1991). *Prometeo encadenado* (L. Gil, Trad.). Madrid: Gredos.

Hersch, J. (1990). *El nacimiento de Eva*. En *El asombro filosófico* (J. L. López Aranguren, Trad.). Madrid: Taurus.

Hesíodo. (1997). *Teogonía* (A. Pérez Jiménez & A. Martínez Díez, Trads.). Madrid: Gredos.

Homero. (2003). *Ilíada* (A. López Eire, Trad.). Madrid: Cátedra.

Kant, I. (2008). *¿Qué es la Ilustración?* (R. Rodríguez, Trad.). En *Textos sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos.

Milton, J. (2006). *El paraíso perdido* (A. Sánchez, Trad.). Madrid: Cátedra.

Nussbaum, M. C. (2001). *La fragilidad del bien: Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (M. Pons Irazazábal, Trad.). Madrid: Visor.

Ostriker, A. S. (2000). *Feminist Revision and the Bible: the Bucknell Lectures on Literary Theory*. London and Cambridge, Mass.: Blackwell 1993.

Plaskow, J. (2005). *The coming of Lilith: Essays on feminism, Judaism, and sexual ethics, 1972-2003*. Boston: Beacon Press.

Platón. (1999). *Apología* (J. Calonge Ruiz, Trad.). En *Diálogos* (Vol. I). Madrid: Gredos.

Platón. (1999). *Critón* (J. Calonge Ruiz, Trad.). En *Diálogos* (Vol. I). Madrid: Gredos.

Platón. (1999). *Fedón* (C. García Gual, Trad.). En *Diálogos* (Vol. I). Madrid: Gredos.

Platón. (2000). *República* (C. Eggers Lan, Trad.). Madrid: Gredos.

Popper, K. R. (2006). *La sociedad abierta y sus enemigos* (N. Míguez, Trad.). Barcelona: Paidós.

Sartre, J.-P. (1993). *El ser y la nada* (J. Valmar, Trad.). Buenos Aires: Losada.

Sartre, J.-P. (2006). *El existencialismo es un humanismo* (V. Pradilla, Trad.). Barcelona: Edhasa.

Sófocles. (2005). *Antígona* (C. Riba, Trad.). Madrid: Gredos.