



ESTUDIOS  
de  
FILOSOFÍA  
3

## ENTRE LA MESURA Y LA DESMESURA LA MEDIDA HUMANA COMO PROBLEMA: DE SÓFOCLES A PLATÓN

No son pocos los que entran a la filosofía buscando con ella orientar la vida; sin embargo, si nos fijamos en Platón descubrimos que la dialéctica, como proceso de diferenciación, no ofrece un camino seguro para enrumbar el conocimiento y con él la vida humana. No nos ofrece un camino seguro, pero sí nos exige un esfuerzo perseverante para, por lo menos, sí, encontrar cierto rumbo claro. Así, por ejemplo, en el *Filebo* encontramos la imagen del diálogo como si fuera una travesía marina (13d5), una navegación, donde si uno falla una vez y es arrojado a los escollos, lo intenta una segunda y una tercera vez. La imagen no es nueva, pues ya desde la lírica arcaica se comparaba la vida humana, pero sobre todo el gobierno de los hombres, como si ésta consistiera en el ejercicio de un buen *timón*. La imagen no es nueva, decimos, pero el sentido de la imagen nos permite avizorar algo nuevo e interesante en Platón: un énfasis nuevo en la aventura del hombre librado a sus propias fuerzas. La imagen es cautivante, y, si me permiten adelantar en algo la discusión, nos presenta, en parte, ciertamente, pero con fuertes pinceladas, la naturaleza del ejercicio filosófico: un cierto esfuerzo, que no deja de ser soberbio, por alcanzar, a pesar de no ser seguro, con la ayuda de la sola razón, algo que siempre lo rechaza a sus orillas; un esfuerzo que, aparte de ciertos destellos conseguidos con mucho esfuerzo, no alcanza para pisar el terreno firme de la verdad.

Por otro lado, cuenta una vieja leyenda islandesa que Gylfi, tratando de encontrar la morada de los dioses, emprende una obstinada búsqueda. Los dioses, que todo lo ven, satisfacen sus ansias y le ponen una alucinación frente a sus ojos, haciéndole creer que ésa es su real morada, y aquéllos sus verdaderos rostros. Gylfi, satisfecho y convencido, relata la visión a sus semejantes, y es ésta la imagen que de los dioses se transmitió a los

hombres: tal fue la revelación para los hombres, y en ese engaño aprendieron a vivir.

Es, pues, un asunto en extremo delicado el conocimiento, la sabiduría, porque: ¿cuánto podemos conocer de las cosas?, ¿qué norma de vida debemos aceptar en relación con ello?, ¿cómo podemos estar seguros? Se trata ciertamente de un problema de creencia, pero, sobre todo, de un asunto de medida, de prudencia, es decir, de acción. Para mostrarlo, el punto de comparación que se establece en este artículo es el de la tragedia sofoclea y el diálogo platónico.

Al comienzo hemos hablado del *Filebo* y con la imagen de la travesía marina nos hemos referido a buena parte, si no a todos, los diálogos platónicos. Por otro lado, el drama trágico griego nos ofrece la imagen de la bondad de la vida humana y de su grandeza, la vida buena, como si fuera una planta que crece frágil y que necesita del rocío para dar buenos frutos. Alude a la vulnerabilidad y cuidados que necesita toda planta para alcanzar su plenitud. En pocas palabras: en la tragedia la excelencia humana es vista como algo que tiene por real naturaleza una intrínseca precariedad y que, por ello, no puede ser invulnerable ni autosuficiente, manteniendo así, sin embargo, una peculiar belleza. Ahora bien, también es un empeño natural humano burlar esta precariedad y buscar un cierto tipo de autosuficiencia, un tipo de excelencia que sea inmune a la fortuna.

Sea como sea, la pregunta que siempre queda es: ¿cómo debemos vivir? Y a este respecto tenemos dos figuras dramáticas, hasta cierto punto dos personajes trágicos: Ayax y Sócrates. Ambos tienen que pagar con la vida los «errores» de su proceder en una comunidad determinada; ambos quiebran la medida adecuada de una comunidad determinada.

La muerte de ambos, sin embargo, no es sentida de la misma manera: Ajax es un personaje trágico, Sócrates es el «padre» de la filosofía. De Sócrates casi no necesitamos hablar, salvo decir que el Sócrates que nos interesa aparece en un diálogo llamado *Eutifrón*; a Ajax, sin embargo, hay que presentarlo.

Ajax, espíritu autosuficiente, no permite que Atenea le dé protección en una batalla, pues, dice, con la ayuda de un dios cualquier cobarde es valiente: él, en cambio, se basta a sí mismo. Tiempo después, creyéndolo necesario, desacata la decisión tomada por dioses y hombres, en relación con el destinatario de las armas de Aquiles, y Atenea lo llena de tinieblas, justo castigo para la desmesura humana, según los dioses. *Ate* le nubla la vista y lo conduce seguidamente a un destino funesto. ¿Por qué?

La hipótesis que se expone es la siguiente: Ajax es un típico héroe homérico que Sófocles ubica en un escenario distinto al homérico con el fin de representar el nuevo orden del mundo emergente: el mundo de la comunidad democrática ateniense. Este mundo no admite dentro de sus reglas la permanencia del héroe homérico, puesto que éste es un personaje netamente individual cuyo mayor fin en la vida es conseguir una fama duradera para su nombre y linaje. En un mundo que ya no es el de los clanes, sino el de la comunidad política, tal actitud es contraria al ideal de isonomía: todos los ciudadanos son iguales ante la ley, y ésta es una decisión conjunta. Ajax muere, pero con ello Sófocles no trata de definir el pleito a favor de la comunidad. La tensión permanece. Por otro lado, el ideal cívico de la democracia se estrella en la figura de Sócrates: frente a la muerte de Sócrates, pero no solamente, es posible pensar que la decisión más sabia no depende de la mayoría. La comunidad política representada por la democracia ateniense deberá afrontar el reto de una nueva medida: la dialéctica platónica.

Puede ser una exageración, y, quizás, como el poeta islandés lo cuenta, el mundo escapa realmente a toda representación veraz, pero puede, también, igualmente, la historia humana reflejar en su rostro

las huellas de esta tensión. Podemos, pues, también, aprender a leer algo en sus arrugas.

## 1. La herencia de un mundo

### 1.1 Las nociones de *ate*, *menos* y *daimon*.

Según Sófocles, Odiseo alcanzó a ver con sus propios ojos la alucinación de la cual era víctima Ajax por obra de Atenea<sup>1</sup>. Si la viéramos nosotros nos parecería, sin duda, un espectáculo en extremo cruel. La diosa misma, sin embargo, nos explica las cosas: “Nunca digas tú mismo una palabra arrogante contra los dioses, ni te vanaglories si estás por encima de alguien o por la fuerza de tu brazo o por la importancia de tus riquezas. Que un solo día abate y, otra vez, eleva todas las cosas de los hombres” (128-131). El ser humano es una criatura efímera, flor de un día, y su condición ineludible es la mortalidad<sup>2</sup>. Lo que Odiseo ve y lo que se nos muestra en la explicación de la diosa es el castigo divino a la insolencia humana.

Odiseo, entre todos los aqueos el más prudente, está bien al tanto de todo esto y él mismo nos había dicho en versos anteriores, no resultándole grata, sino compadeciendo la suerte fatal de Ajax, que «cuantos vivimos nada somos sino fantasmas o sombra vana» (126). Es decir, frente al poder de los dioses que manejan el destino de los hombres, la suerte de los mortales es un asunto en extremo precario e inseguro, pues «los dioses, además, aman a los prudentes y aborrecen a los malvados» (132).

¿Cómo rastrear esta concepción del ser humano y de su lugar en el mundo? ¿Cuál es el mundo que recibe Sófocles?

1.1.1 La noción de *ate*.- *Ate* (ἄτη), entendida como ceguera del alma, locura (como es el caso de Ajax), se presenta como un castigo a la temeridad, a la desmesura humana sólo en una época posterior a Homero. En Homero, la *ate*, aún no es sinónimo de maldad<sup>3</sup>. Si queremos rastrear el comienzo del sentido de este término lo que veremos es que en tiempos anteriores a Sófocles se entendía la *ate* como una perplejidad momentánea de la conciencia normal. Era una locura parcial y cotidiana, debida no a causas fisiológicas o psicológicas, sino a un agente externo y demoníaco. Así, por ejemplo,

el exceso de vino produce *ate*. No es, pues, todavía, como en el *Ajax*, la *ate* el castigo a una temeridad culpable, sino, más bien, la temeridad misma es *ate*, o resultado de la *ate* y no implica aún culpa moral discernible. Es locura, pero parcial, y debemos entenderla también, en este contexto, como un error inexplicable tal como el de Agástrofo, quien de manera inesperada e imprudente, en la *Ilíada*<sup>4</sup>, se aleja demasiado de su carro, causando con ello su propia muerte.

No es, pues, todavía, la *ate* entendida como un castigo a la insolencia humana. Para que pueda ser entendida de esa manera tendrá que pasar no sólo el tiempo, sino también pasarse a otra concepción del ser humano. El mundo de Homero es un mundo de dioses y hombres, a veces, incluso, luchando codo a codo. Lo que no se soporta allí es la vergüenza, el deshonor; y por ello Agástrofo se aleja tanto de su carro, preso del ardor del combate; imprudente pero no cobarde. En un mundo así, Aquiles es el mejor entre todos los aqueos y su muerte la más cantada. En un mundo así, *Ajax* es el mejor entre todos los aqueos después de Aquiles. Tendríamos que pasar a otro mundo y a otra cultura para entender cómo la *ate* deja de ser concebida como la pérdida momentánea de conciencia, un impulso imprudente, para entenderse ahora como el castigo divino a la insolencia humana. Según Dodds<sup>5</sup>, la noción de *ate* como castigo parece ser, o una ulterior evolución de su concepto, ocurrida en Jonia, o una importación tardía del exterior.

1.1.2 La noción de *menos*.- El hombre de la Grecia temprana no se encuentra solo en el mundo, ni, si es prudente, creará depender de sus propias fuerzas, pues éstas, así lo considera, no son enteramente suyas. La creencia en la comunicación de poder o de fuerza de un dios a los hombres se entiende como *menos*. La fuerza vital, la bravura, el ardor, se generan de un poder que dan los dioses a los hombres. Este es un poder que en un momento desprecia *Ajax* y este desprecio es el que lo califica, después, de insensato: «Padre, con los dioses, incluso el que nada es, podría obtener una victoria. Yo, sin ellos, estoy seguro de conseguir esa fama» (767). Este es el *Ajax* que nos presenta Sófocles: un héroe autosuficiente. El *menos* es la prueba, más bien, de la insuficiencia humana.

Si bien el caso típico de comunicación de *menos* se da en una batalla, no se trata de una fuerza física, como podría pensarse, ni es, tampoco, un órgano permanente de la vida, como el *thymos* (el corazón, digamos) o el *nous* (la inteligencia, se puede decir)<sup>6</sup>. Es, más bien, un estado mental. Hablamos de una comunicación de energía: cuando uno recibe el *menos* se siente más fuerte y se siente, además, lleno de confianza y ardor nuevos. Para *Ajax*, tal comunicación de ardor en la batalla es innecesaria: sólo los cobardes podrían pedir algo así.

Ahora bien, el *menos* usualmente se comunica en respuesta a una plegaria, en un ámbito que se comparte con otras muchas religiones. Es, el *menos*, el coraje y la energía vital comunicada por un dios, quien acrecienta o disminuye a voluntad<sup>7</sup> la excelencia (*arete*) de un hombre, en este caso, su potencia anímica como luchador. Su significado remonta siempre a un origen divino: es la compañía y asistencia divina siempre buscada y requerida.

1.1.3 La noción de *daimon* o demonio.- Cuando se usa la palabra demonio o genio (divinidad inferior), se expresa tradicionalmente el hecho de que un poder superior al hombre ha hecho que ocurra algo, y eso es todo lo que se sabe<sup>8</sup>. Eso ocurre, por ejemplo, cada vez que alguien tiene una idea particularmente brillante o especialmente necia, algo simplemente fuera de lo normal. Representa, en general, la voluntad de los dioses, su capricho o su justicia incognoscible e indescifrable; un destino o hado. Así, cuando sucede, se habla de un hecho conforme al destino o conforme a lo decretado por los dioses, o con el favor de los dioses, o contra la voluntad de los dioses; aunque en otras ocasiones, alude ciertamente a un destino desgraciado, a una constante desventura.

## 1.2 El mundo heredado y la noción de *hybris*.

Difícil es que en estas circunstancias, abiertas las fuerzas del hombre a la injerencia de factores externos, pueda éste aspirar a tener dominio completo sobre su persona sin caer en formas de impiedad o de soberbia, es decir, de enfrentamiento con el destino y los dioses. Si es así, ¿cuál es el papel, entonces, que le queda representar al hombre?

Desde un punto de vista tradicional en la historia de las religiones y del pensamiento, éste es un panorama arcaico de los valores y del valor de la persona humana, un punto de vista netamente religioso o poético, en resumen, un punto de vista pre-filosófico; pero al mismo tiempo es un panorama imprescindible, necesario, para entender no sólo a un autor con actitudes en este sentido arcaicas como lo es Sófocles, de quien se puede decir que es el más homérico de los poetas, sino también a Sócrates y Platón, pues es frente a este mundo que se construyen sus representaciones de la verdad de dioses y hombres. No son ellos, tampoco, los únicos autores con actitudes o referencias arcaicas en una época digamos clásica o ilustrada: Píndaro también manifiesta actitudes arcaicas, y éstas también son visibles en Heródoto, gran amigo de Sófocles.

1.2.1. El mundo heredado.- Lo que nos sorprende en los personajes mencionados (Sófocles, Píndaro, Heródoto) es la conciencia viva de la inseguridad humana. La sorpresa sin embargo es nuestra: para nosotros la suficiencia es norma. Ahora bien, la conciencia de la insuficiencia tiene su correlato religioso en el sentimiento de hostilidad divina, pero hostilidad no en el sentido de una divinidad maligna, sino de una divinidad celosa<sup>9</sup>. Hay un poder y una sabiduría dominantes (la justicia de Zeus) que perpetuamente mantienen y al parecer gusta mantener al hombre abatido y le impiden remontar su condición (el castigo a Prometeo es un claro ejemplo de ello).

La pregunta que se podría suscitar es la siguiente: ¿cómo podría tal poder tener celos de algo tan pobre como el ser humano? No hay una sola respuesta, pero la idea, más o menos, es que a los dioses les duele todo éxito, toda felicidad que pudiera por un momento elevar nuestra mortalidad por encima de su finita condición, invadiendo así otros ámbitos<sup>10</sup>.

Hay un coro revelador de Esquilo que expresa lo que estamos diciendo<sup>11</sup>: «Si alguno entona cantos triunfales en honor de Zeus, conseguirá la perfecta sabiduría. Porque Zeus puso a los mortales en el camino del saber, cuando estableció con fuerza de

ley que se adquiriera la sabiduría en el sufrimiento. Del corazón gotea en el suelo una pena dolorosa de recordar e, incluso a quienes no lo quieren, les llega el momento de ser prudentes. En cierto modo es un favor que nos imponen con violencia los dioses desde su sede en el augusto puente de mando». Una sabia vida humana es aquella que entiende su vida en compañía de los dioses. Una compañía, sin embargo, no desprovista de limitaciones y de fragilidad, dada su condición vertical, dominante.

Tener presente este coro le hubiera sido de gran provecho a Ajax, quien, justamente, suscita la cólera divina al no razonar como hombre (*ἄνθρωπον φρονῶν*) pretendiendo más de lo que le corresponde. El respeto y la veneración hacia los dioses, estando el ser humano consciente de ello, es lo que caracteriza a toda actitud prudente y piadosa (*eusebeia*). Esta actitud será la que, tiempo después, Sócrates dirá no entender en el *Eutifrón* pidiendo, en consecuencia, que le sea explicada<sup>12</sup>.

Le hubiera sido de gran provecho a Ajax, decíamos, pero, al mismo tiempo, debemos recordar que, a pesar de que el heroísmo no trae necesariamente la felicidad, lo que busca el héroe homérico, como vimos de pasada, es honor y lo que más detesta es la vergüenza. Por eso, en la *Iliada* se nos muestra cómo los grandes héroes homéricos desafían atrevidamente a los dioses y les temen sólo como les podrían temer a sus padres, no sintiéndose oprimidos por el futuro, ni siquiera cuando saben como muy próxima su muerte<sup>13</sup>. Se trata, pues, de una reacción emocional distinta, con exigencias distintas.

La distinción es la siguiente: en un mundo donde cada individuo tiene un papel ya asignado y un rango dentro de un sistema bien definido y muy determinado de papeles y rangos, uno sabe lo que se le debe y lo que debe, y cómo será contemplado si falla, y cómo contemplará a otro si falla, y cómo contemplará a los demás si los demás fallan<sup>14</sup>. En este rango y en este papel, él sabe quién es. Y en este sistema de valores él sabe, además, que la vida es frágil y que los hombres son vulnerables. La vida suscita, por consiguiente, para sí misma, otra clase de respeto. En las sociedades heroicas la vida es el instrumento del valor, y el valor es lo que

marca el grado de excelencia: la vida buena. La precariedad, y con ella buena parte de la concepción del destino, es la siguiente: si alguien mata a un amigo o a un hermano mío, yo le debo su muerte, y cuando haya pagado mi deuda, sus amigos y hermanos le deberán la mía. Así, en un mundo de clanes como es el mundo griego pre-clásico, cuanto más extenso sea mi sistema de parentesco y amistad, y cuanto más vínculos tenga, más compromisos pueden obligarme a tener que pagar con mi vida<sup>15</sup>.

Este sistema descrito de compromisos y obligaciones, unido a aquellas fuerzas que no podemos controlar y que invaden nuestro ánimo a voluntad, constituyen los modelos de una naturaleza ineluctable. Ninguna voluntad o astucia puede permitir a nadie evadirlos: incluso la proverbial astucia de Odiseo es consciente de estos límites; he allí su prudencia para tiempos venideros.

El destino es, pues, en este sistema una realidad social distintiva, y descubrir el destino se convierte así en un papel social importante. La presencia del adivino juega un rol de suma importancia en el tramado de todas las obras de importancia de esta época, desde Homero hasta Píndaro y los trágicos<sup>16</sup>.

Sin embargo, ni el adivino que orienta ni el poeta que retrata y crea estas sociedades ofrecen fórmulas generales. No nos sitúan en el terreno de la teoría; nos ofrecen rostros y destinos, modelos de conducta y de acción, vidas que van y vienen, cumpliendo lo que deben cumplir o incumpléndolo, pero no sustentaciones teóricas. Nada que uno pueda leer o escuchar y mediante tal actividad, dejándose llevar por el orden de la argumentación, comprender y asimilar a su conducta.

1.2.2. La noción de *hybris*.- Ahora bien, ¿cuándo la *ate* representará un castigo a una temeridad culpable, a una desmesura?

Entre la ofensa del éxito excesivo, más allá de lo que le corresponde a los mortales, y su castigo se inserta un eslabón moral en una época posterior a Homero y anterior a Sófocles<sup>17</sup>. Tal eslabón nos dice que el éxito produce autoridad soberana

(*χύβρις*), poder que a su vez genera la complacencia del hombre a quien la ha ido demasiado bien, lo que, a su vez, engendra arrogancia (*ὕβρις*) de palabra o aún de pensamiento. La arrogancia es una desmesura: tal poder obtenido engendra suficiencia; es decir, no pensar como hombre sino como dios. Eso es *hybris*, y ésa es la situación en la que se encuentra Ajax en la tragedia sofoclea.

Sin embargo, no es tan simple discernir la medida. El caso de Ajax es un caso ejemplar, pero particular, pues, al mismo tiempo, se sabe, también, que no siempre se debe la ruina del hombre a las consecuencias de su arrogancia. También podemos ver la ruina debida a una decisión de los dioses, sin una causa humana discernible (y para muchos es esto lo auténticamente trágico, lo que justamente produce la compasión del espectador): «Ningún hombre, Cirno, dice Teognis<sup>18</sup>, es responsable de su propia ruina o de su propio éxito: estas dos cosas son don de los dioses. Ningún hombre puede llevar a cabo una acción y saber si su resultado será bueno o malo... La humanidad, completamente ciega, sigue sus fútiles costumbres; pero los dioses lo encaminan todo al cumplimiento que ellos han proyectado.»

No puede dejar de verse detrás de las prudentes y ensombrecidas palabras de Teognis también algo de insolencia y de amarga queja: un cierto aliento de quien quiere y no puede, un lamento de impotencia; el desaliento que trae consigo contemplar toda acción humana desde ámbitos divinos. Desde este panorama uno no puede hablar de felicidad, sino, al parecer, sólo de resignación. Es más, la misma palabra que traducimos nosotros como felicidad (*εὐδαιμονία*) indica la presencia de un buen *daimon*, es decir, como sabemos, un agente externo favorable. Indica ciertamente la ausencia sobre nuestra cabeza de hechos funestos por un lado, pero al mismo tiempo recalca la dependencia que va sujeta con ello. Sófocles, llamado el más feliz entre los griegos, revela espléndidamente este sentido en uno de los coros de su *Antígona*: «la errabunda esperanza seduce a muchos hombres, a muchos defrauda en sus vanos deseos; sin que nos demos cuenta se insinúa en nosotros hasta que nos quemamos en el fuego los pies. Un sabio fue, sin duda, quien profirió este dicho: el mal parece un

bien al hombre cuya mente quiere el dios confundir: poco vivirá el tal sin que sea confundido»<sup>19</sup>.

Feliz aquel cuya vida no ha probado la desgracia, podríamos decir, y más feliz aún, aquel, como Sófocles, que es favorecido por la Musa y por cuya boca fluyen dulces las palabras.

Esta concepción de la precariedad de la condición humana, esta íntima dependencia respecto de un poder mayor no es nueva, lo sabemos. Pero lo que sí es nuevo es que al final de la época arcaica y al comienzo de la época clásica, esta concepción adquiere un acento de desesperación, un «énfasis nuevo y amargo de futilidad de los propósitos humanos»<sup>20</sup>, tal como se ha visto antes con Teognis. Ya no se habla del heroico orgullo individual de los héroes homéricos, sino de un nuevo héroe prudente y respetuoso, uno que sabe decir y hacer lo que nos ha señalado Sófocles hace un momento. Uno que, además, va a saber reflejar el nuevo elemento desde el cual se ordena el mundo, a saber, la comunidad. Lo que vamos a sostener es que el Odiseo del *Ayax* es un buen ejemplo de ello<sup>21</sup>.

La comunidad exige obligación social, y el problema es que este nuevo concepto de la obligación social es fundamentalmente no heroico. Y así como los ruegos de Príamo y de Hécuba en la *Iliada* no lograron convencer a Héctor de desistir en su infausta lucha contra Aquiles<sup>22</sup>, los ruegos paralelos de Tecmesa en la tragedia sofoclea tampoco conseguirán su propósito en relación con *Ayax*<sup>23</sup>. La prudencia se confunde mucho con la cobardía en el héroe homérico. Cuando el honor es destruido, la existencia moral del perdedor se ha hundido. El drama es que Héctor cae como héroe en la *Iliada* y se le llora como tal. En el *Ayax* de Sófocles el personaje epónimo cae como traidor y sólo lo van a ir a llorar sus allegados más cercanos.

En las generaciones siguientes, coincidiendo con el desarrollo del ideal de vida de la comunidad, el héroe homérico desapareció rápidamente porque «el honor del héroe era puramente individual, algo por lo cual vivía y luchaba por su propio valor como por sí mismo»<sup>24</sup>. En cambio, el honor de una

comunidad, la virtud cívica, exige otro orden de habilidades y virtudes. Es más, sólo domando al héroe homérico la comunidad hubiera podido prosperar. Ahora bien, un héroe domesticado es una contradicción en sí misma.

La comunidad representó un nuevo orden de deberes y obligaciones, entre ellos, por ejemplo, el de ajustarse y respetar el fallo que la comunidad decida establecer (algo que en Platón, a través de Sócrates, se muestra todavía muy claramente). La rebeldía al fallo, en este sentido, era una arrogancia, un salirse de la condición mortal, una afrenta contra la comunidad y por tanto también contra los dioses que salvaguardan la comunidad, como Atenea respecto a Atenas, por ejemplo. Así, una decisión como la de Aquiles en la *Iliada*, la de apartarse de la lucha como señal de rechazo o desacuerdo, no hubiera sido respetada.

Una paralela transformación ocurre con la idea de la envidia de los dioses ( $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ ). Permítanme la digresión. Es sólo a fines de la época arcaica y principios de la clásica que se convierte la idea del *phthonos* divino, la noción de que el éxito individual excesivo incurre en un riesgo sobrenatural (especialmente si uno se vanagloria de él), en una amenaza, en fuente o expresión de una angustia religiosa<sup>25</sup>. Que se hable de una moralización del *phthonos*, lo mismo que de la *ate* es algo novedoso dado que no se encuentra explícitamente en Homero, sobre todo en la *Iliada*, prueba o indicación alguna de que a Zeus le interese la justicia como tal<sup>26</sup>.

Que el *phthonos* y la *ate* se moralicen y se entiendan como castigo va a suponer en consecuencia una amplia extensión del significado de la última palabra. Se va a aplicar ahora no sólo al estado del espíritu del pecador, sino también a los desastres objetivos que resultan del mismo: así, por ejemplo, vamos a poder leer que las ovejas muertas y despedazadas dentro de la tienda de *Ayax* revelan la *ate* maligna del héroe (307).

*Ate* va a significar, en sentido general, entonces, la ruina, en contraste con la ganancia y el beneficio de colaborar y venerar a los dioses; algo que sin duda responde a una cierta prueba consciente de

respeto y prudencia humana, aunque ello no quite todavía del medio la idea de que esta ruina está también sobrenaturalmente determinada, es decir, que responde aún a un hado funesto.

En virtud de esta nueva extensión de la palabra, *ate* se va a aplicar ahora también a los instrumentos o personificaciones de la ira divina: el caballo troyano es una *ate*, por ejemplo, y Antígona e Ismene serán un par de *atai* malignas para Creonte<sup>27</sup>. Y con estas nuevas extensiones de la palabra se expresa también la conciencia de un nexo dinámico misterioso, el *menos ates*, tal como lo llama Esquilo<sup>28</sup>, es decir, aquel nexo que liga juntos el crimen y el castigo, la fuerza interna que arrastra al pecado y el castigo debido que lleva consigo.

Sin embargo, no en todos los sentidos en que deviene la interpretación de la *ate* ésta liga crimen y castigo. Puede también no haber crimen, y tratarse «tan sólo» de un engaño deliberado de los dioses. Puede uno creer que hace una cosa que en verdad es otra, un error involuntario, digamos, uno que arrastra a nuevos errores, intelectuales o morales, errores que nos precipitan uno tras otro a nuestra propia ruina. Teognis señala, por ejemplo, que más de un hombre que persigue la excelencia y el provecho, dignamente, es extraviado deliberadamente por un demonio que le hace tomar el mal por el bien y lo provechoso por lo malo<sup>29</sup>. Sin embargo, en Teognis la acción del demonio no se moraliza en ningún sentido, todo ello forma parte de la desventura y confusión humana.

Es en Esquilo donde podemos ver con más claridad cómo la tentación (*ate*) aparece como castigo a la *hybris*. Y con ello, espero, se nos revela mejor el hondo sentido del coro del *Agamenón* ya antes citado. Se descubre con él que la voluntad de Zeus se manifiesta a sí misma a través de una inexorable ley moral, mientras que los hombres se empeñan en ver sólo un mundo poblado de demonios o de fuerzas malignas<sup>30</sup>.

Y en este sentido arriba descrito, termina la digresión, no vive sólo Esquilo, sino también Sófocles, aunque ciertamente la respuesta de ambos a este significado sea distinta. De Sófocles se ha

dicho que es el más homérico de los poetas, pero aún así su mundo ya no es el de Homero. Esquilo, siendo cronológicamente más viejo que Sófocles, elabora una respuesta más acorde con su tiempo. Sófocles es más arcaico en algunos aspectos. Esquilo señala a este mundo de leyes inexorables como susceptible de interpretaciones más elevadas que el mero concurso de demonios y de fuerzas ajenas al ser humano, aunque no dude de su existencia. En las *Euménides*, por ejemplo, nos muestra un mundo transformado por obra de Atenea, un mundo donde impera y es posible, con la participación y el buen auspicio de los dioses, un nuevo mundo de justicia racional. Sófocles, en cambio, sin dejar de participar también de un mundo más racionalizado, se sitúa más en la línea de un Teognis, y, con él, señala que íntimamente emparentados con la *ate* están los impulsos irracionales que surgen de los hombres contra su voluntad y que buscan tentarle, haciendo aún más inestable la felicidad o excelencia humana. Así, mientras Teognis llama a la esperanza y al miedo «demonios peligrosos», Sófocles llamará al *eros* un poder que pervierte al mal a la mente justa para su destrucción, un poder que, además, no se puede controlar<sup>31</sup>. La tensión se puede resolver favorablemente en Esquilo; en Sófocles, el conflicto termina de una o de otra manera, pero la tensión permanece.

Tras Teognis y Sófocles se puede reconocer un viejo sentimiento homérico según el cual estas cosas (la esperanza, el miedo, la pasión) no son verdaderamente partes del hombre, porque no están sometidos a su control; porque «están dotados de vida y energía propia y pueden forzar al hombre, por así decirlo, desde afuera a un comportamiento que le es ajeno»<sup>32</sup>.

Así, pues, de Sófocles podemos decir, en conclusión con esta parte, al menos en relación con sus primeras tragedias, que es el último gran exponente de la concepción arcaica del mundo, y quien expresó la plena significación trágica de los viejos temas religiosos en su forma antigua, sin atenuar, por tanto, el sentimiento abrumador de la condición indefensa del ser humano frente al misterio divino y frente a la *ate* que sigue a todo logro humano. De allí la explicación de buena parte

del conflicto de varias de sus tragedias. Así, por ejemplo, Ajax, quien, inmerso en otro escenario, reacciona como lo hubiera hecho un héroe homérico (y de hecho él lo es), pero en un mundo que ya no es el suyo. Su respuesta, no sin matices, hubiera sido digna en otro contexto. Y es esta contraposición la que hace que nos resulte un héroe tan entrañable, como también lo es Antígona, en un conflicto distinto ciertamente, pero con características bastante parecidas: ambos perdieron su mundo, pero, desde distintas perspectivas, con mayor o menor desdicha o desesperación, mantuvieron la dignidad de su herencia. Es difícil concebir como justa la suerte de ambos: lo que invariablemente se siente por ambos es compasión.

Vale la compasión, pero, por otro lado, no podemos sustraernos a la enseñanza moral que se nos muestra con todo ello. El problema moral en el *Ajax* es que lo que acarrea la desgracia del héroe parece ser una injusta decisión de los Atridas, que otorgan las armas de Aquiles a Odiseo y no a Ajax, como podría esperarse, ya que es él el mejor y el más valiente guerrero después del héroe muerto. El drama trágico presenta, pues, en Sófocles, como decíamos, el insalvable conflicto de dos mundos, conflicto que se expresa, esta vez, en la inconformidad de Ajax frente a esa decisión. El problema moral, entonces, es la afrenta al orden que establece la decisión conjunta de los Atridas, amparada por Atenea. Ahora bien, por más difícil que sea traducir *dikaïos* por justo, debemos decir que tanto *dike* como *dikaïos* tienen sentido sólo en referencia a un orden cósmico. Y si bien no es aquí la justicia algo definible, sí es algo identificable dentro de un orden. Por tanto, toda ruptura de este orden es injusta y conlleva un castigo. Digamos, mejor, que es impía toda ruptura del orden, para ser más precisos, y que esta afrenta es la que motiva el castigo divino.

Ahora bien, no es ésta una enseñanza moral que podamos sacar en limpio luego de la lectura del *Ajax*: el problema, como decíamos algunas líneas más arriba, es que el poeta no teoriza, y por tanto no define aquí lo que es la justicia, pero uno sabe cuándo hay justicia. Adivinos y poetas presentan y mantienen este orden, y mientras se reconozca el orden que vincula a todos y se lo respeta, tal orden

se mantiene vivo. Más bien, cuando el orden deja de presentar modelos de vida y cuando los allí inmersos dejan de identificarse con él habrá entonces que empezar a crear uno nuevo (y eso lo entenderá muy bien Platón). Pero el mundo que se abre a nuestros ojos está lejos de una pérdida semejante de sentido y de identidad; en este mundo aún se confunde la justicia con la piedad, y no podría ser de otra manera: no hay pues aquí necesidad alguna de diferenciación. Y ésta es una buena pista para entender la posterior dificultad del ateniense para seguir el discurso socrático-platónico y para entender su perplejidad ante esta nueva figura del sabio que les compele a diferenciar entre cosas que comúnmente no se diferenciaban: el adivino Eutifrón, en el diálogo del mismo nombre, alguien que dedicándose a interpretar a los dioses debe saber en qué consiste la piedad, a duras penas la logra diferenciar de la justicia<sup>33</sup>, pero ni siquiera lo logra duraderamente pues poco después las vuelve a confundir, terminando el diálogo en una, para entonces, sana aporía. Para ese entonces, para el mundo de Platón, cuando puede ya diferenciarse porque ya no están confundidas, quien no logra diferenciar lo ya diferenciable no conoce, es decir, no se da cuenta de lo que debe darse cuenta.

Pero el poeta al que Platón refiere habitualmente no suele diferenciar: recordemos que el vocablo «poeta», en el sentido que ha devenido nuestro, viene de «rapsoda» (Homero es un rapsoda, por ejemplo), y rapsoda es el que, literalmente, une o teje las canciones a puntadas<sup>34</sup>, no el que para diferenciar las desune o las desteje. Hablamos, pues, en relación con la actividad del poeta siempre de una síntesis, no de un análisis<sup>35</sup>.

Ahora bien, la síntesis del poeta configura y preserva un sistema de mundo, lo articula: ofrece un panorama y lo mantiene en la memoria. En esta síntesis, eran los poetas, trágicos y épicos, por excelencia, en tiempos distintos, los portavoces autorizados de modelos de vida y de costumbres, maestros de moral, por lo tanto, en un sentido extenso<sup>36</sup>. Para no dejar libre todavía a Platón digamos, pues, que no responde, bajo estas circunstancias, a un capricho, a un mal sabor, que Platón considere a los poetas como peligrosos

rivales. Platón representa un orden de mundo distinto, más familiar a nosotros, pero nuevo en relación con el mundo de los poetas.

Mas, dejando de lado este problema para un mejor momento, preguntémosnos finalmente cómo entendemos la noción de *hybris*.

*Hybris* designa tanto la actitud que empuja a la usurpación sacrilega (el apropiarse de otro ámbito) más allá de la proporción humana, como también, concretamente, a las formas individuales de tales usurpaciones<sup>37</sup>. Designa la violencia desenfrenada que se origina de la arrogancia, la soberbia, la pasión, el orgullo. Es una insolencia, una irreverencia, y una imprudencia en alto grado. En los poetas está siempre unida a *koros*: la saciedad, la hartura, el disgusto, la altivez, la insolencia. Puede ser entendida como un anhelo vehemente, la codicia, incluso la lujuria<sup>38</sup>. Implica, pues, siempre, una desmesura y personifica a la violencia insensata, desmedida. Por un lado es una falta de dominio, es decir, de orden interno, por otro, es un sacrilegio, una violación del orden externo establecido y amparado en la divinidad.

Como infracción del orden externo divino o humano, por exceso, desmesura, se encuentra ya la palabra en Homero<sup>39</sup>. En relación con la tragedia sofoclea que nos ocupa, el orden legal de la *dike* (a la que va a faltar Ajax) vence finalmente a la sacrilega arrogancia de la *hybris*. Por otro lado, se encuentra también este significado de la *hybris* en la lírica griega temprana: en Solón, en Teognis, en Píndaro y en Baquílides. Alude en estos casos siempre a una usurpación y al restablecimiento del orden legal. Toma, sin embargo, para nosotros, su significación decisiva en la representación mítico-religiosa de la tragedia ática. En ella, lo que se opone a la *hybris* es la norma de la medida, la medida, como representación dramática fundamental de la religiosidad délfica<sup>40</sup>.

Será, pues, la medida, la medida, la que distinguirá al hombre excelente, y será este sentido de la medida el que se mostrará en el análisis del Ajax de Sófocles. Antes será necesario, sin embargo, mostrar con más detalle el mundo sofocleo y, ubicado dentro de este mundo, la leyenda de Ajax.

## 2. Sófocles y la tragedia de Ajax.

«Feliz Sófocles. Vivió largo tiempo  
y murió como un hombre feliz y diestro.

Hizo muchas hermosas tragedias.

Murió bellamente y no soportó dolor alguno.»

Frínico, *Musas*, frag. I, M.

Feliz, entonces, Sófocles, porque no soportó dolor ninguno: hasta los acontecimientos políticos de Atenas le fueron propicios para evitarle algún dolor. Murió sin conocer la desgracia de la rendición de Atenas, días después de la victoria de las Arginusas, victoria que le dió un cierto respiro a Atenas, apenas un tiempo antes de caer derrotada en Egospótamos y finalmente capitular ante Esparta en el 405 ac.

Representa Sófocles, junto con Fidias, el ideal clásico que tiene en la medida a su fundamento más profundo: la falta de medida es la raíz de todo mal. Para mostrar el cumplimiento de esta medida antes habíamos hablado de Ajax y Aquiles, ahora vinculemos a Ajax con otra figura dramática, pero ya no una de antes. Establezcamos ahora el vínculo con el porvenir, vinculemos a Ajax con Sócrates: ambos pagan con la muerte su desmesura, es decir, ambos son impíos para una medida establecida. Ambos están solos, pero, igual que antes, no de ambos tenemos la misma imagen. Uno aparece como el viejo héroe que tiene que desaparecer para sepultar el viejo ideal mientras frente a él emerge la comunidad y sus valores cívicos de bien común y de isonomía; el otro es el rebelde castigado por impío en su relación con una comunidad que se resiste a desaparecer como comunidad de valores. Uno señala la retirada de un orden, el otro señala el advenimiento del fin de la comunidad antes establecida y el principio de un proceso de racionalización que tiene en nosotros a sus hijos más lejanos<sup>41</sup>. Aquiles y Sócrates son modelos de mundos distintos: ambos mueren, pero su muerte es la gloria de un mundo; Ajax también muere, pero su muerte es una lamentable consecuencia. La muerte de Ajax representa el fin de un viejo ideal que ya nadie celebra; la muerte de Sócrates celebra la aparición de una nueva medida: una que separa el conocimiento de la opinión, y que caracteriza al

conocimiento como el arte de hacer distinciones (dialéctica), y ofrecer justificaciones (*logon didonai*). Esta será una medida que delimita, una que define, que diferencia; una medida para la cual toda confusión, toda ignorancia, toda tensión no resuelta nace de una falta de límites, es decir, de una diferenciación inadecuada.

Para esta medida el mundo de los poetas es un reflejo de esta confusión, de esta falta de delimitación adecuada, y desde este ámbito se considerará injusta e impía la condena a Sócrates, pues Platón no creerá que a los dioses les agrade esta confusión. El mal, se piensa, está en los otros. Esa es la ventaja de todo lo nuevo.

Sin embargo, entre el mundo de Aquiles y el de Platón está el mundo de Sófocles. Pero Sófocles es un poeta, uno que, además, no abandona la concepción religiosa tradicional. Ahora bien, a diferencia de Esquilo, que es casi contemporáneo suyo, él pone el acento en la figura del hombre trágico y no en la teodicea, y aunque conciba el dolor como inevitable, para él serán los personajes quienes realizan su destino mediante el vigor de sus acciones<sup>42</sup>. Para Sófocles, el destino en sí no reclama atención como problema independiente.

Para él la ofensa más grande contra los dioses será el no pensar humanamente y aspirar a un dominio más alto. La idea de la *hybris*, concebida originariamente de un modo muy concreto en oposición a la *dike*, se extiende ahora a la vida religiosa: la ruptura del orden interno del derecho es un afrenta directa a la divinidad que ampara ese orden. Comprende ahora, pues, por sobre todo, la irreverencia del hombre frente a la divinidad. Lo interesante para nosotros es que esta concepción, junto con la idea de la envidia de los dioses, es la que ha determinado las representaciones de la religión griega durante largo tiempo: para ellos, pensamos nosotros, la fortuna de los mortales es mudable como los días. No debe, pues, el ser humano aspirar a lo más alto.

## 2.1. El siglo de Sófocles.

Existe una distinción que nos puede ayudar mucho en relación con el siglo V ateniense y lo que

éste siglo muestra de diferente en relación con tiempos pasados, ésta es aquella que distingue entre virtudes cooperativas y virtudes competitivas<sup>43</sup>. Brevemente, las virtudes competitivas caracterizan a la sociedad homérica, mientras que las cooperativas caracterizan al mundo social de la democracia ateniense. Lo difícil, sin embargo, es que no se habla de que un conjunto de virtudes haya desplazado a otras, sino, más bien, de que coexisten concepciones rivales de una y la misma virtud, y es esto lo que hace inevitable el conflicto trágico; entre ellas, la naturaleza de la *dikaosyne*, que se suele traducir como «justicia», es la que motiva el mayor desacuerdo.

El antepasado homérico de la *dikaosyne* es la *dike*, y con ella se entiende, como lo hemos visto, que el hombre justo es el *dikaos*, pero de alguna manera se puede decir, también, que las virtudes competitivas se asientan sobre las cooperativas, pues es por la *dike* ultrajada que Aquiles riñe con Agamenón, y es por la *dike* ultrajada que Atenea ayuda a Odiseo en contra de los pretendientes de Penélope y del trono de Itaca. «Dike significa básicamente el orden del universo», escribe Hugh Lloyd-Jones<sup>44</sup>, y *dikaos*, pues, viene a ser no sólo el hombre que cumple gloriosa y excelentemente su papel, sino, también, el hombre que respeta y no viola el orden en el que su papel está determinado.

Pero el siglo V es un siglo de cambios, y buena parte de ellos se vienen gestando desde siglos anteriores, básicamente aquellos que se refieren al rol y a la preeminencia de los que podríamos nosotros también llamar los aristócratas, la antigua nobleza homérica. En este mundo de cambios, el siglo V, buena parte de los cambios se explican porque la relación entre la *dikaosyne* y algún orden cósmico ya no se presenta tan clara como en los poemas homéricos. Si es éste nuestro panorama, entonces ¿cuál es aquí el orden a respetar, y cuál será entonces la medida?

Ser *dikaos* en Homero era no trasgredir el orden mayor de los dioses, y por lo tanto la virtud del *dikaos* es lo que el orden aceptado exige; en esto, la virtud del *dikaos* se parece a cualquier otra virtud homérica. Pero ya en el último período del siglo V es posible preguntarse si es o no *dikaosyne* hacer

o no lo que el orden establecido exige, y hasta es posible ser *dikaíos* estando en total desacuerdo acerca de cómo actuar de acuerdo con la *dike*<sup>45</sup>. Esto último puede verse en una obra tardía de Sófocles, el *Filóctetes*, donde tanto Neoptólemo como Odiseo reclaman que la *dikaíosyne* está de su lado en la disputa<sup>46</sup>: «hay en el siglo V ateniense, entonces, un conjunto heredado de palabras que designan virtudes, y en ese sentido un conjunto de virtudes heredadas: amistad, valor, autodominio, sabiduría, justicia, y no sólo éstas»<sup>47</sup>. Pero hay gran desacuerdo acerca de cómo haya que entenderlas como virtudes y qué exige cada una de ellas. Si uno se confía irreflexivamente en el uso ordinario de las palabras, en lo que se les ha sido enseñado, muy pronto se verá uno mismo atrapado en incoherencias, tal como lo va a mostrar después una y otra vez el Sócrates de los diálogos platónicos.

Ahora bien, la tragedia exploró desde un comienzo los conflictos que podían surgir dentro del sistema post-homérico, y un ejemplo clave de ello es el *Agamenón* de Esquilo, pero es sin embargo Sófocles quien explora de manera más cruda el drama que surge del encuentro de fidelidades rivales a bienes incompatibles.

El interés de Sófocles reside en esta presentación sistemática de puntos de vista incompatibles, algo que no aceptaría un platónico: «en realidad, dice, hay conflictos cruciales en donde diversas virtudes plantean pretensiones incompatibles y rivales, y nuestra situación es trágica porque no podemos sino admitir la autoridad de ambas pretensiones»<sup>48</sup>.

Es en este mundo y es dentro de estos conflictos donde se va a desarrollar la tragedia sofoclea de Ajax.

## 2.2. La leyenda de Ajax.

¿Quién es realmente Ajax y qué motiva su desventura? Se le conoce como Ajax Telamónio o Ajax el Grande, para diferenciarlo de Ajax Oileo. Apenas nacido Heracles lo envolvió en una piel de león haciéndolo así casi invulnerable; sólo el hombro y la axila, donde se había interpuesto el aljaba, eran vulnerables. Fue, entre muchos, pretendiente de Helena y, junto con todos ellos, se comprometió a defender su honor en el juramento hecho a Tindáreo.

Cuando se habla de él la tradición siempre cuenta acerca de su extraordinaria fuerza y altura, y además se cuenta que detrás de su escudo de siete pieles de buey y un octavo de bronce combatía su hermano Teucro. Su concubina, Tecmesa, quien, igual que Teucro, aparece también en la tragedia de Sófocles, fue parte de un botín que obtuvo en el saqueo que hizo de las costas frigias, en una de las tantas salidas de pillaje que acostumbraba hacer, al igual que todos los héroes de su tiempo.

De la lucha que sostuvo con Héctor, frente a los muros de Troya, lucha en la cual ninguno resultó vencedor, obtuvo, de parte de Héctor, en virtud de su valor, una espada tachonada de plata, la misma que emplearía después para suicidarse según nos cuenta Sófocles. Luchó en torno al cadáver de Aquiles junto con Odiseo y venció después en la prueba del disco en los juegos fúnebres en honor del héroe muerto.

Su autosuficiencia era tan conocida como su fuerza y es ella la que provoca la ira y los celos de los dioses. Sófocles señala dos muestras de esta insolencia, por boca del mensajero, a partir del verso 549. En la primera aparece apenas salido de su tierra natal, Salamina, y a la petición de su padre que le insta a que se esfuerce en el combate pero siempre con la ayuda de los dioses, Ajax le contesta que, con la ayuda de un dios, cualquiera puede alcanzar la gloria; él, en cambio, no necesita de nadie para alcanzar la fama (768-770).

La segunda ocurre tiempo después, cuando, pese a cumplir usualmente con sus deberes religiosos y mostrarse piadoso, le responde a Atenea que se aparte de él y se dedique a ayudar más bien a otros ya que por su lado ningún enemigo va a pasar: «con estas palabras se ganó la cólera hostil de la diosa por no razonar como hombre», se nos dice (776).

Ahora bien, lo que nos muestra la tragedia de Sófocles es la locura de Ajax cuando se entera de que las armas de Aquiles no le han sido concedidas a él, sino a Odiseo. Esta locura (*ate*) que lleva a la muerte a Ajax será el castigo que para la desmesura (*hybris*) los dioses confieren a todo aquél que no piensa como hombre.

### 2.3. La locura de Ajax

«Yo haré que sus ojos queden oscurecidos, aun cuando esté mirando», dice Atenea (*Ajax* 85).

¿De qué manera la tragedia que tiene a Ajax como personaje es una muestra de lo que hemos venido diciendo acerca de Sófocles, su mundo y los valores heredados?

Ajax es el mayor de los héroes aqueos después de Aquiles, y cuando éste ha caído, puede, pues, aspirar a recibir sus armas, sobre todo la armadura, labrada por los mismos dioses. Sólo él y Odiseo se atreven a reclamarlas, pues son los únicos que defendieron el cadáver de Aquiles. Ahora bien, no hay una sola versión de tal suceso<sup>49</sup>, sino muchas, mas lo que queda de todo ello es que las armas de Aquiles no pasaron al poder de Ajax, sino al de Odiseo. Como se puede sospechar, esto va a suponer un gran deshonor, casi una vergüenza: «La terrible impresión que esta decisión causa en el ánimo de Ajax hemos de comprenderla a base de aquel espíritu de heroísmo homérico para el cual el reconocimiento externo y la valía interna todavía no han demostrado pertenecer a mundos distintos»<sup>50</sup>.

Ajax es, como vimos, un héroe homérico, y en él la victoria sin honor era inaceptable, y no podía haber honor sin manifestación pública. Ahora bien, ya sabemos que no estamos en un mundo heroico, sino en el mundo de la comunidad, y en este mundo el afán de gloria de Ajax representa lo contrario al ideal de la ciudad. Es la prudencia y no el orgullo lo que caracteriza al nuevo héroe cívico. Ante la nueva mirada de los dioses que salvaguardan la ciudad, la dignidad y la grandeza humanas, sus afanes de gloria, no son nada, un breve día los hace bajar rápidamente de su altura. No es el orgullo lo que hace virtuoso al hombre, sino el reflexionar prudentemente sobre lo transitorio de la vida, y el resignarse ante el inconmensurable poder de los dioses. En el *Ajax*, Odiseo es el representante de esta noble medida, y una prueba de ello es que ante la cruel manifestación del poder de los dioses sobre el héroe abatido, Odiseo señala que no piensa en el destino de Ajax más que en el suyo, pues con él descubre que cuantos viven

sobre la faz de la tierra, comparados ante el poder de los dioses, son fantasmas o sombras vanas (125-126).

La prudencia de Odiseo, es decir, su medida, su respeto del orden divino impuesto sobre la tierra y manifestado en la comunidad, su buen juicio acerca de la dignidad del hombre y el poder de los dioses, lo convierten en el protegido de Atenea, y es el que mejor que nadie encarna los valores de la comunidad, tanto que, frente a la arrogancia de Agamenón y Menelao, empeñados en mantener insepulto el cadáver de Ajax, su gran enemigo, permitirá, en un derroche de buen juicio, que se separe, con los honores debidos, el cadáver del héroe (1326ss)<sup>51</sup>.

La historia es que, lleno de ira, Ajax decide vengarse de la afrenta; Atenea, que protege a los Atridas, y que es favorable a la decisión tomada, le infunde *ate* a Ajax, lo enloquece y lo ciega a la realidad, haciendo que confunda un rebaño de ovejas con las tiendas aqueas. Tras una gran matanza, Ajax encadena a los animales sobrevivientes y los lleva hasta su tienda, donde continúa la masacre, dejando para el final unos cuantos a los que destina para mayores castigos confundiendo los jefes aqueos. Luego de semejante furia, extenuado, Ajax cae rendido.

Toda esta narración forma parte del prólogo de la obra (1 a 133), que consiste en lo que Atenea le cuenta a Odiseo. Lo primero que le pregunta Odiseo a la diosa que se le muestra delante y que lo ha presenciado todo es qué razón está detrás de semejante atrocidad: ¿por qué Ajax ha actuado tan insensatamente (*δυσλόγηστον*), por qué tan falto de *logos*? Los dioses aman a los prudentes y aborrecen a los malvados es lo que parece contestarle Atenea en versos más arriba (127ss).

Ahora bien, lo que más le va a doler a Ajax cuando despierte es el reconocimiento de su humillación, de su vergüenza: la confrontación con la realidad, su precariedad, la derrota. Ha sido vencido y está preso de un destino fatal. Todos han sido testigos de su caída. Quien no tembló jamás, se ve ahora ultrajado y siendo motivo de burla (365ss).

Para quien el valor más importante en la vida, el objetivo principal, es el honor, la pérdida de éste, y la humillación que esto lleva consigo es algo que sólo se puede remediar con la muerte. El lamento de Ajax así lo anuncia «Ni a la estirpe de los dioses ni a la de los efímeros hombres soy ya digno de mirar esperando ayuda alguna» (395ss). Ciertamente Ajax desespera, pero tampoco pierde la soberbia, el orgullo: «No obstante, creo estar seguro de una cosa: que si Aquiles viviera y fuera a adjudicar a alguien con sus armas el premio del heroísmo, ningún otro que no fuera yo se lo hubiera llevado» (442).

Lo que mueve a compasión es la desgracia: Aquiles no volverá a aparecer. El drama es que Ajax sabe que está solo y que, en su soledad, sólo puede apelar a otro héroe como él.

Ahora bien, ¿qué le queda por hacer a él que es claramente aborrecido por los dioses? En una vida regida por el honor, vergonzosa es la vida del hombre que desee vivir largamente sin experimentar ningún cambio en sus desgracias. La medida del valor es también la vida. Ajax, por lo tanto, manda llamar a su hijo y prepara su muerte (530ss).

#### 2.4. La muerte de Ajax.

Sabemos que en el héroe homérico la prudencia y la exigencia social se confunden fácilmente con la cobardía; por ello, de muy poco le servirán a Tecmesa sus ruegos en nombre del hijo de ambos, Eurisaces, en nombre suyo, o en nombre de los ancianos padres de Ajax. Ajax no se encamina dichoso hacia la muerte, pues sabe del dolor que va a causar, pero «mejor es que se oculte en el Hades quien sufre este delirio, quien por linaje paterno llegó a ser el mejor de los Aqueos que arrostran muchos trabajos» (635-638), pero que ahora se encuentra sin honor y sumido en la desdicha.

Pero hay un momento donde Ajax parece ceder ante el nuevo orden: «Así pues, de aquí en adelante sabré ceder ante los dioses y aprenderé a respetar a los Atridas» (667-668), y más adelante, como si fuera una exigencia que se hace: «Y nosotros, ¿no vamos a aprender a ser sensatos?» (677-678) Al parecer Ajax marcha a reconciliarse con los dioses por su

ira, señala el Corifeo (744). Pero la verdad es que todo no ha sido sino una treta de Ajax para poder marchar tranquilo hacia su muerte. Y eso lo sabe Calcas, el adivino: la cólera de Atenea le alcanzará igual durante este día (756): si Ajax ha de morir morirá en este día. Es por eso que el adivino manda a un mensajero para que le diga a los allegados de Ajax que hagan todo lo posible por evitar que Ajax abandone su tienda en el transcurso de este día. Pero el mensajero llega cuando ya Ajax ha partido, y encuentra, más bien, al coro de allegados alborozados celebrando la vuelta al orden de Ajax (719). Esta ironía muestra no sólo la crueldad de un destino que se muestra inexorable una vez rota la armonía, sino una crueldad de parte del mismo Sófocles, que nos muestra así lo alejados que estamos de un cabal conocimiento de lo que acontece de verdad en el mundo y dentro del corazón de los hombres.

A partir del verso 757 el destino funesto de Ajax comienza a mostrarse. En esta parte, el mensajero narra lo que sabe por boca de Calcas acerca de la suerte de Ajax y las causas de su ruina: «Porque los mortales orgullosos y vanos caen bajo el peso de las desgracias que envían los dioses a aquél, que naciendo de naturaleza mortal, no razona después como hombre». Aquél que no es consciente de sus límites paga con desgracias su desmesura, mientras que aquél que actúa con prudencia, es decir, quien actúa conociendo el lugar que le corresponde, logra el favor de los dioses.

Menelao parece resumirnos el punto en cuestión: «En efecto, en una ciudad donde no reinase el temor, nunca se llevarían las leyes a buen término, ni podría ser ya prudentemente guiado un ejército, si no hubiera una defensa del miedo y del respeto. Y es preciso que el hombre, aunque sea corpulento, crea que puede caer, incluso por un pequeño contratiempo. Quien tiene temor y a la vez vergüenza, sabe que tiene salvación. Y donde se permite la insolencia y hacer lo que se quiera, piensa que una ciudad tal, con el tiempo caería en el fondo, aunque corrieran vientos favorables. Que tenga yo también un oportuno temor, y no creamos que, si hacemos lo que se nos viene en gana, no lo pagaremos a nuestra vez con cosas que nos aflijan» (1073).

No son los grandes héroes de anchas espaldas los que gobiernan el mundo, añadirá después Agamenón (1251), sino que en todas partes vence el que razona prudentemente. Si los que pierden no se someten a la autoridad de la mayoría de los jueces no habría posibilidad de establecer ley alguna.

Con la muerte del héroe vencido se restablece la armonía, no hay ya necesidad de continuar con la afrenta; el cadáver de Ajax puede ser sepultado y el Corifeo termina la obra con palabras tales que incluso restringen el poder de la vieja autoridad del adivino, pues «ciertamente a los mortales les es posible conocer muchas cosas al verlas, pero antes nadie es adivino de cómo serán las futuras» (1418-1420).

### 3. Una nueva medida: la dialéctica platónica

«Levantas bien arriba a tu dios, Sócrates.»  
Platón, *Filebo*, 28b

Ajax representa a quien no se ajusta al orden dado y lo quiebra; representa, pues, una desproporción. Mas, respecto al orden quebrado, de lo que se trata es de determinar la medida adecuada. En un mundo de modelos, Odiseo aparece como el modelo a seguir según lo que hemos visto: él es el más prudente, el más piadoso y el preferido de los dioses de la ciudad. Es el preferido porque entre todos es el que mejor se da cuenta de la precaria situación humana en vistas a su suficiencia: «los mortales nada somos sino fantasmas o sombras vanas» (*Ajax*, 126).

La medida que le da rostro a su celebrada prudencia alude a manejarnos dentro de ciertos límites impuestos e identificables por los hombres en un mundo ya conocido (usual), en donde opera una cierta justicia no identificable enteramente por los hombres: la justicia de Zeus. Más allá de cómo nos representemos a los dioses y cómo nos representemos sus disputas, más allá de cómo asumamos la injerencia visible que sobre los hombros de los hombres se manifiesta, no se conoce cómo el mundo se gobierna ni qué invisibles hilos lo mantienen sujeto y a nosotros con él: este hondo sentido no es algo distinguible.

En este mundo es el poeta el que nos revela de alguna manera este sentido y nos muestra en sus obras cómo habremos de comportarnos adecuadamente para lograr el favor de los dioses. Pero él no es el único, debemos añadir ahora. El otro personaje que puede señalarnos el lugar que nos corresponde es el adivino, aquel como Calcas que sabe descubrir la verdad en el corazón de los hombres. Ahora bien, esta actitud piadosa y el respeto a esta actitud frente a las palabras de sus portavoces reconocidos es la que Platón, por boca de Sócrates, no logra entender y pide, consecuentemente, le sea explicada. La explicación y la discusión de su sentido se encuentra en un diálogo de los llamados tempranos: el *Eutifrón*.

«¿Diremos que todo esto es verdad?», pregunta Sócrates casi iniciado el diálogo (6c2). Si ésa es la pregunta, ¿qué medida nueva introduce Sócrates?, ¿qué es lo que exige Sócrates que le responda Eutifrón para saber si es verdad lo que se dice y se ha dicho acerca de lo que es piadoso hacer y creer?

La medida de la verdad se manifestará ahora con la exigencia de mostrar la naturaleza (ἔδος) de las cosas piadosas (6dss). Platón, en consecuencia, le pide mostrar la característica (ἰδέα) que hace que toda cosa impía sea impía, y toda cosa piadosa sea piadosa. Y lo que con ello quiere es que Eutifrón haga algo que nunca ha hecho, un ejercicio de diferenciación; quiere, pues, que Eutifrón diga lo que se supone él sabe, qué es la piedad y qué es, por tanto, lo que la diferencia de otra cosa. Le pide mostrar el contorno, los límites de la piedad. Tal exigencia lo que nos muestra a nosotros, en realidad, es algo mayor: la dialéctica como nueva medida de lo que es.

Lo interesante es que este ejercicio dialéctico es considerado impío por muchos, así por ejemplo, en el *Filebo* (28e2), por boca de Protarco, pero no sólo en el *Filebo*, pues también la *Apología* da cuenta de cómo este ejercicio puede causar la muerte de quien lo asume como norma vital; pero no sólo eso, pues uno puede morir de muchas maneras sin afectar el orden establecido, sino también que tal ejercicio es un reto políticamente peligroso, pero preferible a repetir y estar de acuerdo, a que, lejos de pensar qué sea necesario, uno se

reduzca a repetir sin riesgo las opiniones de otros, a que nos atemos las manos (el *logos*) y nos escondamos cuando no él sino otro venga luego a afirmar que el orden no es así, que el orden afirmado y aceptado es inexistente (*Filebo* 28e7ss).

Hemos hablado de la dialéctica como de un ejercicio de diferenciación, expliquémoslo un poco más: se trata de dar cuenta, decir por qué algo es algo y no otra cosa; se trata, en fin, de un ejercicio conceptual. Ejercicio conceptual que lo que busca es definir, es decir, delimitar, poner límites. La tensión manifiesta es conceptual, también: finitud-infinitud. Y así, todo tema de discusión manifiesta esta tensión: todo tema lo podemos ver como múltiple o como uno, limitado e ilimitado. Definir será mostrar lo que le corresponde a aquello por definir, lo que le corresponde propiamente. La perfección consiste, pues, en situar algo entre estos términos: lo finito y lo infinito. Lo que se busca, entonces, es la exacta proporción: en cada cosa la cantidad precisa, la medida adecuada. La medida es lo que se busca, lo mismo, claro, que busca Fidias en relación con la escultura, y lo mismo que hemos visto buscan los trágicos en relación con la vida humana. Pero la medida aquí, en cambio, es diferente, es una medida matemática, es decir, general.

«¿Qué desacuerdo, pregunta Sócrates a Eutifrón, provoca estos odios y estas cóleras, querido amigo?» (7b6ss) ¿Cómo responder a ello? O, más bien, ¿acaso no podemos entender?

Como ya se ha adelantado, aquello que nos permita resolver esta difícil cuestión proviene del ejemplo de las matemáticas. «¿Si nosotros, habla Sócrates, por ejemplo, mantuviésemos diferencias respecto al número sobre el cual de dos cantidades una es mayor, tendríamos por ello que convertirnos en enemigos e irritarnos el uno contra el otro, o no será mejor que aplicándonos al cálculo (*λογισμὸν*) saliésemos de dudas lo antes posible?» (7b8ss) Si encontrásemos la medida (*μετρεῖν*) que se busca para el caso en cuestión el desacuerdo cesaría.

En un juego de distinciones, de lo que se trata es de conocer, calcular, la medida de la cosas, su lugar. Se trata de una cierta medida, de aquella que involucra, por ejemplo, el precepto delfico del «conócete a tí mismo». Ahora bien, el método para conocer adecuadamente es la dialéctica. Pero si bien es cierto que se trata de un juego de distinciones y de proporciones matemáticas, no basta con hacer diferencias, sino saber hacerlas y hasta dónde hacerlas. Por eso, cuando se habla de matemáticas no se habla sólo de números, sino de la adecuada proporción. Pero, si hablamos de matemáticas hablamos de la forma abstracta de referirnos a la adecuada proporción entre las cosas: los números cumplen el rol de revelar la relación perfecta entre las cosas en general. Revelan, pues, la matemáticas, el nuevo modelo de la prudencia: la prudencia que resulta de saber la proporción exacta para las cosas en general.

Hablamos otra vez de un orden y de una medida en este orden, hablamos otra vez de armonía, pero ahora es la armonía del *logos* que calcula, fundamenta y busca encontrar la proporción verdadera, porque exacta, entre las cosas. Lo perfecto es lo limitado, lo definido claramente, lo que tiene un contorno y una forma clara identificable. Perfección es cumplimiento, acabamiento, plenitud. Apunta a un fin, un qué finalizado y al que ya no le falta nada, un qué realizado, definido. Pero, ¿podría haber algo que no se sujete a estos límites impuestos por la razón que fundamenta?, ¿algo que escape a este modelo de definición, algo que rehuya la decisión y que, por tanto, ausente, provoque enemistades y odios no resueltos? ¿Acaso no sería éste el tema moral, lo humano que por su propia constitución rehuye todo sometimiento a la férrea delimitación, lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo? «¿No son éstas las cosas sobre las cuales, precisamente por nuestras diferencias y por no poder alcanzar una decisión suficiente, nos convertimos en enemigos unos de otros, cuando llegamos a serlo, tú como yo y todos los demás hombres?» (7d2ss). «¿No se producen igualmente las mismas diferencias entre los dioses y por los mismos medios?» (7d7).

La respuesta platónica es que respecto al tema moral, su explicación y su cumplimiento valen y se aplican tanto a hombres como a dioses. No hay nada, en principio, que se escape a un adecuado entendimiento. «Los que discuten, sean hombres o dioses, supuesto que éstos discuten, no hacen otra cosa que disentir, Eutifrón, acerca de cada caso en particular. Su opinión difiere respecto a un determinado acto, pues unos afirman que ese acto es justo y otros que es injusto. ¿No es así?» (8e3ss). Y así, respecto al mundo de los dioses y las disputas que entre ellos nos narran los poetas, pregunta Sócrates: «¿No será lícito que examinemos, Eutifrón, si hablas en este caso razonablemente (καλῶς λέγεται)?, o ¿es que hemos de darnos (otra vez, y en otro pasaje, en otro diálogo, una vez más) por conformes y no inquirir ya nada de nosotros mismos y de los demás, sino acceder a lo que cualquiera se limite a decir? ¿No convendrá examinar lo que se nos afirma?» (9e4ss).

Nosotros ya sabemos lo que Sócrates le pide a Eutifrón, le pide que ofrezca una definición, una característica esencial, le pide que delimite la piedad. Así, pues, lo que busca la dialéctica es mantenernos atentos a lo que yace ante nuestros ojos como verdadero, lo que busca es prepararnos a no admitir nada que no sea convincente. La buena retórica, en oposición a la mala, será entonces aquella que nos convenza, pero aquella que nos persuade manifestando la verdad. Frente al ideal estético de la nueva *paideia* sofística la *paideia* platónica se presenta como aquella que no busca el diálogo como escenario para exhibir una técnica que se especialize en refutar, sino como aquella que busca el diálogo como escenario donde se muestre la verdad; y donde la verdad se muestra no hay refutación posible. El reino de la refutación es el reino carente de verdad, y el reino de la verdad es el de la adecuada delimitación.

Ahora bien, ¿en qué radica ese convencimiento antes citado? Consiste en la capacidad de mostrar lo que subyace como verdadero en el discurso, es decir, en la reconocida capacidad de eliminar contradicciones e imprecisiones en el discurso, es decir, delimitar. Pero, la dialéctica, a diferencia de todo arte, no se aprende, y tampoco, por lo tanto, se enseña. Más bien, donde se tenga que ver con un saber que no se aprende sino sólo a través de la

esforzada búsqueda de uno mismo y del conocimiento que uno cree tener hablamos de dialéctica. Sólo por el diálogo, se nos dice indirectamente, podemos ir más allá del mero prejuicio y de las convenciones. La también nueva *paideia* sofista aparece, en cambio, como aquella que se acomoda al tradicional sistema de normas. Pero esta acomodación es insostenible pues, como hemos visto, los conceptos tradicionales de virtud y de excelencia no ofrecen ya suficiente justificación y encubren con su rigidez formal un mundo de normas que ha devenido insuficiente porque confuso.

Sócrates, pues, el personaje platónico, si es que no también aquel de carne y hueso, aparece como una respuesta, a finales del siglo V, a la confusión en la moral tradicional; una moral que hemos tratado de mostrar como un universo en el que coexisten diversos mundos de vida, muchos de ellos opuestos unos a otros. La dialéctica, en este caso, aspira a una nueva medida: aquella que basa la norma en la verdad, verdad que se adquiere en la justificación racional. En ella se habla de una disposición teórica, donde lo nuevo es que, lo que se busca, no tiene un cuerpo de conocimientos a nuestra disposición ni una tradición que pueda reconocerse en una autoridad. De allí, buena parte de la sorpresa del adivino Eutifrón y, allí, su impotencia también: «Ciertamente, Sócrates, que ya no sé decirte lo que pienso. Pues parece que todo anda rondando alrededor de nosotros sin que llegue a encontrar lugar fijo» (11b6ss). El punto se ha perdido, pero la filosofía ya no mira al parnaso divino, sino a la humana capacidad discriminatoria. He allí la aventura de la que hablábamos al comienzo, y he allí, también, buena parte de su soberbia.

## NOTAS

<sup>1</sup> Sófocles, *Ajax*, versos 90 a 117, en: *Tragedias*, Madrid: Gredos, 1986. Cf., Sophocles, *Ajax*, París: Societé d'édition "Les Belles Lettres", 1981. De ahora en adelante se indicará solamente el verso de la obra en cuestión.

- 2 El sentido de la palabra “efímero” es revelador. Efímero viene de *epameroi*, de la que es una variante el término *ephereros*. Esta palabra está construida sobre la preposición *epi* y el sustantivo *hemera*, día. Seres de un día son los hombres, o, mejor, siguiendo a Píndaro, “sueño de una sombra, el hombre” (*Pítica* VIII, 95-96). Cf., Lledó, Emilio, *El surco del tiempo*, Barcelona: Crítica, 1992, p. 31.
- 3 Cf. Dodds, E.R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid: Alianza Editorial, 1981, p. 19. En general los dos primeros capítulos son pertinentes y reveladores del mundo que se intenta aquí poner delante de nosotros.
- 4 *Ilíada* XI, 340: “El hijo de Tideo dio una lanzada en la cadera al héroe Agástrofo peónida, que por no tener cerca los corceles no pudo huir, y ésta fue la causa de su desgracia: el escudero tenía el carro algo distante, y él se revolvió furioso entre los combatientes delanteros, hasta que perdió la vida”.
- 5 Dodds, *o.c.*, p. 20.
- 6 *Ibid.*, p. 22.
- 7 *Ilíada* XX, 242: “Zeus disminuye o aumenta el valor de los guerreros como le place, porque es el más poderoso”.
- 8 Dodds, *o.c.*, p. 25.
- 9 *Ibid.*, p. 40.
- 10 Eso es lo que afirma Dodds, por ejemplo, p. 40, de la misma obra antes citada.
- 11 Esquilo, *Agamenón* 174-184, en: *Tragedias*, Madrid: Gredos, 1986.
- 12 Platón, *Eutifrón* 5d7, en: *Diálogos*, t. I, Madrid: Gredos, 1993; *Platonis Opera*, Ioannes Burnet ed., Oxford: University Press, 1979.
- 13 Dodds, *o.c.*, p. 40
- 14 Quien habla aquí es MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 1987, p. 158.
- 15 Cf., MacIntyre, A., *o.c.*, p. 159.
- 16 Rol que Platón someterá a revisión por boca de Sócrates en el *Eutifrón*.
- 17 Cf., Dodds, *o.c.*, p. 42.
- 18 Teognis de Megara, fragmentos 133-136, 141-142, citado por Dodds, *o.c.*, p. 42. Acerca de Teognis se puede leer Jaeger, Werner, *Paideia*, México: FCE, 1985, p. 183-186.
- 19 Sófocles, *Antígona* 615-626.
- 20 Dodds, *o.c.*, p. 41.
- 21 Cf., Finley, M.I., *El mundo de Odiseo*, 2a.ed., México: FCE, 1966, p. 130.
- 22 *Ilíada* XXII, 38 y ss.
- 23 *Ajax* 485 ss y 594, que repetían: “Ablándate, por los dioses”.
- 24 Finley, *o.c.*, p. 130.
- 25 Cf., Dodds, *o.c.*, p. 41.
- 26 *Ibid.*, p. 42.
- 27 *Ibid.*, p. 49. La cita de la *Antígona* corresponde al verso 533.
- 28 Esquilo, *Coéforas* 1076, citado por Dodds, *o.c.*, p. 49.
- 29 Teognis, 402 y ss., citado por Dodds, *o.c.*, p. 49.
- 30 Cf., Dodds, *o.c.*, p. 50.
- 31 Teognis 637 y ss.; Sófocles, *Antígona* 791 y ss., citados ambos por Dodds, *o.c.*, p. 51.
- 32 Dodds, *o.c.*, p. 51.
- 33 Platón, *Eutifrón* 12e5.
- 34 De *rheptein*, coser, y de *ode*, canto: el que cose las canciones a puntadas, literalmente.
- 35 De *analyein*, desatar, destejer, desmenuzar.
- 36 En sentido estricto serían maestros de ética, dado que “moral” es una palabra de origen latino; de “mores”, costumbres. La palabra griega sería, pues, la más propia: *ethos*.
- 37 Joachim Ritter (Ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe & Co, t. III, 1971.
- 38 Hans George Liddel y Robert Scott, *Greek-English Lexikon*, Oxford: Clarendon Press, 1968.
- 39 Dos veces en la *Ilíada*, y con más frecuencia en la *Odisea*; cf., *Historisches Wörterbuch*, *o.c.* En relación con la *Ilíada* alude a Agamenón en su proceder contra Aquiles,

y en relación con la *Odisea* alude a los pretendientes al trono de Odiseo.

<sup>40</sup> Cf., *Historisches Wörterbuch, o.c.*

<sup>41</sup> Para Habermas, por ejemplo, “la modernidad constituye la última época en la historia de una racionalización que viene de muy lejos, y que se inicia con la disolución de la vida arcaica y la destrucción del mito. En Europa esta cesura viene caracterizada por Sócrates y por Cristo, por el fundador del pensamiento filosófico y por el fundador del monoteísmo eclesiástico”. Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus, 1990, p. 115.

<sup>42</sup> Cf., Jaeger, W., *Paideia*, México: FCE, 1985, pp. 258-259.

<sup>43</sup> La diferencia es de Adkins, A.W.H., y es citada por MacIntyre, A., *o.c.*, p. 170.

<sup>44</sup> Citado por MacIntyre, *o.c.*, p. 170.

<sup>45</sup> Las palabras son de MacIntyre, *o.c.*, p. 171.

<sup>46</sup> Sófocles, *Filoctetes* 1245-1251.

<sup>47</sup> MacIntyre, *o.c.*, p. 171.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>49</sup> Para las diferentes versiones de este suceso y la diferentes fuentes en donde se encuentran se puede consultar el libro de Robert Graves, *Los mitos griegos*, t. II, Madrid: Alianza Editorial, 1985, p. 408 y ss.

<sup>50</sup> Lesky, A., *La tragedia griega*, Buenos Aires: Labor, 1971, p. 123.

<sup>51</sup> Pasaje que termina con la exclamación del coro: “Aquel que diga que tú, Odiseo, siendo de esta manera, no eres en tus decisiones un sabio, es un hombre necio” (1375).

\* Pontificia Universidad Católica del Perú