

ÉTICA Y TRAGEDIA. EL HUMANISMO CÍVICO DE SÓFOCLES: ÁYAX Y FILOCTETES

*ETHICS AND TRAGEDY: SOPHOCLES' CIVIC
HUMANISM: AJAX AND PHILOCTETES*

JOSÉ MANUEL PANEA MÁRQUEZ

Doctor en Filosofía

Profesor Titular

Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía,

Ética y Filosofía Política

Facultad de Filosofía

Universidad de Sevilla

Sevilla/España

jmpanea@us.es

Recibido: 11/01/2018

Revisado: 8/04/2018

Aceptado: 24/09/2018

Resumen: ¿Cómo pueden las emociones favorecer una sociedad democrática más justa y estable? En tal sentido, es necesario preguntarse por el papel que han de jugar las Humanidades, para dar viabilidad y continuidad a tal proyecto. El presente artículo se centra en el análisis de dos tragedias de Sófocles, *Áyax* y *Filoctetes*. A través de sus obras, Sófocles propone una revisión crítica de la moral agonal del héroe. Es preciso desplazar la mirada desde el campo de batalla a la *pólis*. Por ello se necesita un nuevo ciudadano, y repensar conceptos como los de venganza, crueldad, honor, justicia, compasión. Las tragedias cumplen así una función doble: cuestionar la moral tradicional, revisando el presente, y modificar las emociones y pensamientos de los espectadores. A través de sus tragedias, Sófocles nos propondrá un humanismo cívico, donde la libertad y la responsabilidad han de ejercerse en un contexto de interacciones personales, sabiendo que es imposible tener todo bajo control. Por ello, irremediamente surgirán conflictos trágicos, que habrá que abordar desde su complejidad, apelando a la moderación y a la prudencia, desde la plena conciencia de nuestra humana finitud y vulnerabilidad.

Palabras clave: Humanidades, emociones, Sófocles, Filoctetes, Áyax, democracia, humanismo cívico.

Abstract: How can emotions enable a fairer and more stable democratic society? In this sense, it is necessary to ask ourselves about the role Humanities should play, so as

to provide such a project with feasibility and continuity. The present essay is focused on the analysis of two tragedies by Sophocles, *Ajax* and *Philoctetes*. All along his dramas, Sophocles poses a critical review of the agonal morality of the hero. It is necessary to move the sight from the battlefield to the *pólis*. Therefore, it is necessary both, a new citizen and reconsidering concepts such as revenge, cruelty, honor, justice and mercy. This way, tragedies fulfill a twofold function: they question the traditional morality, revising the present, as well as modify the audience emotions and thoughts. All along his tragedies, Sophocles will propose a civic humanism, where freedom and responsibility must be exercised in context of personal interactions, taking into account that it is impossible to keep everything under control. Hence, tragic conflicts will irretrievably arise, which should be dealt with from their complexity, appealing to restraint and caution, from the full awareness of our human finity and weakness.

Keywords: Humanities, emotions, Sophocles, Philoctetes, Ajax, democracy, civic humanism.

INTRODUCCIÓN

¿Qué interés puede tener para nosotros el estudio de obras que fueron representadas hace más de veinticinco siglos? ¿Qué puede aportarnos hoy su lectura? ¿O habrá que certificar, con Steiner, la muerte de la tragedia? (Steiner, 2012). Cuando los antiguos hablan, ¿se limitan a hablar de ellos mismos, o también nos hablan de nosotros? Porque si afirmamos que nos dicen algo, entonces nos dicen algo a nosotros (Williams, 2011, 39-44). En reiterados trabajos, M. Nussbaum¹ ha venido insistiendo en la importancia del cultivo de las emociones para la persona y la sociedad en la que vive, y muy particularmente para el desarrollo y estabilidad de nuestras democracias. La literatura en particular, y las Humanidades en general juegan, en tal sentido, un papel crucial². Las tragedias clásicas, no sólo en la Atenas de su tiempo, sino también hoy, seguirían ofreciendo un espacio único de reflexión sobre el hombre y la sociedad, que no deberíamos pasar por alto a la hora de formar ciudadanos más críticos y comprometidos con la justicia. Porque, a pesar de la distancia temporal, y de que los contextos históricos no son los mismos, hay una constante antropológica que las convierte en fuentes de aprendizaje moral también para nosotros (Nussbaum, 2010, 2014). Reabrimos así el viejo debate, presente en Platón y Aristóteles, sobre la contribución de la poesía (literatura) al desarrollo moral (Nussbaum, 1995, 35-36; Trueba,

1 Nussbaum (1997), (2001), (2010), (2014).

2 Es un tema que viene debatiéndose en los últimos años. Puede verse, a título de muestra, entre la extensa bibliografía al respecto, Valdecantos, (2001); Orsi (2006); González, (2014); Gil, (2016); Almonacid, (2018); Panea, (2018).

2004, 123-131)³. En este sentido, y frente a Steiner (2012) y Hertmans (2009), compartimos la tesis de Lariguet (2014) de que la tragedia ni ha muerto ni ha sido silenciada, manteniendo toda su virtualidad en el ámbito del razonamiento práctico y del cultivo de las emociones. Continuando esta línea, proponemos el análisis del *Áyax* y del *Filoctetes* de Sófocles⁴. En ambas obras se viven situaciones extremas, que involucran cuestiones fundamentales relativas al honor, la venganza, el reconocimiento de los justos méritos, lo imprevisible de la fortuna (*tyché*), la humana vulnerabilidad y finitud; problemáticas todas que saldrán a escena como materia de análisis para los espectadores, a la luz de la acción trágica. No hay que olvidar que las piezas trágicas se componían para ser representadas, y ofrecían una mirada crítica sobre un pasado no muy lejano (Vernant y Vidal-Naquet, 1987)⁵. La realidad no siempre es lo que parece, ni las soluciones mejores son siempre unilaterales y fáciles, por lo que es preciso más bien estar atentos a una polifonía de voces; apreciar los matices, sopesar y decidir en aras de dicha complejidad. ¿Qué pretende con todo ello Sófocles? ¿Acaso mostrar que la verdad presenta siempre irregularidades y aristas, propiciando en el espectador una reflexión honda y serena, exhortando a la moderación (*soprrosyne*) y a la prudencia (*phrónesis*)? ¿No espera contribuir así a la conformación de un ideal cívico y humano, revisando la aristocrática moral agonal y su ideal del héroe, pero también la emergente y camaleónica moral democrática, pergeñada por la sofística?⁶ Plantearse el problema de la contribución de las representaciones

3 Aunque esta perspectiva ha suscitado críticas por su ingenuidad y carácter circular, cuestionándose la lectura ética de la literatura (Olson, 1961, 39; Vickers, 1973, 57; Posner, 1997; Booth, 1998; Orsi, 2007, 29-30), y asumimos que *toda* la buena literatura no tiene por qué contribuir al desarrollo moral en el sentido que lo plantea Nussbaum, si creemos que un buen número de obras reconocidas por su excelencia encerrarían este interesante potencial reflexivo y crítico que, indudablemente, favorecerá el desarrollo de nuestra racionalidad práctica, en el que las emociones desempeñan un papel fundamental (Lariguet, 2011, 2014; Gil, 2016).

4 Hemos seguido la edición bilingüe de Errandonea, por la que citaremos.

5 Aristóteles consideraba la tragedia como imitación (*mímesis*) de una acción y una vida (*Poética*, 1449b 24-28; 1450a16). Para un estudio de la tragedia como catarsis (*kátharsis*), como liberación o descarga, pero también como *dynamis* poética, capaz de afectar a la inteligencia y sensibilidad del espectador/lector; de *sympatheia* generadora de una participación activa del espectador, convirtiéndose en un espejo a través del cual podemos mirarnos a nosotros mismos y aprender a mirar de otro modo a nuestros semejantes, cfr. Trueba (2004, 43-63). No en vano, el propio Aristóteles reconocía el *Edipo rey* de Sófocles como el drama ejemplar de la *anagnórisis* (reconocimiento, auto-comprensión) que se podía alcanzar con la contemplación trágica (*Poética*, 1455^a 18).

6 Según Orsi (2007), la tragedia se ofrecía como mecanismo de la sociedad ateniense para articular el disenso de una manera legítima (34); en su *polifonía de voces* se expandiría la voz del poeta, sin posibilidad de identificarla (57); y su enjuiciamiento estaría sujeto a ciertos límites, por lo que no se pronunciaría ni a favor ni en contra del papel crítico de la tragedia en la sociedad ateniense (60-69). No obstante, a nuestro entender es posible identificar la voz del poeta, precisamente en la reconstrucción de esa polifonía de voces, de esa complejidad que problematiza las perspectivas acostumbradas y unilaterales, mostrando el carácter poliédrico de los valores y de la realidad. Defendemos en este

trágicas al desarrollo moral nos enfrenta a la cuestión de la posibilidad de la libertad y del aprendizaje moral. La libertad no es omnipotencia; la libertad humana se enraíza en un contexto más amplio que la desborda, y de aquí sus límites y la necesidad de tomar conciencia de los mismos. Pero precisamente por ello, se hace más urgente la llamada a la reflexión, a la deliberación previa a la elección, y al dominio de las emociones para evitar la pendiente de la *hýbris*, tras la que se agazapan la injusticia y el dolor⁷. Los personajes trágicos viven inmersos en un orden moral de carácter divino, en un universo que tiene sus propias reglas, y que quien las transgrede pagará un alto precio por ello. Pero que sus personajes vivan en un cosmos moral no significa que no puedan elegir cuál es su relación con dicho orden. Y en tal sentido, la libertad hundirá sus raíces en lo fatal (Savater, 1982, 62), aunque, en última instancia, será la soledad del héroe, su íntima conciencia moral, quien asumirá la propia responsabilidad (Lenis, 2014), lo cual no significará ni ignorar, ni negar que estamos expuestos a la acción de los otros, o a la fortuna (*tyché*). Y es lo que veremos en *Áyax* y *Filoctetes*, pero las respuestas que cada héroe dará a la situación vivida no consta en ningún destino o designio divino, sino que emergerá de su sola y nuda voluntad⁸, por más que en el caso de Filoctetes suponga *hacer suya* la propuesta del dios⁹. Conviene, así, recordar el

trabajo que la mirada crítica de Sófocles se encamina a proponer lo que nos atreveríamos a denominar como *humanismo cívico*, sobre la base de la crítica del pasado y del presente, y cuyo eje central es el reconocimiento práctico de los *límites* de lo humano, que tendrá un impacto decisivo en nuestra racionalidad práctica y en el modo de afrontar los desafíos de la vida en común, en consonancia con la nueva ciudad democrática, evidenciándose que la tragedia no es solo una forma de arte, sino una institución social que, mediante los concursos trágicos, alcanza una enorme relevancia en el ámbito ético, político y judicial (Vernant y Vidal-Naquet, 1987, 7-27).

7 En este sentido, creemos matizables las tesis de Lasso de la Vega (2003) según la cual el dolor en Sófocles es inevitable (104); que sufrir es vivir más profundamente (118); o que en Sófocles no se investigan las causas del dolor, que es un *mysterium doloris*, y que, por tanto, no tiene una dimensión moral (92). Creemos más bien lo contrario: Sófocles insistirá precisamente en nuestra vulnerabilidad y finitud, nuestra exposición a la fortuna (*tyché*) y a la *hýbris* (propia y ajena) como fuente de sufrimientos entre inocentes y culpables. Y de aquí sus llamadas a la moderación, a la prudencia, y su confianza en que pueda producirse un aprendizaje moral de los ciudadanos al contemplar los episodios trágicos. Y no nos extraña que Aristóteles comprendiera su enorme potencial al respecto (*Poética*, 1449b 24-28), en contraste con el enfoque de Platón. Cfr. Nussbaum (1995, 27-50), Trueba (2004, 65-96).

8 Como afirma B. Williams: “Vivir en un mundo en el que operan tales fuerzas o necesidades no significa, por tanto, que uno no pueda hacer nada, ni que piense que no puede hacer nada. Es posible actuar, es posible deliberar, y, por consiguiente, es posible pensar en las diferentes cosas que hubieran pasado si uno hubiera actuado de otro modo”. (Williams, 2011, 222-223). Y lo importante es no olvidar nuestra condición mortal, nuestra finitud, encuadrada en los dos ejes, vertical y horizontal, siendo la prudencia el único bien seguro y adecuado a la condición humana (Orsi, 2007, 116).

9 Sobre la libertad en Sófocles, en un caso tan difícil como en *Edipo*, el mismo Aristóteles comprendía la tragedia como consecuencia del error humano, del error trágico (*hamartía*) fruto de la ignorancia (*agnoía*) y de las decisiones equivocadas, y en modo alguno achacable a la intervención divina, o meramente a la fortuna (Trueba, 2004, 117-119).

aforismo de Heráclito, según el cual el carácter del hombre es su propio destino (*éthos antropói daimón*), y a la inversa (Vernant y Vidal-Naquet, 1987, 32-33). Porque, si los personajes trágicos no tuvieran la posibilidad de elegir, en alguna medida, su propio destino, y, por tanto, de modificar su propio carácter, o corregirlo en parte, ¿qué sentido tendrían las exhortaciones de Sófocles a la sabiduría, a la moderación (*sophrosýne*), o a la prudencia (*phrónesis*)? ¿A qué quedaría reducida toda la pretensión crítica y moral de la tragedia?

1. LA DESMESURA (*HÝBRIS*) DEL HÉROE: ÁYAX, MENELAO, AGAMENÓN

Los hechos son bien conocidos. Tras la muerte de Aquiles, Odiseo y Áyax se consideran, ambos, merecedores de las armas de aquél. Tiene lugar un juicio, para dirimir la disputa, y se le otorgan a Odiseo. La cólera de Áyax es tal que decide tomarse la justicia por su mano y reparar lo que él considera una afrenta personal. Del plan ejecutado en secreto por Áyax nos enteramos por Atenea, que informa a Odiseo, mientras espía, prudente y astuto, en los alrededores de la tienda de aquél, al que oye dar grandes voces y risotadas; su ira y el dulce sabor de la venganza son los protagonistas del comienzo de la obra. Odiseo escucha la voz de Atenea, que le informa de que, en efecto, en el interior se encuentra Áyax, bañados en sudor y sangre su cuerpo y su espada. Y las sospechas que Odiseo tenía, según le narró un testigo ocular, se confirman: aquél es el autor de la matanza del ganado del botín, y de los guardianes del majadal. Odiseo se muestra agradecido a la diosa, de la que dice escuchar y celebrar siempre sus palabras y su oportuna presencia, siendo la mano que le guía (v. 30)¹⁰. Confirmada la autoría de Áyax, y ante la pregunta de Odiseo, que no se explica cómo ha podido perpetrar tan increíble acción, Atenea lo resume: vejado por el resentimiento, a causa de las armas de Aquiles. Atenea narra los detalles: cómo procedió en la noche, con engaños, arremetiendo contra los rebaños, creyendo ser los Argivos, y contra los pastores, a los que tomó por los jefes, Agamenón y Menelao, porque aquélla le había infundido en sus ojos falsas creencias (vv. 50-55). En resumen, ebrio de ira, decide matar a los Argivos y a los Atridas, y capturar a Odiseo, creyendo tener en la tienda su botín: a aquéllos, muertos, junto a Odiseo, al que asegura tener amarrado en su interior, y al que golpea, cruelmente, con un doble látigo, mientras lo insulta, preso de furiosa locura (v. 60). Parece, pues, claro lo sucedido: el héroe

10 En nítido contraste con la actitud de Áyax, que no necesita de los dioses ni para la victoria (*krateîn*) ni para lograr la fama (*kléos*) (vv. 764-769), por lo que todos lo consideran orgulloso, insolente (*hybristês*) e indisciplinado (v. 1088).

no acepta la decisión del Tribunal sobre las armas de Aquiles, ni se plantea que las pudiera heredar, en justicia, su hijo, Neoptólemo, sino que arremeterá, iracundo, contra los culpables de su deshonra¹¹. Áyax representa el *valor* heroico, sin duda, pero también la búsqueda *sin límites* del honor, que le llevará hasta la crueldad. Y aquí estará el exceso, la *hýbris* que arrastrará al héroe hasta tan terribles actos, al menos en la intención, pues sólo gracias a la intervención de Atenea se evitará tal magnicidio¹². Y tal vez en ello estribe su trágico error (*hamartía*): en no respetar el resultado –aunque controvertido– del Tribunal, y haber pretendido arremeter violentamente contra los Jueces y el propio Odiseo. Pero el honor mancillado no lo justifica todo: hay un sentido de lo comunitario que se le escapa al héroe, y el tomarse la justicia por propia cuenta no parece la mejor receta para vivir en la *pólis*. La ira, el resentimiento, la búsqueda del honor sin límites, su sed de venganza y la crueldad en su ejecución, son los ingredientes que hacen más que cuestionable el ideal humano que hay de fondo (R. Adrados, 1966, 81-82).

Reparemos, además, en que la diosa interviene y trastoca los planes del previsor y orgulloso Áyax, que creía tener todo bajo control, lo cual nos sugiere que la acción humana está siempre expuesta a sus propios límites: ni el más precavido de los hombres, quien creía tenerlo todo atado y bien atado (v. 120), está libre de la acción de los dioses, ni de los asaltos de la fortuna (*tyché*), tema que será central en la tragedia y en la ética griega (Nussbaum, 1995, 27-50). Una constante en Sófocles –pensemos en Edipo– será recordarnos los límites de lo humano, su carácter fragmentario y la importancia que esto tiene para la vida moral (Orsi, 2007, 131), y de aquí la necesaria moderación (*sophrosýne*) y la prudencia (*phrónesis*)¹³.

Áyax no sólo es fiero al urdir su venganza, sino que, doblemente herido en su orgullo, al descubrir que ha fracasado por entero en su vengativo plan, resolvió poner fin a su vida. Dentro de su lógica, Áyax alegrará no encontrar otra salida: no puede regresar a casa, sin trofeos; aquí solo tiene enemigos, a los que no quiere darles la satisfacción de que lo maten; y, finalmente, apelará al honor, pues quien ha vivido con honor, con honor ha de morir (vv. 455-480). Tecmesa tratará,

11 Sófocles no entra a valorar la justicia de la decisión del Tribunal, aunque podría estar cuestionándola, pues había un natural heredero de las mismas: Neoptólemo, el hijo de Aquiles; y, por otro lado, el mismo Odiseo afirmará que Áyax había sido el más valiente después de Aquiles, reconociendo, tácitamente, su justo mérito.

12 Y no se trata de inhumanidad de la diosa en la primera escena (Kaufman, 1978, 327; Roig, 2006, 97-98), sino de evitar que esta *hýbris*, al estar ciego de orgullo y soberbia por la propia dignidad, acabe provocando tan sangrienta injusticia.

13 Al respecto es significativa la conversación que mantienen Atenea y Odiseo (vv. 115-130), quien, al compadecerse, se convierte, según Lesky, en el espectador paradigmático de la tragedia de Sófocles (Lesky, 1976, 304).

inútilmente, de ablandarlo, con razones que no apelan al heroísmo, ni a la patria, sino a realidades tan cercanas y rotundas como el aciago futuro de esclava que le esperará con su pequeño, o el infausto final de los días de los padres de aquél (vv. 480-485). Todo en vano. Pero su acción linda con el absurdo, pues arrojarse sobre la espada de su enemigo Héctor, en tierra también enemiga, ¿no es como morir, simbólicamente, a manos de aquél? (vv. 810-830). ¿De qué ha servido, entonces, tanto afán para vencer en la guerra?

Áyax es un héroe ejemplar en combate, digno de todos los elogios, merecedor de las armas de Aquiles. Pero la vida en la *pólis* es algo más que el campo de batalla. Áyax es un personaje excesivo, y su virtud más excelsa, su fortaleza y su valentía unidas, su fiereza y previsión, en un arrebató de ira pueden volverse contra la comunidad; su individualismo extremo pone en peligro el tan necesario sentido comunitario de los actos: aquí se condensa la paradoja trágica que él encarna. Lo que a ojos de Sófocles le pierde es su inflexible obcecación, su orgullo, su arrogancia. Por eso, cuando Menelao y Agamenón hablan de él, lo tacharán de indomable, irredento, insubordinado, siempre dispuesto a satisfacer su deseo, confiando, insensatamente, sólo en la fortaleza de su brazo (vv. 735-775). Pero con un modelo de ciudadano así, toda ciudad acabará degenerando, aunque soplen vientos favorables (vv. 1050-90). Su propio padre, conociendo su altivez, le habría insistido en que para la victoria tendría que contar no sólo con la lanza, sino con la ayuda de la divinidad; pero él, altanero, la rechazaba como innecesaria (vv. 735-770). Conducta ésta, la del héroe, fatua e impropia de un ser finito, que le ha valido la cólera de Atenea, como describe el adivino Calcante, por su incapacidad para pensar con humildad, dada su naturaleza mortal (*hóstis anthrôpou phýsin blastôn épeita mē kat'anthropon phrône*, vv. 760-761). Pero si cuestionable es la ira de Áyax, y su deriva sangrienta, a nuestro entender, no será menos censurable la cruenta frialdad de Menelao y Agamenón, que pretenden dejar insepulto al muerto, expuesto a la ferocidad de los perros y de las aves carroñeras. Agamenón y Menelao cometen una doble falta: desobedecer el divino mandato de enterrar a los muertos, y hacer oídos sordos a los ruegos de Teucro, su hermano. Impiedad y crueldad caracterizan, así, la actitud de los iracundos e incautos generales. Y lo sorprendente es que el propio Menelao reconocerá que si antes era Áyax el engreído, ahora lo es él, y prohibirá que se entierre al cadáver bajo amenaza de muerte (vv. 1070-1090). Por ello, el Coro pedirá a Menelao que no sea soberbio e insolente con los muertos (vv. 1091-1092). Y Teucro también le reprochará que, como rey de Esparta, no tiene autoridad para disponer nada sobre él, ni sobre ninguno de ellos (vv. 1100-1110), y que estaría reprobando las leyes de los dioses (*theôn nómous*) si impide enterrar al muerto (vv. 1125-1131). Por su parte, también Agamenón censurará la conducta de Áyax, al no asumir el veredicto de los Jueces, pues la fuerza no puede imponerse

a la ley (vv. 1246-1259). Pero ante tan incontestable argumento, Teucro sólo puede pedir que se reconozca, en justicia, al que tantas veces arriesgó por ellos la vida, y que no se deshonre al muerto, ni a los dioses dejándolo insepulto (vv. 1244-1259). Los Atridas, Menelao y Agamenón, manifestarán una *hýbris* que Sófocles no puede aprobar como ideal para los que ejercen el poder (Reinhardt, 1991, 51-52). Venganza por venganza. Menelao y Agamenón tratarán de impedir y justificar que Teucro, el hermano de Áyax, lo entierre, según el dictamen del amor filial y de la ley divina, que obliga a dar sepultura a los muertos, como recuerda el Coro (vv. 1060-1090)¹⁴. Impedirlo, ¿no es una *hýbris* tan censurable como la de Áyax? Tal parece ser la reflexión que Sófocles nos brinda. Porque, hostigados por una irrefrenable sed justiciera, a los Atridas no les bastará que Atenea haya evitado la masacre; ni el ridículo que aquél ha protagonizado con su errada actuación; aún quieren más: verlo profanado y ultrajado por los perros y las aves marinas. Y será cuando Odiseo intervenga –su directo rival por las armas de Aquiles– cuando se despeje la incógnita sobre el cuerpo yacente, en favor del muerto. Odiseo hará valer ante Agamenón que no pueden contravenir la ley divina (*theôn nómous*) de darle sepultura (vv. 1343-1344), porque además de incurrir en *impiedad*, semejante prohibición sería *injusta* (*ou díkaion*), al echar tan pronto en olvido las ocasiones en que Áyax arriesgó su vida en favor de todos (vv. 1265-1280). Odiseo, que desde las escenas iniciales de la obra, en las que espía al trastornado Áyax, siente ya compasión (*éleos*) por él, da muestras de su honda sabiduría, afirmará el Coro, al perdonar al héroe, y al valorar justamente las veces que, en vida, se expuso generosa y valientemente, y luchó a su lado (vv. 1266-1280). Del mismo modo, el Coro insistirá en el deber religioso de darle sepultura (v. 1345). Compasión, perdón, reconocimiento de los justos méritos ajenos, y respeto a los dioses, es la constelación de actitudes que debe encarnar el paradigma humano, del que Odiseo, en esta obra, parece ser preclaro ejemplo (Panea, 1996; Orsi, 2007, 110-118). Porque aunque su actuación en *Filoctetes* será a todas luces más que cuestionable, sobrepasada moralmente por la de Neoptólemo, aquí encarna una posición equilibrada, al defender el heroísmo del que tantas veces arriesgó por ellos su vida, y al que no guarda rencor por su tentativa de asesinato, no estando, en consecuencia, dispuesto a consentir que se ultraje el cadáver del más valeroso de cuantos argivos llegaron a Troya, después de Aquiles, pues no es justo dañar a un hombre valiente, si muere, ni aunque se le odie (vv. 1332-1345).

14 En claro paralelismo con la problemática que constituye el núcleo trágico de *Antígona*. Para un estudio de ambas obras Lauriola (2008).

2. FILOCTETES: LA DIGNIDAD RECOBRADA

Estamos ante un nuevo ejemplo y perspectiva del humanismo cívico de Sófocles. Filoctetes, enfermo, ha sido abandonado por sus compañeros en la desierta isla de Lemnos¹⁵, y, sin embargo –se descubrirá al final de la obra–, el héroe y su arco serán, ambos, imprescindibles para la victoria en Troya. Tal es la paradoja trágica sobre la que Sófocles querrá que meditemos. Los hechos son bien conocidos: mientras Filoctetes buscaba en Crisa un altar que se había elevado a Atenea, junto con la escuadra marina que le acompaña, es mordido por una víbora. A partir de ahí, debido a su infecto pie, es abandonado por sus compañeros, junto a su arco, en Lemnos. Su soledad y su limitación física expresan con dramatismo la situación en la que sobrevive, durante dos lustros, el héroe. Odiseo regresa, junto a Neoptólemo, hijo de Aquiles, para tratar de hacerse con *el arco* de Filoctetes, pues según un oráculo, Troya no podrá tomarse sin su arco y sus flechas. ¿Y sin el héroe? A partir de esta ambigüedad se compone el drama, adobado con el engaño del que Odiseo pretende que se valga Neoptólemo, para poder arrebatárselo, ya que por la fuerza resultará imposible: tal es el poder que tienen el hombre y sus flechas. Odiseo relata a Neoptólemo cómo tuvo que dejarlo en Lemnos, por mandato de sus superiores, a causa de que le supuraba el pie, porque, con sus gritos y continuos gemidos, no podían realizar libaciones, ni sacrificios con tranquilidad en todo el campamento (vv. 5-10). Nunca se plantearán la posibilidad de paliar el dolor del héroe, sino que, fríamente, se le abandona enfermo, en la más absoluta y cruel soledad, condenándolo en vida a una muerte segura. Con semejante deslealtad le pagan el haber arriesgado tantas veces su vida por ellos. Y así el héroe enumerará las ímprobos dificultades que enfrenta a diario para sobrevivir: siempre pendiente de su arco, única compañía, con casi nula capacidad de acción, porque no puede ser pastor, ni agricultor, sino sólo cazador, a expensas de los animales que, por azar, acudan a donde él aguarda. Totalmente expuesto a la fortuna (*tyché*), así es, en efecto, como Neoptólemo le describirá al Coro la vida miserable y sin consuelo alguno que lleva el desdichado Filoctetes (v. 165).

Considerando el lógico resentimiento de aquél, Odiseo explicará a Neoptólemo el plan para capturar el arco, pues tiene que hablarle con palabras que lo envuelvan en una trampa (v. 55): mostrándose ante él como quien también ha sido traicionado: le habrían suplicado para que combatiera en la conquista

15 Esto supone una completa originalidad de Sófocles, respecto al tratamiento que del tema hicieron Esquilo y Eurípides. Tal novedad tuvo que provocar un impacto enorme en el público ateniese (Martínez, 2006, 80-81), pues la isla tenía una importante cultura mítica (Lasso de la Vega, 2003, 157-185), como las referencias a Jasón y los Argonautas, o el hecho de que Homero había calificado a Lemnos como la “bien habitada” (Il. 21.40).

de Ilión, pero luego no lo habrían considerado digno de las armas de su propio padre, Aquiles, sino a Odiseo. Por más que mentir choque con la nobleza (*eugéneia*) de Neoptólemo, tal ardid lo justificará alegando que si no lo hacen así, no podrán capturar su arco (vv. 55-60), por lo que le conminará a entregarse al impudor sólo por un breve momento del día (vv. 80-85). Pero Neoptólemo no quiere hacer nada con engaños; prefiere intentarlo por la fuerza, y fracasar, llegado el caso, antes que utilizar malas artes (v. 95). Sin embargo, Odiseo lo persuadirá de que sólo con dicho arco podrán conquistar Troya; y que será imposible convencerlo, y que por la fuerza no se lo podrán arrebatar. Finalmente, aunque a Neoptólemo le parezca vergonzoso proceder con tales sofismas, acabará aceptando muy a su pesar, lo cual le obligará a disimular el sentimiento de vergüenza por tal acción (v. 120)¹⁶.

Junto al engaño, la mentira, y el intento de justificarlos “por un breve momento”, estarán la verdad y la honestidad, encarnadas en Neoptólemo, y también la compasión, en consonancia con las palabras corales –la razón pública sofoclea¹⁷, que relatan la indignante situación de abandono e indigencia en la que aquél sobrevive, lamentando que entre los hombres no exista la medida (vv. 170-175). Porque es patente la *hýbris* que han cometido con él los que allí le han abandonado. De manera que, para Sófocles, en modo alguno se puede justificar lo injustificable: el indigno pago que al patriotismo y amistad de Filoctetes le han dado sus jefes y compañeros. Y Neoptólemo, ante una situación tan desesperada, sólo puede aventurar la hipótesis de que haya alguna otra justificación, y probablemente de carácter divino, aunque desconocida, para estar retenido durante dos lustros en Lemnos: que algún dios se preocupara de que él no pudiera dirigir sus flechas contra Troya (v. 200). Porque parece humanamente inconcebible que sus compañeros hayan consentido semejante crueldad con él y durante tanto tiempo. Así que, cuando se produce el reencuentro, Filoctetes les rogará que no se asusten, sino que se compadezcan de él (vv. 225-228). Vivir apartado de la mirada de los otros, expresión máxima de la humillación que sufre¹⁸, y la falta de amigos, será lo más doloroso, junto al hecho de que Neoptólemo le refiera *que no sabe quién es*, pues nunca ha oído hablar de él, lo cual le hará dudar de si no se habrá hecho también despreciable a los dioses, aun habiendo sido cruelmente abandonado por los que ahora se ríen y guardan silencio, ignorando todas sus hazañas (v. 255). Se comprende, pues, su resentimiento contra Odiseo, al que le deseará

16 Sobre los distintos aspectos de la persuasión en el *Filoctetes*, (Nelli, 2003).

17 Recordemos que el Coro en Sófocles no es mero espectador pasivo, sino actor. Errandonea (1970), Gardiner (1987).

18 Sobre esta problemática, desde una perspectiva clásica y actual, Nussbaum (2006), Mingo (2016, 147-158).

que algún día sufra padecimientos, para expiación de los suyos (vv. 270-315). Nuevamente, el Coro expresará compasión por el héroe (v. 315). Y Neoptólemo seguirá el plan trazado por Odiseo. Filoctetes le rogará, por Zeus, que no lo abandone de nuevo en aquella situación desgraciada, en la que apenas sobrevive, clamando compasión sobre la base de que nadie está libre de sufrimientos, y cómo el infortunio nos puede asaltar a todos súbitamente (vv. 470-495). El Coro apoyará sus palabras (vv. 500-520). Y finalmente Neoptólemo accederá. Pero todo se complicará cuando irrumpen un marinero y un mercader, anunciando que Odiseo se ha embarcado hacia la isla (v. 605). Al oírlo, Filoctetes querrá partir con Neoptólemo, alejarse de la nave de Odiseo (v. 635) anteponiendo el deseo de poner fin a su soledad y sus males, a la venganza contra aquél. Neoptólemo le pedirá sostener el arco en sus manos, cosa que promete Filoctetes, por ser él quien le ha devuelto la esperanza de regresar a casa (vv. 660-670). E incapaz ya de disimular más su sufrimiento, se lo entregará, rogándole que lo custodie (vv. 745-775). Compasivamente, Neoptólemo admitirá cómo, desde hace ya rato, sufre al ver las desgracias que le afligen (v. 805).

Momento crucial será cuando, rendido Filoctetes por el sueño, Neoptólemo tenga la posibilidad de abandonarlo en la isla, llevándose su arco. Se producirá entonces un debate entre el Coro, que teme la reacción de aquél al despertar, y Neoptólemo, que no quiere hacerse al mar sin el arco y sin él, pues el arco y el hombre forman una unidad inseparable (v. 840). A partir de aquí, la trama ganará en intensidad dramática: Filoctetes despertará, y Neoptólemo se debatirá angustiosamente en la duda de qué hacer: si devolverle el arco, revelándose todo el engaño, o no. Neoptólemo afirmará que vive acosado por la angustia, hasta que, resuelto, decidirá no ocultarle nada. No puede mentirle más; desea sacarlo de la isla, buscar su posible cura, y que se dirijan a Troya, para lograr la victoria. Así, aunque al principio rehusará devolverle el arco, apelando a que obedece a los que le obligan a *obedecer* (v. 925); y a pesar de que el Coro le recordará que él tiene la decisión en su mano, pues nadie le impide hacer las cosas de un modo u otro (v. 960), argüirá, sin embargo, que la *compasión* por Filoctetes es más fuerte que todo, y que se ha apoderado de él desde hace rato (v. 965). Es éste el punto álgido del conflicto, donde el dilema moral se hará aún más hondo para Neoptólemo; tensión dramática redoblada, si cabe, con la irrupción de Odiseo. En la discusión con Filoctetes, aquél justificará todo el enredo al que se han visto obligados por deseo de Zeus, lo que le parecerá a Filoctetes otra argucia más (v. 990). Descubierta la farsa, antes que colaborar con la toma de Troya, estará dispuesto a suicidarse, arrojándose desde las peñas, lo que impedirá Odiseo (v. 1000), al que le reprochará su vileza, por aprovecharse de la nobleza del joven Neoptólemo (v. 1015), recriminándole que ahora lo requieran, siendo el mismo

lisiado de antes, pues como el primer día perduran su hedionda llaga y su dolor (vv. 1028-1040).

Las palabras de Filoctetes son de una coherencia absoluta. ¿No es el mismo héroe al que dejaron allí por su herida y sus lamentos? Siguiendo la lógica que justificó su abandono, no cabe que ahora lo reclamen. De aquí su sospecha –o esperanza– de que detrás de todo pudiera haber algún dios, reparador de la justicia. Claro que tal reparación la entiende Filoctetes sólo como venganza o castigo. Su amargura justificará también sus ácidas palabras. Otra cosa no cabe esperar del que lleva una década sufriendo, al que se consideró inútil y un estorbo para el mismo fin. Y Odiseo reaccionará ante sus palabras, ordenando que lo suelten, y decidirá abandonarlo de nuevo en la isla, pues tanto Teucro, como el propio Odiseo, dice, sabrán manejar el arco, sin necesidad de su ayuda: “¿Y qué falta nos haces tú? Ahí te quedes cojeando en tu Lemnos.” (v. 1060). Tal actitud no sólo entraña un profundo error –pues serán necesarios el arco y el hombre–, sino que es fría y despiadada. El astuto y compasivo Odiseo del *Áyax* se muestra ahora insensible: ordenará a Neoptólemo que no mire a Filoctetes, para no dejarse arrastrar por la compasión, echándolo todo a perder (v. 1065). A solas, el Coro aprovechará para hacer reflexionar a Filoctetes, recriminándole su obstinación, y que no quiera entrar en razón: tercamente se está resistiendo a la voluntad de los dioses, y pagará por ello (v. 1095); exhortándole para que modere sus palabras, y rectifique, porque en su mano está librarse de sufrir tantos males, y sería imperdonable no haber aprendido nada (v. 1165). Nuevamente, surge la encrucijada de la libertad para lo uno o lo otro, y Filoctetes seguirá aferrado a su resentimiento, rechazando combatir en Troya, mientras se debate, afligido, entre los sufrimientos ocasionados por su infecto pie, y las exhortaciones del Coro, estando resuelto a suicidarse, si le acercaran una espada (vv. 1165-1215). El drama alcanzará la máxima tensión cuando Neoptólemo regrese, seguido de Odiseo, dispuesto a devolverle el arco, arrepentido¹⁹ de haber procedido deshonrosa e injustamente (v. 1230). Odiseo le amenaza con que el ejército de los Aqueos se lo impedirá, pero Neoptólemo no cede (v. 1255). Verdad, honestidad, compasión y respeto, estarán, finalmente, encarnadas en Neoptólemo, nuevo paradigma moral (Orsi, 2007, 138-139)²⁰, quien querrá convencer abiertamente al héroe, pertinaz en su

19 Valentía no es sólo resistir, sino ser capaz de revisar los compromisos, replanteándose el tema de la obediencia/desobediencia (Orsi, 2007, 138-140). Los compromisos se muestran contingentes, y las morales cambian, mostrándose lo contingente como necesario (Valdecantos, 2003).

20 A nuestro juicio, Neoptólemo encarnaría un ideal moral más completo que el Odiseo del *Áyax*, compasivo entonces, pero no ahora que las circunstancias son otras, mostrándose fríamente calculador. Neoptólemo, como hijo del mejor de los argivos (*Filoctetes*, vv. 3-4; 1310 y ss.) da muestras de ser *eugenés*: es compasivo y no gusta del engaño, arriesgándose a desobedecer y rectificar, cuando el respeto y la compasión lo exigen.

negativa de colaborar (v. 1280). Devuelve así el arco, no sin la perplejidad del héroe, transgrediendo la prohibición expresa de Odiseo, al que Filoctetes apuntará con una flecha y le disparará, de no impedirlo Neoptólemo (vv. 1300-1305). La venganza no es el camino a seguir, parece sugerirnos nuevamente Sófocles.

Recobrado el arco, le reprochará Neoptólemo, Filoctetes carece de motivos para seguir enojado con él, y por eso espera que escuche sus palabras, poniendo a Zeus por testigo, porque los golpes que nos envían los dioses hay que soportarlos sin remedio, pero los males con que cargamos voluntariamente, por no escuchar un sabio consejo, no merecen ni perdón, ni compasión (vv. 1315-1320). En efecto, estamos en un contexto reflexivo diferente. Ahora Filoctetes tendrá la posibilidad de liberarse del resentimiento, sanar su herida, colaborar con lo que se le propone, obtener honores y regresar, felizmente, a casa²¹. Por ello, si decidiera permanecer con su arco en la isla, ya no sería digno de compasión, pues su mal le sería imputable sólo a él. Se pone de manifiesto, según nos parece, cómo el ser humano vive en un mundo que tiene sus reglas –un cosmos moral, de carácter divino–; reglas que, si las vulnera, en el ejercicio de su legítima libertad, en vez de armonizar la propia conducta con ellas, tal actitud sólo provocará más sufrimiento. Y si un día no pudo evitar la mordedura de la serpiente, guardiana del santuario de Crisa, ahora Filoctetes no sanará, según ha vaticinado el adivino Heleno, de no regresar con los hijos de Asclepio a la llanura de Troya, posibilitando además la victoria, logrando la salud y la más alta gloria (vv. 1325-1345). ¿Y qué más podría querer el héroe? La decisión es suya, está en sus manos. Mientras tanto, Sófocles nos propondrá reflexionar sobre nuestra vulnerabilidad y dependencia, pues nos necesitamos unos a otros, y nadie, será prescindible, por inútil que se nos antoje.

21 Es interesante observar que *Filoctetes* se representa en el 409, fecha en que la guerra del Peloponeso tomaba para Atenas un cariz trágico. La soledad total (*éremos*) de Filoctetes es una novedad radical respecto de dramas perdidos de Esquilo y Eurípides, y en Sófocles constituye un ejemplo único de mutación en un héroe trágico. La isla de Lemnos es descrita como *eschatiá*, un lugar abandonado, lejos de casas y tierras cultivadas. Se forma un triángulo entre el hostil *agrós*, el campo de batalla troyano y el mundo familiar (*oîkos*); allí vive sin amigos, como un muerto social: la palabra *ágrios* (salvaje) define su condición, con la única compañía de su arco (*biós*) que es su vida (*bíos*). A partir de la mordedura de la víbora, por haber violado el santuario, es convertido en un *átimos*, en un muerto cívico por sus compañeros. Pero ahora será necesaria su presencia *voluntaria* en Troya. Cuando Filoctetes se pregunta “¿qué haré” optará por los valores familiares contra los cívicos –como Antígona–, deseando sólo regresar a casa. Neoptólemo le propondrá algo más poliédrico y completo: dejarse curar, salvar Troya y volver a casa, lo que sanciona Heracles. Filoctetes había matado a Paris con las flechas de Heracles, algo sabido por los griegos, y es lo que anuncia Heracles al final de la obra. Su cambio de actitud supondrá el paso de la condición de arquero a la de hoplita; y de la unión del hombre y el arco, se pasará a la unión de los combatientes (Filoctetes y Neoptólemo). El salvaje se reintegrará de nuevo a la ciudad, donde los valores heroicos pueden cobrar un nuevo esplendor (Vernant y Vidal-Naquet, 1987, 165-181).

Mientras tanto, la reacción de Filoctetes no puede ser ya otra que la de angustiarse en medio de un mar de preguntas, porque no sabe qué hacer²²: por un lado, desea la muerte; por otro, no cesa el rencor hacia los que le abandonaron, y en particular contra Odiseo. Y tampoco se fiará de los males que le deparará el futuro. Será Neoptólemo, entonces, el que le pedirá que deponga su obstinación, confíe en su amistad y en la divinidad, y se embarquen juntos hacia Troya, para sanar su herida, pues es lo mejor para ambos, rogándole que se deje ayudar, le escuche de corazón, no se ensoberbezca, no se crezca con sus males, y que ceda (v. 1380). Pero Filoctetes persistirá, terco, resentido, en no cooperar. De manera que Neoptólemo desistirá, pues no puede convencerlo. Filoctetes insistirá, contumaz, en soportar lo que tenga que sufrir, aunque le pedirá al amigo que lo envíe a su patria, como le había prometido. Y Neoptólemo accederá a cumplir su palabra. A su vez, por gratitud, Filoctetes se comprometerá a ayudarlo, si alguna vez atacaran su tierra (vv. 1380-1405).

La obra está en un punto muerto. Humanamente, parece que no hay salida para el conflicto, para el ciego laberinto que ha trazado el rencor, macerado durante años. Entonces, inesperadamente irrumpirá el dios, Heracles, quien tuvo que padecer mucho hasta conseguir la gloria inmortal de la que ahora disfruta; quien otrora hiciera entrega del arco y sus flechas a Filoctetes. Heracles le informará de que es deseo de Zeus que Filoctetes regrese a Troya, a buscar la sanación para su pie, y la victoria, lo que le permitirá retornar feliz a casa, habiendo alcanzado los máximos honores. Y a Neoptólemo le dará el mismo consejo, pues ambos se necesitan mutuamente, y les animará a que, como dos leones que van juntos, se protejan el uno al otro. Finalmente, les exhortará para que, cuando devasten Troya, siempre muestren la debida reverencia a la divinidad (vv. 1420-1440).

Filoctetes está, pues, sólo frente a su libertad, teniendo la posibilidad de secundar lo que le propone el dios, o desoírlo. Al reconocer la voz de Heracles, tan anhelada otras veces por él, confiará en sus palabras, y finalmente, y contra lo esperado, depondrá su actitud. Porque aunque se diga que Heracles actúa como *deus ex machina*, finalmente hay una *aceptación* de la propuesta del dios, que hace suya²³: Filoctetes ha comprobado que el discurso de Neoptólemo y Heracles coinciden, entregándose ya, confiadamente a la palabra del amigo y de la divinidad. Una vez más, contra todo pronóstico, entra en escena lo imprevisto, hijo de la fortuna (*tyché*), aquello que de ningún modo cabría esperar, si nos atenemos a

22 Es un rasgo fundamental del héroe, escindido por la confrontación de dos tipos opuestos de comportamiento (Knox, 1964).

23 De no ser así, de no conceder un peso importante a la decisión personal, el drama perdería intensidad trágica (Trueba, 2004, 117).

la lógica humana de las cosas. La novedad sólo puede proceder de la intervención divina, que quiebra el curso de los acontecimientos. Sin embargo, al proponerle el dios el mismo camino que anteriormente le brindara su amigo, se confirma la buena voluntad de Neoptólemo, ahora sancionada. En la tragedia triunfan, así, la compasión, la amistad y la divinidad, como reparadoras de una injusticia que sólo los hombres habían cometido. Porque, en efecto, si la serpiente, guardiana del recinto sagrado, le mordió cuando trataba de penetrar en él, la decisión de abandonarlo en la isla no fue divina, sino humana: sus propios compañeros le traicionaron, desechándolo como inútil. Sin embargo, el sufrimiento de Filoctetes no ha sido en vano: los que le condenaron a tan dolorosa soledad han pagado un alto precio por su *hýbris*, pues durante dos lustros se les negó la victoria en infructuosos y cruentos combates, teniendo que regresar, finalmente, no sólo por el arco, sino también por el hombre.

CONCLUSIONES

Áyax, seguro de sí mismo, nunca precisó la ayuda divina; no respetó la decisión del Tribunal, ni, inflexible, supo obedecer a los jefes; ni tener oídos para su familia²⁴. Sabemos, por otro lado, que el tema de la muerte es central en la religión ateniense del siglo V (R. Adrados, 1972, 97 y ss.); que el deber de enterrar a los muertos era una ley divina (vv. 1125-1140). Pero creemos, además, que el respeto a dicha ley es un contrapeso moral al ultraje, al ensañamiento; un freno a la crueldad que Menelao y Agamenón pretendían justificar, apelando a la conducta, siempre rebelde o insumisa, de Áyax, y a su traición²⁵. El modelo de ciudadano que Sófocles propone, con el análisis de las emociones, individuales y políticas que se dan cita en la obra, cabe extraerlo de los discursos del Coro de marineros salaminios, que personificará la razón pública, la ciudad (Errandonea, 1970; Gardiner, 1987); pero también de las voces silenciadas de su compañera, Tecmesa, del pequeño Eurísaces, y de sus ancianos padres, que son esa otra cara de la verdad, tan doliente y humana, prácticamente ignorada en todas las guerras, tan inútiles como cruentas. Además, como apuntábamos, la figura de Odiseo revisa críticamente el paradigma de lo humano, que contrapone

24 Dos actitudes estrechamente relacionadas, como han mostrado Knox (1964), Chantraine (1980).

25 Obsérvese que Atenea no se pone del lado de Agamenón y Menelao, sino de Odiseo, a pesar de que en su día evitó el crimen que Áyax planeó contra ellos. Y aunque ahora no entre en escena, vela por que Odiseo entierre a Áyax, dando así la misma lección: la venganza, en una u otra dirección, no es el camino. Pensamos que Atenea es valedora de un orden moral justo, frente a las acusaciones de parcialidad e injusticia (Roig, 2006, 97-98), que creemos no se sostienen.

Sófocles al del héroe, tal y como lo encarnan Áyax, Menelao y Agamenón. La obstinación de aquél, y la frialdad, y el ánimo vengativo de los tres, en los que la ira se sobrepone a toda justicia posible, contrastan con la prudencia, el respeto –a los dioses y a los hombres–, y la actitud –aquí– equitativa de Odiseo, que no es víctima del resentimiento contra aquél, sino que antes al contrario, es movido por la compasión. Así, Odiseo podría sugerir, indirectamente, que tal vez el Tribunal erró en su veredicto, al no haber conocido otro hombre más valiente que Áyax, después de Aquiles; sin duda, un excelente recurso retórico, que desliza hábilmente Sófocles para modificar la perspectiva sobre el héroe (Encinas, 2007), pues tácitamente lo estaría considerando como el justo merecedor del trofeo en disputa (vv. 1335-1345). Y aunque Odiseo nunca cuestionó abiertamente tal dictamen, ni la autoridad de los jueces, tampoco podía aprobar el ensañamiento cruel y despiadado –en el doble sentido, divino y humano– con el muerto, tal como pretendían Menelao y Agamenón²⁶. Para Sófocles, no puede ser éste el modelo de hombre que la *pólis* necesita (el vengativo presto a justificar atrocidades, según convenga a su lectura política interesada), sino el que, guiado por la prudencia y la equidad, e incluso, movido por la compasión, sabrá reconocer, en tanto que humano, también sus propios límites. Y de aquí que el Coro, voz de la ciudad, alabe las palabras y la actitud de Odiseo al respecto (v. 1375).

Por otra parte, contra una visión simple del *destino*, entendido como *fatalidad* que sobreviene a los individuos, Sófocles nos recuerda el carácter complejo de todo lo que rodea la vida humana; lo imprevisible, caótico, e impenetrable para la razón (Ahrens Dorf, 2009), remarcando nuestra finitud, nuestros límites. La inquietante indeterminación e incertidumbre de la realidad nos lleva a admitir la imposibilidad de tenerlo todo bajo control, envuelto en la pertinaz imprevisibilidad de la fortuna (*tyché*)²⁷, siendo lo más sensato la prudencia y, en muchos casos, la inacción (Steiner, 1991, 224-226). En efecto, llamativas son las palabras finales del Corifeo, que insistirá en el carácter abierto de los acontecimientos, en la idea de que el futuro no está escrito, y que todo puede cambiar, para sorpresa

26 Nuevamente vemos aquí, como en *Antígona*, una oportunidad para reflexionar sobre el par crueldad-injusticia, a consecuencia de la problemática que suscita enterrar al que se considera traidor. La posición de Sófocles es clara: pese a nuestras discordias, semejante crueldad no está justificada, recordándonos su injusticia y el deber religioso de dar sepultura al muerto: “ODISEO.– Pues escucha. Por los dioses, no consentas en dejar despiadadamente insepulto a este hombre; ni te ciegue ahora tanto la pasión y el odio contra él, que llegues a pisotear la justicia. También para mí era éste el mayor enemigo del ejército, desde que me hice dueño de las armas de Aquiles. Por más verdad que ello sea, jamás le desestimaría yo tanto que llegue a decir que no tengo delante al más valiente de cuantos Aqueos hemos venido a Troya, excepción hecha de Aquiles. Así que tampoco es razón que tú le deshonres. No es a él, es a las leyes de los dioses a quien harías un agravio. A un bravo como éste, no es justo maltratarlo porque esté ya muerto, por más odio que le tengas (v. 1345).

27 Sobre este importante tema Nussbaum (1995, 27-50).

nuestra. Porque, en efecto, teniendo en cuenta la *hýbris* de Áyax, y la de Agamenón y Menelao juntas, el desenlace del drama, en el que se dará vía libre al entramamiento de aquél, parecía hartamente improbable; como inesperado será también que el giro de la obra tuviera como protagonista, precisamente, a quien había sido su rival en la disputa: Odiseo. Así, a ojos de Sófocles el conflicto tendrá mayor altura moral –confiando transmitirlo a sus espectadores–, quebrando, a contracorriente de lo esperado, la perspectiva de Agamenón y Menelao. Tal es la enseñanza que Sófocles propone, según creemos, en la dirección de un nuevo humanismo cívico. Con este viraje (*peripéteia*) final de los acontecimientos, con esta radical sorpresa provocada en el público, Sófocles nos estaría sugiriendo que todo está abierto, que todo puede suceder siempre, por lo que no deberíamos dar nunca nada por ganado ni por perdido. Y es evidente que el Coro expresará esta misma idea al manifestar la alegría de que, pese a tenerlo Áyax todo tan en contra, finalmente se haya dado justa sepultura al muerto, y cómo sólo la experiencia, poco a poco, nos descubrirá aquello que, antes de suceder, nadie podría adivinar (vv.1418-1420). Motivo, sin duda, esencial para reflexionar sobre los límites de lo humano, lo abierto e imprevisible del futuro, y sobre la tan necesaria *prudencia*.

A estas alturas, parece incuestionable la función pedagógica de la tragedia en la Grecia clásica: encerraba una ética, para el individuo y para la comunidad (Aranguren, 1990, 16), constituyendo un espacio para la reflexión y el debate político de la ciudad, así como para la autocomprensión del ciudadano (Orsi, 2007, 397), en un momento en el que el concepto de ciudadanía aún se equiparaba con el guerrero (Canfora, 2004, 33). A través de la experiencia de la contemplación de un episodio trágico, el autor pretende *modificar la mirada y la actitud del espectador* (Trueba, 2004, 62-63), generar una revisión moral crítica, individual y colectiva, a partir del horizonte de ambigüedad de la conciencia trágica (Vernant y Vidal-Naquet, 1987, 26-27). Por ello, Aristóteles (*Poética*, 1451a36-b7) la considerará como una fuente excelente para la reflexión moral (Pires, 2017; Trueba, 2004; Nussbaum, 1995).

Sófocles, aun no compartiendo todas las ideas políticas de Pericles, sí contribuyó con sus obras al ideal de concordia nacional. Y para ello, se posicionó tanto frente al tradicionalismo del ideal heroico aristocrático (Píndaro), como frente al nuevo humanismo laico de la sofística (R. Adrados, 1966, 77-78; Vernant y Vidal-Naquet, 1987²⁸). Para Sófocles, la acción humana está inmersa en un cosmos moral, cuyos principios hay que respetar, o asumir las consecuencias de su infracción; creará que no todo está sujeto a la humana voluntad, a su control,

28 Como ejemplo, en el *Filoctetes*, Odiseo es prototipo de la conducta manipuladora atribuida al sofista: no escoge la *areté* (virtud), sino la *téchne*, la “industria”, en un sentido muy próximo a *sóphisma*. (Vernant y Vidal-Naquet, 1987, 177).

sino que será preciso admitir nuestra exposición a otros factores, humanos y divinos, que vendrán a recordarnos la necesidad de reconocer nuestros *límites*. En definitiva, sugerirá que una ética que gravite sobre el concepto protagórico del ser humano como medida de todas las cosas, y sobre el modelo aristocrático de autoafirmación, podría acabar generando una ética del exceso, de la desmedida (*hýbris*), arrastrando también su lectura política (la tiranía), colisionando con el ideal moral de la democracia. Así pues, el humanismo de Sófocles vendría a remar en la dirección de propiciar la concordia de Pericles (Eherenberg, 1954), pero en el contexto de una concepción religiosa de la democracia, asumiendo conscientemente los límites y vulnerabilidad de lo humano, en contraste con la moral agonal del héroe y los nuevos vientos del relativismo sofista (R. Adrados, 1966, 94-95; Nussbaum, 1995), aunque se trate de un asunto complejo (Rose, 1976).

Al confirmar su importancia en el proyecto de educación cívica de la *pólis*, las tragedias clásicas podrían ser un magnífico ejemplo del imprescindible protagonismo de la literatura y de las Humanidades en la reflexiva tarea de educar las emociones, forjando ciudadanos más sensibles a la suerte de los otros, y más críticos (Nussbaum 2010, 2014). En efecto, a través de la conciencia de nuestra humana finitud y vulnerabilidad, siempre expuesta a las contingencias imprevisibles de la fortuna (*tyché*), Sófocles habría pretendido modificar las actitudes de los espectadores (Nussbaum, 1995, 27-50; Trueba, 2004, 121-125). La *pólis* exigirá un nuevo ciudadano que, alejado del modelo tradicional centrado en la fortaleza y bravura del héroe, sea capaz de integrar otros valores, actitudes y sentimientos, imprescindibles para la vida en común, tales como la compasión, la gratitud, la justicia, el respeto a la voz pública de la ciudad, y el reconocimiento de que las situaciones de la vida son complejas, y que no pueden encararse desde una perspectiva simplista y única. De aquí las llamadas a la moderación (*sophrosýne*) y a la prudencia (*phrónesis*), y a un sentido de la justicia diferente al vengativo ajuste de cuentas de la moral heroica. El honor, la fama, el éxito, la rivalidad, ensalzadas en el contexto de la moral aristocrática, son ahora revisados en aras de la verdad, la lealtad, o la paz social. Para afrontar los conflictos que la vida en común conlleva, no servirán las meras soluciones tradicionales, como la cólera enloquecida de Áyax, o la sed de venganza de los que quieren dejarlo insepulto; o, ya en el caso del *Filoctetes*, la frialdad calculada de Odiseo, que sólo pretende recuperar el arco, pero no al hombre, a fin de asegurar la victoria. Además, Sófocles insistirá en la importancia de *no olvidarse de lo que es ser hombre*: asumir los propios límites, reconocer nuestra mutua dependencia, y cómo el bien de la *pólis* debe quedar a salvo de las luchas por el honor o las ambiciones personales. Lo veíamos en el caso de Áyax, incapaz de reconocer el veredicto del Tribunal, pero también en el del terco Filoctetes, anteponiendo el honor dañado y el rencor

a la posibilidad de alcanzar la victoria, la gloria y su propia sanación por la vía de la reconciliación, hasta que, finalmente, exhortado por el único que parece ser su amigo y por el dios, recapacite y deponga su actitud primera.

Sólo la nobleza de Neoptólemo, paradigma último del héroe, sobrepasando en virtud a Odiseo, por su voluntad de verdad, de justicia y su compasión, ha provocado el giro de los acontecimientos (*peripateia*), que verá su culminación gracias a la intervención divina, cuando ya nadie sospechaba tal cambio. Lo novedoso, manifestado en las palabras del dios, quebrará lo que cabría esperar según la lógica del resentimiento, fiel a la moral agonal del héroe, que Sófocles cuestiona en su audaz propuesta humanista²⁹. Filoctetes encarnará, al mismo tiempo, la miseria y la grandeza del héroe, la vulnerabilidad y la fortaleza, la apariencia de inutilidad y la condición de imprescindible: tal será, pues, la paradoja y la grandeza de la enseñanza trágica, en un mundo en el que, según la lógica enquistada y clausurada del rencor, toda salida parecía ya imposible. Con la irrupción del dios, y la rectificación de su actitud por Filoctetes, se abre un nuevo escenario. Consciente de que ha recobrado su dignidad, y que su vida ha dado un giro inesperado, Filoctetes expresará su alegría y gratitud al despedirse de Lemnos (v. 1465).

Estamos, pues, ante un caso ejemplar de quien ha evitado el desenlace trágico porque, a tiempo, supo *escuchar* al dios y al amigo, y *moderar* su afán de venganza y su resentimiento, por justificados que fueren; a diferencia de Áyax, obstinado, que hará gala de no querer aprender ni atender otras razones que las de su altivo orgullo herido. Por otra parte, conviene resaltar que tanto en *Áyax* como en *Filoctetes* queda patente la imbricación de las virtudes o vicios individuales y sus posibles consecuencias colectivas. Como venimos insistiendo, el bienestar de la *pólis* no depende sólo del valor, de la fortaleza del brazo, o del honor guerrero, sino que precisará otras actitudes, y otras virtudes, como la templanza, la moderación, la justicia, la prudencia, la lealtad a la comunidad, la compasión y la búsqueda de la concordia política. Y de aquí que Sófocles apele a la humana libertad, inserta siempre en un cosmos moral, que no podrá transgredir impunemente, y que exigirá asumir sus naturales límites. El decisivo papel que juegan los dioses dentro de su obra apunta en la dirección de advertirnos sobre el espejismo de creer que podemos tener todo bajo control: nuestra exposición a la fortuna (*tyché*) será siempre un ingrediente esencial del carácter abierto y complejo de la vida, que habremos de tener muy presente en todas nuestras deliberaciones

29 La valentía en la epopeya era una virtud incuestionada; ahora es ambigua, y necesita de la prudencia, por lo que la tarea del héroe es revisada (Bruner, 2001, 143), y ya no será tanto el que triunfa, cuanto el que comprende (Kermode, 2000, 46). Sin embargo, Áyax vive prisionero del ideal homérico de ser siempre el mejor y superior a todos; pertenece a un mundo aristocrático, heroico y mítico, para Sófocles, con sus grandezas y limitaciones (Knox, 1961, 22-25).

prácticas. Porque el respeto a lo divino es, sencillamente, el envés del reconocimiento de nuestros límites. Cara y cruz de una verdad que Sófocles cree necesario no olvidar, para huir de la soberbia, del engreimiento y sus excesos (*hýbris*), que tantos sufrimientos conlleva. Así, como venimos defendiendo, Sófocles pretende modificar nuestro acostumbrado modo de ver y de sentir, apelando a nuestra capacidad de escucha, reflexión y aprendizaje, y a nuestra libertad, construyendo un nuevo ideal ciudadano, un humanismo cívico, siempre cercado de riesgos, con el que articular una comunidad política más justa y pacífica, y, por ende, más feliz.

La tragedia no ha muerto, porque los problemas que aborda siguen siendo nuestros³⁰, constituyendo la aportación de Sófocles un magnífico ejemplo de la inapelable necesidad de las Humanidades hoy. Y ello porque encontramos en él no sólo una reflexión única sobre la vida y sus límites, contribuyendo sustancialmente a un más profundo conocimiento de nosotros mismos, sino también porque, dado su enorme potencial educativo, en la dirección del humanismo cívico que hemos apuntado, sus obras nos invitan a profundizar en el tan urgente debate sobre aquéllas, y en su inexcusable papel a la hora de remover obstáculos y allanar el camino en la aspiración a una sociedad más democrática y más justa (Nussbaum, 2010; 2014). Porque a fin de cuentas, no puede haber democracia sin ciudadanos críticos, sensibles al sufrimiento ajeno y definitivamente comprometidos con la justicia (Gil, 2016, 1141-1156). Que el legado de Sófocles siga siendo, todavía hoy, una magnífica oportunidad para repensar su humanismo cívico, apropiándonos de todo su caudal reflexivo en torno a las complejas relaciones entre el hombre y la ciudad, extrayendo el máximo provecho para nuestras vidas, es algo que depende ya, y por entero, exclusivamente de nosotros.

30 En este sentido destacamos los trabajos de Lariguet (2014, 245-247), Rocco (2000, 21-56); Williams (2011, 19-44).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FUENTES

Sófocles, *Tragedias. Ayante, Filoctetes. Las Traquinias*. Introducción, versión y comentario de I. Errandonea. Texto revisado por J. Gándara. Vol. III, Barcelona, Ediciones Alma Mater, 1968 (edición bilingüe griego-español), CSIC.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- AHRENSDORF, P. (2009), *Greek Tragedy and Political Philosophy. Rationalism and Religion in Sophocles' Theban Plays*, Nueva York: Cambridge University Press.
- ALMONACID, C., (2018), "El poder de la imaginación, de la ficción a la acción política. Ideología y utopía en la perspectiva de Paul Ricoeur", *Recerca, revista de pensament i anàlisi*, núm 22, 153-172.
- ARANGUREN, J.L. (1990), *Ética*, Madrid, Alianza Universidad, 6ª ed.
- ARISTÓTELES, (1946), *Poética*, Edición bilingüe de García Bacca, México.
- BOOTH, W.C., (1998), "Why banning ethical criticism is a serious mistake", *Philosophy and Literature*, 22, 394-412.
- BOWRA, C.M. (1944), *Sophoclean Tragedy*, Oxford.
- BRUNER, J. (2001), *Realidad mental y mundos posibles. Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*. Barcelona, Gedisa.
- CANFORA, L. (2004), *Democracia. Historia de una ideología*. Barcelona. Crítica.
- CHANTRAINE, P. (1980), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Paris, Klincksieck.
- EHRENBERG, V. (1954), *Sophocles and Pericles*, Oxford. Basil Blackwell.
- ENCINAS, C. (2007), "La defensa retórica de la traición en el Áyax de Sófocles", *Myrtía*, nº 22, 59-67.
- ERRANDONEA, I. (1970), *Sófocles y la personalidad de sus coros*. Madrid.
- GARDINER, C.P. (1987), *The Sophoclean Chorus. A Study of Character and Function*. Iowa.
- GIL, M. (2016), "El cultivo de las humanidades y las emociones: reflexiones en torno a la educación moral y política". *Pensamiento*, nº274, 1141-1156.
- GONZÁLEZ, R. (2014), "Humanidades y Universidad en el siglo XXI", *Estudios*, 110, XII, 69-104.
- HERTMANS, S. (2009), *El silencio de la tragedia*, Madrid, Pre-Textos.
- KAUFMAN, W. (1978), *Tragedia y filosofía*. Barcelona, Seix Barral.
- KERMODE, F. (1980), *El sentido de un final. Estudios sobre la teoría de la ficción*. Barcelona, Gedisa.

- KNOX, B.M.W. (1964), *The Heroic Temper: Studies in Sophoclean Tragedy*, Berkeley, University of California Press.
- , (1961), “The Ajax of Sophocles”, *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 65, 1-37.
- LARIGUET, G. (2014), “Tragedia y carácter moral. Comentarios a *El saber del error. Filosofía y Tragedia en Sófocles* de Rocío Orsi”, *Discusiones*, nº14, 221-249.
- , (2011), *Encrucijadas morales. Una aproximación a los dilemas y su impacto en el razonamiento práctico*, Madrid, México, Plaza y Valdés.
- LASSO DE LA VEGA, J. (2003), *Sófocles*. Ediciones clásicas. Madrid.
- LAURIOLA, R. (2008), “Sophocles’ Ajax: *Hýbris*, foolishness and good sense. A comparison with *Antigone*”. *Emerita. Revista de Lingüística y Filología clásica*. LXVI 2, Julio-diciembre, 217-229.
- LENIS, J.F. (2014), “La soledad del héroe trágico. Moral religiosa y decisión ética en Sófocles”. *Lingüística y Literatura*, nº 65, 2014, 141-159.
- LESKY, A. (1976), *Historia de la literatura griega*. Madrid, Gredos. Versión de J.Mª Díaz Regañón y B. Romero.
- MARTÍNEZ, M. (2006), “El mito de Filoctetes en el teatro griego clásico”, en Peláez, J., Roig, L. (editores), (2006), *Sófocles hoy. Veinticinco siglos de Tragedia*. Ediciones El Almendro, Córdoba.
- MINGO, A. Mª de (2016), *Vivir a la vista de todos. Ensayos sobre humanismo y transparencia sostenible*. Sevilla, Fénix Editora.
- NELLI, M.F. (2003), “El discurso de la persuasión en el *Filoctetes* de Sófocles. Lenguaje y manipulación”. *Circe*, nº 8, 241-253.
- NUSSBAUM, M. (2014), *Emociones políticas*. Barcelona, Paidós.
- , (2010), *Sin fines de lucro*. Por qué la democracia necesita de las humanidades. Buenos Aires. Katz Editores.
- , (2006), *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Buenos Aires, Katz Editores.
- , (1997), *Justicia poética: la imaginación literaria y la vida pública*. Barcelona. Andrés Bello.
- , (1995), *La fragilidad del bien*. Madrid, Visor, La balsa de la medusa.
- OLSON, E. (1961), *Tragedy and the Theory of Drama*. Detroit, Wayne State University Press.
- ORSI, R., (2007), *El saber del error. Filosofía y tragedia en Sófocles*. Plaza y Valdés Editores, Madrid.
- , (2006), “Emociones morales y moralidad”, *Ideas y Valores*, nº 131, 33-49.
- PANEA, J.M. (2018), “El papel de las emociones en la esfera pública: la propuesta de M.C. Nussbaum”. *Recerca, revista de pensament i anàlisi*, núm. 22, 111-131.
- , (1996), “Ética y tragedia: a propósito del Áyax de Sófocles”. *Thémata: Revista de filosofía*, nº 16, 147-166.
- PIRES, A. (2017), “O conflito moral de Neoptólemo: uma leitura aristotélica da tragédia *Filoctetes* (EN VII 1146a16-21e 1151b17-22)”, *Hypnos*, Sao Paulo, vol. 38, 1º sem., 72-92.

- POSNER, R.A. (1997), "Against ethical criticism", *Philosophy and Literature*, 21, 1-27.
- RODRÍGUEZ-ADRADOS, F. (1966), "Sófocles y el panorama ideológico de su época", en *Estudios sobre la tragedia griega*. Madrid, Cuadernos Fundación Pastor.
- , (1972), *Fiesta, Comedia y Tragedia. Sobre los orígenes griegos del Teatro*. Barcelona, Planeta.
- REINHARTDT, K. (1991), *Sófocles*, Barcelona, Destino.
- ROSE, Peter W. (1976), "Sophocles' Philoctetes and the Teachings of the Sophists", *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 80, pp. 49-105.
- ROIG, L. (2006), El Ajax de Sófocles y el conflicto entre individuo y sociedad en la Atenas del siglo V", en Peláez, J., Roig, L., (editores), (2006), *Sófocles hoy. Veinticinco siglos de Tragedia*. Córdoba, Ediciones El Almendro.
- ROCCO, CH. (2000), *Tragedia e Ilustración*. Barcelona. Andrés Bello.
- SAWATER, F. (1982), *La tarea del héroe*. Madrid, Taurus, 2ª ed.
- STEINER, G. (1991), *Antígonas. Una poética y una filosofía de la lectura*. Barcelona. Gedisa. 2ª ed.
- , (2012), *La muerte de la tragedia*. Madrid. F.C.E., Ediciones Siruela, traducción de M. Condor y E. L. Revol.
- TRUEBA, C. (2004), *Ética y tragedia en Aristóteles*. Barcelona, Anthropos.
- VERNANT, J.P., VIDAL-NAQUET, P. (1987), *Mito y Tragedia en la Grecia antigua I*, Madrid, Taurus, Trad. de Mauro Armiño, Revisión de Antonio Piñero.
- VERNANT, J.P., VIDAL-NAQUET, P., (1989), *Mito y Tragedia en la Grecia antigua II*. Madrid, Taurus, Traducción de Ana Iriarte.
- VALDECANTOS, A. (2003), "Apología del arrepentido". *Cuaderno gris*, 2003, nº 7, 175-202.
- , (2001), "El uso público de las humanidades", en *Del pensar y su memoria: ensayos en homenaje al profesor Emilio Lledó*, Vega, L., Rada, E., Mas, S., (coords.), Madrid, UNED, 519-548.
- VICKERS, B. (1973), *Towards Greek Tragedy: Drama, Myth, Society*. London, Longman.
- WILLIAMS, B. (2011), *Vergüenza y necesidad*. Madrid. La balsa de la medusa. Trad. A. Montes.
- WINNINGTON-INGRAM, R. P. (1980), *Sophocles, an Interpretation*. Cambridge. Cambridge University Press.