

Schaefer, María Mercedes

*Los valores del λέγειν en Filoctetes de Sófocles:
alcances e implicaciones del lenguaje en la cons-
trucción de lo trágico*

**Tesis de Licenciatura en Letras
Facultad de Filosofía y Letras**

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Schaefer, María Mercedes. “Los valores del λέγειν en Filoctetes de Sófocles: alcances e implicaciones del lenguaje en la cons-trucción de lo trágico” [en línea]. Tesis de Licenciatura. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Letras, 2014. Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/valores-decir-filoctetes-sofocles-lenguaje.pdf> [Fecha de consulta:.....]



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES

Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Letras

TESIS DE LICENCIATURA EN LETRAS

Los valores del $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ en *Filoctetes* de Sófocles:
alcances e implicaciones del lenguaje en la construcción de lo trágico

ALUMNA
Prof. María Mercedes Schaefer

DIRECTOR DE TESIS
Dr. Rodolfo Pedro Buzón

Fecha de Presentación

Agosto de 2014

PALABRAS PRELIMINARES Y AGRADECIMIENTOS

Hace no muchos días atrás, alguien me dijo: “Siempre estás leyendo a Sófocles.” A veces, las infinitas horas de dedicación a un trabajo académico, a una publicación, a una investigación, causan agobio, o inspiran el deseo profundo de leer otras cosas. En mi caso, o en este caso, siento que si algún mérito hubo en el trabajo que sostuve durante varios años, ese fue, sin duda, la elección del tema, de la obra y, principalmente, la elección de Sófocles.

Hoy escribo estas palabras a modo de prólogo, dos años después de haber entregado y defendido mi Tesis, y siento un gran contento, porque para mis clases y por puro placer o, como concebían los antiguos, en momentos de ocio intelectual, he vuelto incontables ocasiones a leer a Sófocles y a leer su *Filoctetes*. Pero también siento una gran deuda y una gran responsabilidad, porque leer a Sófocles implica retractarse y volver a decir otras cosas, cambiar los pensamientos, o reafirmarlos, para saber que en próximos años de lectura, quizás se retorne a aquellos pensamientos iniciales, que tuvieron la gracia de la intuición, el valor del asombro. Y acaso otra vez, emulando los múltiples caminos del Odiseo homérico, avance sobre mis propias huellas añadiendo palabras, nuevas reflexiones, interpretaciones más luminosas. Así, estaría cumpliendo uno de los objetivos centrales de este trabajo, que es comprender la concepción trágica de Sófocles y, entonces, conocer un poco más a fondo la vida.

Quiero agradecer a quienes fueron mis jurados, los profesores Raúl Lavalle, Pablo Cavallero y María José Aragonese, el haber leído mi tesis con dedicación, y cuyas correcciones y sugerencias me sirvieron para mejorar este trabajo que hoy publico. Cada observación resultó para mí un aprendizaje, y cada palabra enaltecida, un estímulo. Les debo también a ellos el haber despertado mi pasión por la lengua y la cultura clásicas. Le agradezco a la profesora Dolores de Durañona y Vedia haber enseñado con ardor y con gran profundidad la obra maestra que es el *Edipo Rey* de Sófocles; fue en sus clases cuando aprendí que la literatura es un modo de conocimiento del hombre. Debo a Rebecca Obligado mi primera lectura de *Filoctetes*. A Marimé Arancet, profesora y amiga, agradezco su apoyo y sus consejos en momentos de agobio o desazón, pero, principalmente, sus enormes muestras de confianza en mí. A Clara

España y a Alejandra Russo, mis grandes amigas de la Facultad, doy gracias por haberme escuchado con paciencia y, sobre todo, con mucho humor, hablar de *Filoctetes*. A mi familia, a mis amigos, a mis alumnos que estuvieron presentes en el momento de la Defensa del trabajo, les agradezco haberlo hecho con mucho entusiasmo y calidez.

Por último, agradezco a mi Director y amigo, Rodolfo Buzón, por dedicarme su tiempo y su afecto, incluso en momentos sumamente difíciles para él. Aprendí, gracias a sus palabras y a su experiencia, muchas cosas sobre el estudio, el trabajo y la vida, que atesoraré para siempre.

María Mercedes Schaefer

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN	5
1.2. Justificación y explicación del tema	5
1.3. Objetivos	6
1.4. Estado de la cuestión y metodología	6
2. PRIMERA PARTE	11
2.1. Sófocles y el contexto histórico, religioso y cultural	11
2.2. El mito de Filoctetes: fuentes y tratamiento	15
3. SEGUNDA PARTE:	19
El estudio del λέγειν en <i>Filoctetes</i>	19
3.1. Introducción	19
3.2. El concepto de λέγειν: definición, frecuencia de su uso y valores implicados en su significado	21
3.3. Otras formas de decir: φημί, φωνέω, ἐννέπω, ἔρω, ἐξείρω, φάσκω, φράζω, ἀνιστορέω, ἀνταμείβομαι, φθέγγομαι, προσφθέγγομαι, πείθω	22
3.4. El σιγᾶν como contrapartida del λέγειν: el ocultamiento a través del lenguaje: κλέπτειν, στέγειν, κρύπτειν, ἐκκλέπτειν	23
3.5. El λέγειν y su relación con el ἐργάθεσζαι Concepto y significado de la relación λέγειν-ἐργάθεσζαι	26
4. El uso del λέγειν en <i>Filoctetes</i> .	28
4.1. Prólogo: el “acuerdo” entre Odiseo y Neoptólemo	28
4.2. El robo del alma de <i>Filoctetes</i> : el campo léxico en torno a la acción de robar (κλέπτειν)	35
4.3. Entrada del héroe trágico: las diversas manifestaciones del λέγειν: προβοάω, θροέω, στένω, στενάζω, φθογγή, αὐδή, φωνή, οἰμωγή.	38
5. Los personajes y su noción del λέγειν	41
5.1. Neoptólemo	41
5.2. Odiseo	51
5.3. Filoctetes	55
5.4. Mercader	60
5.5. Coro	62
6. Las divinidades invocadas	66
6.1. Crisa, Asclepio	67
6.2. Hermes y Atenea	68
6.3. El adivino Heleno	70

6.4. Aquiles, los Atridas, Diomedes, Áyax, Patroclo, Néstor y Tersites	73
7. TERCERA PARTE	76
La concepción sofoclea del lenguaje	76
7.1. El “lenguaje” de Filoctetes: enfermedad y aislamiento	76
7.2. El lenguaje y la civilización	79
7.3. La relación de Filoctetes y Neoptólemo: el lenguaje de la amistad	82
7.4. El lenguaje como instrumento del δόλος	84
Las inversiones del lenguaje y las paradojas de la persuasión	
7.5. El engaño de Neoptólemo: su conflicto del deber	86
7.6. El engaño del héroe: la anagnórisis de Filoctetes	88
8. La problematización del lenguaje	91
8.1. La desmesura del héroe: la defensa de su razón individual	91
8.2. La aporía sofoclea	94
8.3. La irresolución del conflicto y el fracaso del lenguaje	96
9. La “solución” de Sófocles: el artilugio del <i>deus ex machina</i> en la intervención final de Heracles	98
9.1. Heracles y su concepción del λόγος	98
9.2. El μῦθος heracliano	101
9.3. Los trabajos de Heracles: relación πόννοι-ἔργα	103
10. CUARTA PARTE	105
El discurso trágico como reflejo de la realidad ateniense: percepción de Sófocles a través de <i>Filoctetes</i>	
1. CONCLUSIONES	116
2. BIBLIOGRAFÍA	119

1. INTRODUCCIÓN

1.1. Justificación y explicación del tema

En el año 409 a. C., hacia el final de su vida, Sófocles reelabora un asunto bélico del ciclo mítico troyano presentando la obra *Filoctetes*, que constituye uno de sus últimos dramas. La representación de esta tragedia coincide también con la última fase de la Guerra del Peloponeso. De este modo, la presencia de ciertos temas, como el conflicto entre los intereses y razones individuales frente a las exigencias de la polis, el uso de ciertos medios éticamente cuestionables para conseguir la victoria, o la oposición entre puntos de vista diversos relativos a las nociones entrelazadas del ‘decir’ y el ‘obrar’, resulta significativa y es ilustrativa de este contexto histórico. Indagar sobre estos aspectos recién mencionados ha sido uno de los móviles y objetivos de la presente investigación.

En las primeras lecturas de *Filoctetes* llamaron nuestra atención ciertos elementos peculiares en la construcción del drama, como el espacio en que se sitúa la acción, las variaciones en el tratamiento de las fuentes míticas, el recurso del *deus ex machina*, la función y los rasgos que caracterizan al coro, o el desenlace aparentemente con que Sófocles cierra la obra. Luego, la lectura del artículo “Tensiones y ambigüedades en la tragedia griega” de Jean-Pierre Vernant¹ resultó muy estimulante para pensar en el significado de la tragedia griega en general y, también, nos llevó a considerar que una aplicación particular de los conceptos allí expresados podía echar luz sobre estos aspectos del *Filoctetes* de Sófocles que inicialmente habíamos apreciado. La noción de este crítico de que las palabras que los personajes intercambian en escena reflejan, en última instancia, los bloqueos, las barreras, la impermeabilidad de los espíritus y el encierro del hombre en un universo que le pertenece sólo a él y que es por ello, en algún sentido, incomunicable abrió una perspectiva de análisis atractiva para abordar una obra cuya resolución en el plano ficcional se da por la acción de un

¹ Este artículo fue publicado en 2002 por la editorial Paidós Ibérica en el volumen 1 de *Mito y tragedia en la Grecia antigua* (págs. 23-43), que reúne los estudios de Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal Naquet. Su primera versión en inglés fue publicada en 1969 en Baltimore: “Tensions and Ambiguities in Greek Tragedy” en *Interpretation: Theory and Practice*, págs. 105-121.

dios. No menos sugestivo nos resultaba el hecho de que la obra perteneciera a la etapa más madura de la producción de Sófocles.

1.2. Objetivos

Nuestro propósito es realizar un estudio de los usos del λέγειν en *Filoctetes* de Sófocles, analizar sus problemáticas y discordancias y sus marcos de referencia, a fin de poner de relieve sus ambigüedades y paradojas. Esto permitirá demostrar hasta qué punto el λέγειν puede considerarse vehículo de comunicación entre los personajes. Las problemáticas y conflictos que surgen a partir del λέγειν en el universo ficcional construido por Sófocles llevarán a determinar en qué medida estos constituyen un reflejo de la situación que atravesaba Atenas hacia el final del siglo V a.C. Según nuestra visión, el tema del λέγειν posee un carácter central en el drama y resulta un punto clave para desentrañar aspectos esenciales del universo trágico sofocleo.

1.3. Estado de la cuestión y metodología

La crítica sobre Sófocles ha evolucionado de acuerdo con las perspectivas y cambios de temática que se dieron en el ámbito de los estudios clásicos en general. El enfoque humanista, que comenzó en el Renacimiento y dominó toda la Edad Moderna fue reemplazado por una corriente historicista que, reaccionando contra el aspecto abstracto y universalista del enfoque precedente, se centró en el análisis del texto teniendo en cuenta las circunstancias históricas que le dieron origen, las condiciones de composición y difusión de la obra, la cuestión de la autoría, autenticidad, cronología y fuentes, el género al que pertenece. Según esta visión, la obra no constituye un fenómeno autónomo e independiente, sino que es reflejo de una fase del desarrollo histórico y resultado del mundo circundante. De esta corriente historicista se han derivado la mayoría de las perspectivas críticas aún hoy vigentes.

La bibliografía sobre la obra de Sófocles encuadrada en este segundo enfoque constituye un caudal inabarcable de textos. En el marco de nuestra investigación nos centramos principalmente en la lectura de dos grupos de estudios: los primeros, no necesariamente limitados a Sófocles, analizan las relaciones entre el género trágico y el

contexto de la democracia ayahooeniense. Dentro de este corpus consideramos además aquellos textos que identifican las relaciones entre el momento de representación de *Filoctetes* y la última fase de la Guerra del Peloponeso. Del segundo grupo, que aborda específicamente el *Filoctetes* de Sófocles desde diferentes enfoques y centrándose en distintas temáticas, tres son los tipos de estudios que han esclarecido, de modo más o menos directo, algunos aspectos vinculados con los usos del λέγειν: los que se centran en el análisis de campos léxicos y semánticos específicos, los que intentan clarificar las relaciones entre los dioses y los hombres, las palabras precisas del oráculo y la controvertida figura de Heracles, y los que determinan la presencia de diferentes niveles discursivos, detectando los “anacronismos” presentes en los diálogos entre los personajes.

Las relaciones entre el género trágico y las distintas fases de evolución de la democracia ateniense resulta hoy en día una cuestión ampliamente aceptada por la crítica. Sin embargo, el caso puntual de Sófocles ha sido debatido, pues existen ciertas posturas que consideran que este autor no se interesó por plasmar en sus obras el elemento político y social. Untersteiner (1978) afirma que “Sofocle non ignora la vita di ogni giorno, ma non può fare allusioni a questa vita contemporanea, perche egli è indipendente da essa, como ha voluto e saputo essere indipendente dai poeti e dai filosofi del suo popolo”. En el extremo contrario, Ehrenberg (1954) afirma que el teatro es la polis e identifica a los personajes de los dramas sofocleos con figuras históricas concretas. Es indudable que en *Filoctetes*, como en todo el teatro sofocleo, pueden percibirse los conflictos que acuciaban a los atenienses a fines del siglo V a.C., aunque encontrar correspondencias individuales definidas resulta injustificado.

La crítica dominante concibe la tragedia en estricta relación con la democracia, el teatro como un proceso de la vida cívica: “Tragedy (...) was itself an active ingredient, and a major one, of the political foreground, featuring in the everyday consciousness and even the nocturnal dreams of the Athenian citizen” (Cartledge: 1997). Para este crítico: “in a straightforward and broad sense all Athenian tragedy was political, in that it was staged by and for the polis of the Athenians, through its regular public organs of government, as a fixed item in the state’s religious calendar”. Pero además resulta significativo del drama trágico el hecho de que, propiciado y fomentado

por el Estado ateniense, constituya un discurso de ruptura que exhiba las problemáticas de la polis para cuestionar las acciones de los individuos o del grupo garante del orden y reflexionar sobre ellas. Goldhill (1990) afirma, refiriéndose a Áyax, que “the hero does not simple reverse the norms of what it means to fit into society but problematizes such integration”. También Knox (1964) y Winnington Ingram (1980) ven en el héroe una figura paradójica cuyo discurso se opone al de la ideología dominante y su expresión torna problemáticos tanto su estatus social, como la seguridad del discurso cívico. Las afirmaciones de Boedeker y Raaflaub sobre *Antígona* (2005: 122) señalan cuestiones aplicables al drama sofocleo en general:

The play questions, probes, expose weaknesses and potential dangers; it places on stage important tensions that accompanied, though they were not limited to, the rise of democracy. After all, not only a powerful individual, but the demos, too, was capable of tyrannically abusing the power of decrees, causing clashes between public and private, state and family, that resulted in conflict and alienation and that needed to be overcome by mutual respect and understanding.

Harsh (1960) identifica este tipo de conflictos como un reflejo de la época en la que Sófocles vivió y encuentra conexiones entre *Filoctetes* y las descripciones de Tucídides de la última fase de la Guerra del Peloponeso. Según el crítico, Odiseo ejemplifica la conducta de los jefes del ejército ateniense de entonces.

Otros autores estudian las influencias de la sofística en el pensamiento de Sófocles y destacan la presencia de ciertos elementos de esta corriente intelectual preeminente en la segunda mitad del siglo V a.C. ateniense en el *Filoctetes*. Rose (1976) identifica las correspondencias exactas entre las etapas por las que atraviesa el héroe en Lemnos y los tres niveles que definen la evolución de la sociedad de acuerdo con la concepción de los sofistas. Creemos que la postura de Rose resulta, en ciertos aspectos, extrema, si bien la problemática de la enseñanza y los valores representados por la sofística se ven reflejados en los rasgos que caracterizan a Odiseo y en sus usos y su concepción del *λέγειν*.

Además de la presencia del discurso sofista y del discurso contemporáneo de la polis democrática hallamos en *Filoctetes* términos que en este contexto resultan

“anacrónicos” (Easterling: 1985). Mediante ellos se hace presente un imaginario que remite, según Goldhill (1997) a la poesía épica y a los ritos religiosos. También Hall (1997: 98) detecta la presencia de este discurso mítico extemporáneo a la Atenas del siglo V a.C. Interpreta este fenómeno mostrando dos perspectivas discordantes:

The tragedians' project was to reinterpret such myths for contemporary purposes, to use the authority of the past to dignify and legitimize the present. But another perspective can see the royalty of classical tragedy as operating at a high degree of abstraction from social reality, encoding the newly discovered political freedoms and aspirations of ordinary men in the symbolic language of pre-democratic political hierarchies.

Para Rodríguez Adrados (1998: 297) las divergencias entre niveles de discursos diferentes se perciben a partir del estudio del vocabulario de Sófocles. Este revela que “los valores agonales de la tradición aristocrática permanecen vivos, pero junto a ellos son ya frecuentes los usos morales de los mismos vocablos”. La presencia de estos distintos registros de lenguaje, que reflejan las discrepancias entre los puntos de vista de los personajes, remite a marcos de referencia específicos. Para Vidal Naquet (1987), el léxico de *Filoctetes* referido a determinadas “localizaciones espaciales” se vincula con la institución de la efebía en Atenas. Segal (1999) descubre contradicciones y paradojas en los términos que designan a la civilización o al salvajismo. De su identificación de los aspectos ‘ἄγριοι’ en el ámbito supuestamente civilizado de la polis se derivan interpretaciones interesantes en relación con la problemáticas y paradojas de la comunicación humana. Winnington Ingram (1980) estudia el léxico de la φιλία para destacar el vínculo que se establece entre el héroe y Neoptólemo y reflexiona sobre la imposibilidad de ejercer la πειθῶ y recobrar la confianza en la palabra desde el λέγειν de los hombres. Esto lo lleva a considerar la irrupción del *deus ex machina*, otro punto esencial en *Filoctetes*, que ha generado multiplicidad de debates. Respecto de su aparición en escena Goldhill (1997) afirma que: “The appearance of the *deus ex machina*, who redirects Philoctetes and Neoptolemus back towards Troy, has given rise to one of the most controversial debates in Sophoclean criticism”.

Sobre la acción del λέγειν en Heracles existe un material bibliográfico considerable que presenta posturas divergentes: Winnington Ingram (1980) lo concibe

como un elemento más de la ironía con la que Sófocles construye sus dramas. Para Segal (1995), en cambio, su μῦθος comporta un sentido sagrado e incuestionable y enfatiza el elemento de la piedad o ἀσέβεια, esencial en el pensamiento y la concepción trágica de Sófocles. Easterling no ve la palabra de Heracles como la confirmación de una verdad última, sino como la sacralización del valor de la amistad. Hawthorne (2005) analiza los aspectos políticos del discurso del dios. Rhem (2002) interpreta que el espacio de Troya adonde el dios dirige a los personajes posee para estos un doble valor: para Neoptólemo representaría la tentación de adoptar las prácticas políticas corruptas de Odiseo o la oportunidad para ejercitar la *areté* en la acción. Encuentra en Easterling (2002: 144) un punto de vista semejante: “Troy can be used as a symbol *both* of the corrupt unheroic world of politics, which we applaud Philoctetes for rejecting, *and* of society, into which we want him to be reintegrated”. Otras posturas presentan miradas más optimistas, al considerar un desenlace feliz de los acontecimientos. Según nuestra visión, Heracles, si bien, como postula Segal, concilia a Filoctetes con el orden trascendente y exalta su cualidad heroica, al mismo tiempo acentúa y radicaliza la problemática del λέγειν al poner de manifiesto la aporía que se da en el nivel humano.

Para el presente estudio empleamos las herramientas metodológicas de la filología, centrándonos en el estudio del lenguaje de la obra. A partir del rastreo lexical de las formas del λέγειν, de los términos etimológica y/o semánticamente emparentados con este concepto, de la identificación de relaciones explícitas con la idea del ἐργάζεσθαι y el contexto de aparición y enunciación de este vocabulario, intentaremos desentrañar el sentido de sus usos e interpretar cuál es la noción que Sófocles expresa sobre la comunicación y el diálogo entre los personajes. Sobre los resultados obtenidos en el análisis del λέγειν y a partir de los aportes de la crítica determinaremos en qué medida y de qué manera la problemática del λέγειν expresada en la obra refleja la percepción que el poeta tuvo de la realidad y el contexto social, político y cultural para y en el cual compuso su obra.

2. PRIMERA PARTE

2.1. Sófocles y el contexto histórico, religioso y cultural

La Crónica de Paros sitúa el nacimiento de Sófocles en el año 497/6 a.C. en el demos *Colono Hípico*, próximo a Atenas. Los datos procedentes de la *Suda*, de la *Vida de Sófocles* y de otros textos dan testimonio del profundo compromiso que el poeta mantuvo, a lo largo de los años, con el suelo ático. Da cuenta de ello un pasaje de la *Vida*:

Οὕτω δὲ φιλαθηναϊότατος ἦν ὥστε πολλῶν βασιλέων μεταπεμπομένων αὐτὸν οὐκ ἠθέλησετὴν πατρίδα καταλιπεῖν².

Sófocles era tan amante de Atenas, que aunque muchos reyes quisieron convocarlo, no quiso abandonar su patria.

La información es escasa en fechas y en muchos casos improbable. Pero una serie de datos cronológicos aislados hacen posible una aproximación al autor y permiten interpretar cuál fue su relación con el contexto en que vivió.

La *Suda* refiere algunos datos ligados al ámbito de la administración y los asuntos de Estado: se desempeñó en el cargo de tesorero del Imperio en el 443/2 a.C.³, ejerció el generalato junto con Pericles en el 440 a. C. durante la guerra contra los samios, y después del desastre de Sicilia en el 413 a.C. fue elegido miembro de la corporación de los Diez Probulos cuya función era, en el contexto de la democracia, aconsejar sobre las circunstancias presentes a fin de restablecer el orden del Estado.

En el ámbito de su producción literaria, los alejandrinos clasificaron como sofocleas 123 obras y han llegado a nosotros 114 títulos. Se conservan íntegras siete tragedias que se ordenarían, según la cronología establecida por Reinhardt (2010: 13), del siguiente modo: *Áyax*, *Traquinias*, *Antígona*, *Edipo Rey*, *Electra*, *Filoctetes*, *Edipo en Colono*. Se conservan también importantes fragmentos del drama satírico *Los sabuesos*. Un dato cierto es que obtuvo dieciocho victorias en los certámenes trágicos de las Grandes

² Vida de Sófocles, 10.

³ *Hellenotamias*, IG I², 202, 36.

Dionisias⁴, la primera está fechada en el 468 a.C. con *Triptólemo* y otras tres obras; con *Filoctetes* ganó el primer premio en el año 409 a. C. También en la *Vida de Sófocles* se encuentran referencias a su labor dramática: su aprendizaje junto a Esquilo, su desempeño como actor en los primeros tiempos de su carrera, su renuncia a la trilogía, la reducción de las partes corales y el aporte del tercer actor para la constitución de la trama. En el Proagón del 406 a.C., antes de la celebración del concurso dramático, se presentó ante el público vestido de luto por la reciente muerte de Eurípides, y él mismo murió poco después, también en 406 a.C. Su *Edipo en Colono* se representó póstumamente.

En el ámbito de la religión, resulta significativo destacar el compromiso que, según algunos testimonios, tuvo con ciertos cultos atenienses. Burkert (2007: 290) señala que en el 420 a.C., en ocasión de la peste, se introduce en Atenas el culto de Asclepio, dios de la medicina, debido a la necesidad de protección que no podían proporcionar solamente los dioses de la ciudad. Según Vara (2008: 313), Sófocles participó de ese sentimiento y prestó un significativo servicio público al ofrecer su vivienda como templo del dios, para quien compuso también un peán de bienvenida⁵. En época de Sófocles subsistía, desde su surgimiento en el siglo VIII, el culto a los héroes que, en opinión de Burkert, se había originado por influencia de la poesía épica. Dentro del ámbito de la poesía, el culto al héroe consistía en la fijación de un universo definido que se presentaba conscientemente “como un mundo más bello y más autónomo” (2007: 290). Esta concepción encontró su significado y su función en la polis griega y se constituyó en el mundo espiritual común a todos los griegos. El mismo autor afirma que, al interpretarse la realidad sobre su base, “las familias y las ciudades se enorgullecían de poder vincular sus tradiciones a los héroes de la épica” (2007: 290).

Los datos referidos a los aspectos políticos de la biografía de Sófocles, su cuantiosa producción dramática y su participación en la religión de Atenas nos presentan la imagen de un hombre consagrado a su obra y a la vez comprometido con su ciudad. Su

⁴ Cf. *Catálogo. IG 2325*.

⁵ Filóstrato. *Vida de Apolonio de Tíana*, III 1 7

vida abarcó casi la totalidad del siglo V a.C. y los estudiosos, basados en las fuentes antiguas, algunas anecdóticas, destacan que Sófocles tuvo una existencia feliz y que fue un hombre querido en la sociedad. Si bien en la última fase de su vida fue testigo de hechos desoladores para Atenas durante la Guerra del Peloponeso, los biógrafos suelen subrayar que el destino fue con él clemente, pues murió antes de que se produjera la caída de su ciudad. Sin embargo, el dolor de sus héroes y el universo trágico que muestra en sus obras, reflejo de una visión profunda y crítica de la realidad, llevan a considerar que Sófocles tenía una concepción bastante pesimista de los hombres y el mundo. Según Lesky (2001:188-189),

Sófocles vivió esta vida llena de grandeza y peligro, que, a pesar de todo el incremento externo del poder, permanecía en las sólidas conexiones de la *polis*, y sus obras dan fe de que conocía los dos aspectos de esta vida: la orgullosa incondicionalidad de la voluntad humana y los poderes que tenían preparada la destrucción. Solamente así se explica cómo el mismo hombre cuya felicidad era proverbial en Atenas, cuya alegría de vivir nos es reflejada por el gracioso relato de su contemporáneo Ión en sus *Epidemias* (*Ateneo*, XIII, 603 e = fr. 8 Blumenth.), que con el hechizo de su carácter se granjeó el amor de todas las personas (*Vita*, 10) supiera descubrir en su obra, como ningún otro autor, el más terrible dolor, y creara las más trágicas figuras del teatro ático.

En la etapa de adultez de Sófocles, Atenas atravesaba un momento de gran desarrollo económico y cultural tras conformarse y consolidarse su Imperio. Pero los años de paz fueron limitados. Hacia el 435 a.C. se acentuaron los conflictos entre las polis y la ciudad vivió en guerra hasta el final del siglo.

El 430 a.C. fue un año crítico, ya que tuvo lugar la peste, que diezmó gran parte de la población del Ática, entre la que se contaban muchos soldados que prestaban el servicio militar. Como consecuencia de esta plaga, Pericles murió en el 429 a.C., lo que constituyó una pérdida irreparable para Atenas, dados los conflictos que debía enfrentar. Muchos historiadores destacan que la ciudad nunca encontró un sucesor que pudiera dirigir el Estado, pues los gobernantes que siguieron a Pericles carecían de la habilidad para dirigirla y de la estrategia para resolver los asuntos de guerra. La peste influyó también en la estructura y el modelo social, pues, según puede interpretarse a partir de algunas fuentes contemporáneas a este suceso, la generación que sobrevivió a ella y

ejerció su actividad cívica y militar en las tres últimas décadas del siglo tenía características diferentes a las de sus antepasados. Relata Tucídides que, incluso los descendientes de grandes hombres como Pericles o Aristides, constituyeron ejemplos de la desmoralización y depravación de la juventud. La epidemia y la guerra, que dejaban gran cantidad de muertos, dieron origen al relajamiento de las costumbres, producto del relativismo, la secularización y la desconfianza inherentes a este tipo de acontecimientos y de la renuncia a aplicar con la severidad de antes las leyes que regulaban el derecho en la ciudad de Atenas. Afirmo Curtius (1962: 444) que, devastadas las tierras, sus propietarios habían perdido la afición a las antiguas costumbres y los placeres sencillos, y la atmósfera se había corrompido:

Los habitantes del Ática, arrancados a sus trabajos por la guerra civil, se habían acostumbrado a llevar en la ciudad una vida más cómoda y holgazana, modificándose por completo las relaciones entre la ciudad y la campiña.

También resultó influyente en la conformación de esta nueva estructura social una circunstancia de orden cultural, que fue la introducción de la sofística en Atenas. Su favorable recepción se encuentra ligada a los cambios que en el orden del pensamiento se venían gestando en la polis. Frente a la concepción tradicionalista atenta a los preceptos religiosos, comenzó a darse un cambio de perspectiva que ponía énfasis en la naturaleza y la razón humanas.

Los primeros sofistas, procedentes de diversos puntos de la Hélade, habían llegado a Atenas en la época de Pericles. Jacqueline de Romilly los define como profesionales de la inteligencia, maestros del pensamiento y de la palabra. Estas facultades eran primarias pues “el individuo, en aquella época, podía hacerse oír directamente y todas las grandes decisiones se tomaban en los debates públicos; la palabra era un medio de acción privilegiado” (2010: 67). La autora afirma que Sófocles recibió tardíamente, ya en su madurez, las nuevas modas y que, indudablemente, su inspiración profunda no les debe nada a los sofistas. Sin embargo, si bien el trágico preconizaba un tipo de modelo tradicionalista, basado en los ideales del arquetipo heroico característico de la épica, no deja de manifestar en su obra, a partir del

enfrentamiento entre los personajes, la contrapartida de ese ideal, en ocasiones identificable con el pensamiento racionalista y sofisticado. De este modo, reflexiona sobre la posibilidad y las consecuencias de realizar el ideal en el marco de las circunstancias exigidas por la polis. También Rose defiende la presencia del pensamiento sofisticado en la obra de Sófocles al afirmar que el trágico piensa desde las enseñanzas políticas y sociales de los sofistas. Sin embargo, en *Filoctetes* la aparición de Heracles constituye un ejemplo de cómo Sófocles busca dar un mensaje distinto al de la instrucción sofisticada: “the appearance of Heracles is the most self-consciously archaizing aspect of the play: «epic», «heroic», «aristocratic», «religious» — the antithesis of the style and values one associates with the sophist —” (1976: 100). Esta oposición ideológica se ve reflejada en *Filoctetes*, pues Sófocles acepta el desarrollo sofisticado para combatirlo y para presentar sus debilidades.

2.2. El mito de Filoctetes: fuentes y tratamiento

Desde la preceptiva aristotélica, las relaciones entre tragedia en cuanto obra literaria acabada y mito en cuanto argumento compositivo resultan incuestionables. La trama de la obra se basa en los mitos tradicionales que el poeta remodela a fin de volverlos medios de expresión de su visión del mundo. Bajo las convenciones del drama, el mito se vuelve significativo en el contexto de la representación de la obra y el héroe mítico se configura como modelo que expresa la problemática de la vida y las controversias existentes en el sistema político y en la sociedad. Para Scabuzzo (1996: 320),

La peculiar visión del mundo que el poeta trágico expresa en el mito así reelaborado no surge desligada de sus circunstancias histórico-sociales, de manera que el mito trágico transparenta las ideas que sustentan el pensamiento antropológico, las instituciones sociales, las creencias religiosas de su época, y los problemas que en estos órdenes de la vida se planteaban al ciudadano ateniense del siglo V.

La tragedia revisa las bases conceptuales del pasado heredado expresado en los mitos y lo adecua a un nuevo presente que no posee aún fundamentos ideológicos y conceptuales aceptados por todos. Según Sancho Royo (2005: 101-102),

La tragedia sirvió de crisol en el que fundir lo viejo con lo nuevo; el pasado mítico, con un código moral y ético basado en la cuna y el linaje, de raigambre fuertemente aristocrática, y nula participación del pueblo en las tareas de gobierno y representación, y el nuevo presente más racionalizado, de base más igualitaria y participativa, en donde cada cual valía según su capacidad y no su cuna.

El conocimiento de las fuentes épicas y el tratamiento efectuado sobre su base por parte de Esquilo y Eurípides previamente a Sófocles permiten observar que, mediante un número muy limitado de variantes, el trágico logra llevar a un grado más complejo y conflictivo las relaciones entre los personajes, para denunciar también los peligros que se ciernen en una situación política determinada.

El mito de Filoctetes se encuentra atestiguado en diversas fuentes épicas. En *Iliada* 2, 721 se lo menciona como un hábil arquero que había navegado desde Grecia al mando de siete naves, pero que luego fue abandonado en Lemnos, donde padecía terribles dolores al haber sido herido por la cruel mordedura de una serpiente. En *Iliada* 7, 463, Homero hace alusión a la isla de Lemnos de donde afirma que procedían los vinos que consumían los aqueos. En *Odisea* VIII, 219, Odiseo afirma que sólo Filoctetes lo aventajaba en el manejo del arco y en *Odisea* III, 190, Néstor alude al feliz regreso del hijo de Peante. El gramático Proclo (140 a.C.) refiere otras fuentes épicas más extensas que trataban la historia: los *Cantos Ciprios* de Estasino de Chipre, del siglo VIII a. C., la *Pequeña Iliada* atribuida a Lesques of Mitilene (circa 700 a.C) y el *Iliupersis o Saqueo de Troya* de Arctino de Mileto (c. 776 a. C).

Según estas versiones, el argumento del mito de Filoctetes es el siguiente: Tras haber recibido un oráculo que establecía realizar un sacrificio a la diosa Crises, los griegos, comandados por Agamenón y guiados por Filoctetes, llegaron a la isla de Crises donde éste fue mordido por una serpiente que custodiaba el altar. El olor fétido de su herida hizo que sus compañeros lo abandonaran en la isla vecina de Lemnos. Transcurridos diez años sin poder capturar Troya, los griegos consultaron a Heleno, quien les declaró que Troya no caería hasta ser alcanzada por el arco de Heracles y que Neoptólemo, el joven hijo de Aquiles, debía llegar desde la isla de Esciros para recibir como herencia la armadura de su padre, que le correspondía. Según estas versiones,

Diomedes se dirigió a Lemnos en busca de Filoctetes y Odiseo a Esciros en busca Neoptólemo. Filoctetes fue sanado por el médico Macaón, el hijo de Asclepio. Luego dio muerte Paris en un combate singular y compartió con Neoptólemo la gloria de la victoria final sobre Troya.

En el siglo I, Dion de Prusa relató las versiones dramáticas del mito de Filoctetes realizadas por Esquilo, Eurípides y Sófocles y expuso las diferencias entre ellas. En la tragedia de Esquilo, Odiseo se presenta en la isla como encargado de conseguir el retorno del héroe a Troya. Se sirve de una historia engañosa para convencer a Filoctetes, quien no reconoce a su interlocutor. En la versión esquilea, Filoctetes está acompañado por habitantes de Lemnos que conformaban el coro.

La pieza de Eurípides aparece en el 431 a.C., cuarenta años después que la de Esquilo, según la afirmación de Jebb. Eurípides mantuvo el coro de nativos de Lemnos y, a diferencia de su predecesor, planteó el arribo de dos embajadas: una griega, integrada por Odiseo y Diomedes como delegados principales de la misión, y un grupo de guerreros troyanos, que tenían como objetivo ganarse a su lado a Filoctetes. Dion de Prusa refiere el dato de que Atenea vuelve irreconocible ante el héroe a su protegido Odiseo y que en el desenlace Filoctetes es convencido de volver a la guerra, luego de haber sufrido un fuerte ataque de su enfermedad. El estudioso destaca la pieza de Eurípides como un ejemplo magistral de declamación y argumentación.

A partir de lo dicho puede observarse que fueron dos las modificaciones más importantes realizadas por Sófocles quince años después de la representación de Eurípides: el haber hecho de Lemnos una isla desierta, casi inaccesible a los navegantes, y el haber cambiado los integrantes de la embajada, presentando a Neoptólemo en lugar de Diomedes. De este modo, Sófocles patentiza el estado trágico del protagonista que durante diez años no ha podido establecer un diálogo con ningún ser humano, e introduce a un personaje ligado a la tradición heroica, que encarna valores morales distintivos, pero que a la vez, dada su juventud y su poca experiencia, es susceptible a las influencias y consejos de los mayores. A través de la introducción de Neoptólemo, Sófocles profundiza las relaciones entre los individuos, crea un lazo de *φιλία* que se ve amenazado y debilitado por el *δόλος*, y explora los niveles, las posibilidades y los

conflictos de la comunicación humana. Sobre el papel de Neoptólemo, afirma Jebb (2010: xxxvii):

Thus it is by the introduction of Neoptolemus that Sophocles is enabled to invest the story with a dramatic interest of the deepest kind. It is no longer only a critical episode in the Trojan war, turning on the question whether the envoys of the Greeks can conciliate the master of their fate. It acquires the larger significance of a pathetic study in human character, — a typical illustration of generous fortitude under suffering, and of the struggle between good and evil in an ambitious but loyal mind.

Cabe considerar también que, si bien no hay datos ciertos sobre la intervención de un *deus ex machina* en la pieza de Eurípides, independientemente de las acciones de Atenea, la introducción de Heracles es una invención de Sófocles quien resuelve la acción a través de la palabra de un dios. Aun con el sesgo de arbitrariedad que comporta toda irrupción de un *deus ex machina*, existe entre Heracles y el héroe trágico un vínculo especial que Sófocles muestra en diferentes pasajes del drama.

Las tres innovaciones referidas ponen de relieve la gran habilidad con que Sófocles maneja el material mítico heredado, acentuando el conflicto trágico experimentado por el héroe, radicalizando las distancias entre la palabra humana y la palabra divina y expresando a través de un argumento compositivo ficcional los problemas que se viven en el ámbito de la comunidad.

3. SEGUNDA PARTE:

El estudio del λέγειν en *Filoctetes*

3.1. Introducción

Las diversas manifestaciones de la literatura griega dan muestra de la importancia que la palabra tenía entre el pueblo helénico. En diversos momentos de su historia, pero de modo especial durante la democracia, hallamos en las obras profundas reflexiones metalingüísticas, que reflejan el alto grado de conciencia que esta civilización poseía acerca del valor y los alcances del decir.

La tragedia, en tanto género emblemático de la democracia ateniense, constituye un elemento central para el conocimiento de la realidad del siglo V a.C. y de las relaciones entre la palabra y la realidad. En las últimas décadas, la crítica que indaga en el lenguaje de los textos para interpretar el contexto social, político y cultural de la Atenas clásica ha ido incrementándose considerablemente, asumiendo perspectivas diversas. En una primera línea se sitúan los estudios que, a través del análisis del lenguaje, identifican las prácticas propias del régimen político ateniense, sus leyes, sus fiestas religiosas, la vida militar⁶. Sin embargo, el lenguaje no necesariamente resulta reflejo fiel de la realidad, pues puede operar especulativamente y manipularla. De esta manera, la retórica se emancipa de la verdad, poniendo de manifiesto la cualidad ambigua y polivalente de la palabra. Esto constituye una segunda perspectiva de análisis, cuya bibliografía es también abundante y se centra en el estudio de los múltiples sentidos connotados en el discurso emitido por cada uno de los personajes, del cual se deriva una causa principal del conflicto trágico, que es la problemática de la comunicación⁷. El análisis del lenguaje ha sido además objeto de interés para aquellos que se proponen interpretar lo que pudo ser concretamente la representación o *performance*. Desde esta perspectiva, la

⁶ La bibliografía sobre este tema es cuantiosa y ha alcanzado gran desarrollo a partir de 1970. Destacamos los estudios de Beer (2004); Biancalana (2005); Cartledge (1997); Ehrenberg (1954); Finley (1967); Hall (1980; 1998); Godhill (1990); Hinds (1997); Knox (1983); Plácido (2009) Rodríguez Adrados (1997); Rose (1976); Segal (1995 y 1999); Sourvinou Inwood (2003).

⁷ A esta línea pertenecen los estudios de Avery (1965); Beer (2004); Beye (1970); Hinds (1967) Nussbaum (1976), Vernant y Vidal-Naquet (1987); Reinhardt (1933) Seaford (1972); Segal (1995 y 1999); Winnington-Ingram (1980).

palabra resulta un elemento significativo que revela la carencia de elementos en el escenario y suple todo aquello que la materialidad no permitía presentar⁸.

Las tres líneas de análisis del lenguaje referidas han sido aplicadas a *Filoctetes* en particular, y por eso hallamos una cantidad considerable de estudios que ponen su atención en el lenguaje de esta pieza, ya sea para ahondar en el conocimiento de la realidad contextual, o en la evolución de la técnica dramática y del pensamiento de su autor, o para identificar pautas y recursos que rigen la representación. Sin embargo, no se registran estudios específicos de la acción concreta del λέγειν desde las dos primeras perspectivas⁹. Nuestro trabajo implica un análisis del λέγειν, que se define como la acción misma de decir algo. Esta acción es funcional a la trama de *Filoctetes*, actúa como un eje estructurante de la obra y expresa el carácter, la conducta y la naturaleza de los personajes. El acto de decir es en *Filoctetes* la acción fundamental y por eso el λέγειν dispone y articula la trama y el sentido de la pieza. Las consecuencias de la acción de decir algo determinado y la reflexión explícita que muchas veces encontramos sobre la naturaleza, los alcances e implicancias del λόγος nos permiten vislumbrar las circunstancias y el contexto en el que Sófocles vivió y aproximarnos a la percepción que probablemente tuvo de esa realidad y que expresó a través del drama. Las dos líneas de análisis referidas anteriormente proporcionaron herramientas y estudios valiosos para nuestro trabajo.

⁸ Véase Arnott (1962); Buddelmann (2000); Dale (1969); Taplin (1971); Podlecky (1964 y 1966); Poe (2003)

⁹ El estudio de Poe (2003), si bien se ocupa de la relación entre la palabra y la acción, se inserta dentro de la última línea crítica mencionada, pues intenta dilucidar aspectos que tienen que ver con la *performance*. Buddelmann (2000) se centra en el estudio del λέγειν pero con el fin de esclarecer cuestiones relativas a la representación.

3.2. El concepto del λέγειν: definición, frecuencia de su uso y valores implicados en su significado

En *Filoctetes*, Sófocles propone una reflexión sobre el λέγειν, la cual se manifiesta en el carácter referencial que el término asume en los diálogos y parlamentos de los personajes, quienes directa o indirectamente transmiten una concepción particular de lo que significa la acción del habla. La frecuencia con que estos utilizan el término o vocablos afines es también reflejo de la preocupación sofoclea por lo que implica o lo que puede derivarse de la acción de decir algo o pronunciar determinada palabra. A medida que la acción dramática avanza, puede observarse que la palabra que, en el acto de la enunciación, un personaje expresa con una intención específica y con un valor determinado, es interpretada con otro sentido por quien la recibe, manifestándose entonces su polisemia, y haciéndose ostensibles los conflictos que surgen a partir de una comunicación que se había creído unívoca. Por esta presencia de sentidos múltiples, la palabra expresada muestra distintas facetas en función de la trama hasta que revela, en el final, su verdadero y natural sentido, el cual había permanecido oculto hasta entonces, a pesar de que los personajes que hacían uso del λέγειν, habían creído, ilusoriamente, entenderlo y lo habían juzgado medio de comunicación y punto de encuentro.

Para definir el λέγειν tal como aparece en *Filoctetes* debe considerarse su doble dimensión: denotativa y connotativa. En el plano de lo literal significa, a partir de Hesíodo, “hablar”, “expresar una palabra”, que puede resultar, también, una “opinión” o “discurso” o una “convicción”, significados éstos que, algunas veces, traducimos “decir”, o también “sostener”, “exponer” o “declarar”. Asimismo, el término λέγειν puede expresar la idea de “relatar”, “referir” o “contar” una “historia” o unos “hechos” ocurridos en el pasado, o puede servir para “nombrar” a determinada persona o cosa o “referirse” a ella. A través del λέγειν algunos personajes “explican” algo en detalle, se “explayan” en la “exposición” de los temas para clarificarlos, y así el λέγειν asume el sentido de “significar” o “querer decir”, pero también pueden, con él, “presumir” o “hacer alarde” de un asunto o acción determinados. Pronunciar el verbo λέγειν implica, a veces, considerar su propia finalidad, entendiéndose entonces el término en tanto “decir algo con un determinado propósito o fin” y, así también “dar cumplimiento a”. Se observa que el hablar resulta, muchas veces, performativo, es un modo de hacer algo,

y es también la manera de establecer un vínculo o una comunicación, ya entre los hombres, ya entre el hombre y la divinidad.

En una segunda dimensión, ligada a aquello que el lenguaje connota, el λέγειν refleja las antinomias y oposiciones propias del símbolo: “une”, “atrae”, “manifiesta”, “revela”, “seduce”, “construye”, “habla”, cuando, en realidad, “aleja”, “rechaza”, “oculta”, “guarda”, “desengaña”, “desgarra” y “calla”. De esta manera, se observa que el lenguaje no manifiesta necesariamente el “ser”, sino que lo encubre mostrando una falaz apariencia de ser. Lo trágico reside, en última instancia, en la ruptura que se hace visible cuando el λόγος δίκαιος, el *lenguaje justo o verdadero* termina por salir a la superficie para descubrir, paradójicamente, cuán ininteligible resulta para el hombre aquello que él considera su rasgo más propio y distintivo.

3.3. Otras formas de decir: φημί, φωνέω, ἐννέπω, ἔρω, ἐξείρω, φάσκω, φράζω, ἀνιστορέω, ἀμταμείβομαι, φθέγγομαι, προσφθέγγομαι, πείθω

La relevancia del λέγειν en *Filoctetes* y la intencionalidad sofoclea de indagar en sus potencialidades, alcances e implicancias se hace evidente también por la presencia de otros términos vinculados con la idea de ‘decir’, o que representan, al igual que λέγειν, un acto de habla determinado. A los valores diversos que asume el verbo λέγω y sus derivados etimológicos, se suma la presencia de una cantidad considerable de términos que hacen referencia a nociones similares. Entre ellos, encontramos registradas las formas: φημί, φωνέω, ἐννέπω, ἐξέρω, φράζω, φάσκω, λάσκω, αὐδάω, ἐρωτάω, que remiten al hecho de expresar una palabra. Por otra parte, encontramos en la obra una presencia muy fuerte del concepto de la πειθώ, que para realizarse se sirve del λέγειν. Esta idea de la πειθώ como objetivo del λέγειν aparece desde el inicio del drama, cuando Odiseo sostiene que el manejo adecuado del discurso constituye un σόφισμα, una habilidad o τέχνη, que permite ejercer una influencia predeterminada en un interlocutor. El ámbito del habla se extiende más aún, y de modo significativo, si consideramos, además, la presencia de una gran variedad de formas que no remiten puntualmente a la idea de ‘decir’, pero que expresan el acto de pronunciar determinadas palabras. Encontramos un uso reiterado del verbo οἰκτίρω ‘compadecerse’ y sus

derivados etimológicos; de ὄμνυμι, ‘prestar juramento’; de εὐχομαι, ‘suplicar’; de βουλεύω, ‘aconsejar’; de αἰνέω, ‘alabar’ y sus compuestos παραινέω, ἐπαινέω; de ὀνειδῶ, ‘reprochar’, de ἐκδιδάξω, ‘explicar’; de καλέω, con el significado de ‘llamar’ o ‘invocar’. Nos referiremos a estos términos en la medida que aporten sentido para la comprensión del λέγειν. Por último, y dado que la enfermedad y el aislamiento del protagonista constituyen temas centrales de la obra, hallamos un campo léxico y semántico muy vasto referido a la idea del lenguaje del sufrimiento: προβοάω, θροέω, στένω, στενάζω, δυσφημία, φθογγή, αὐδή, φωνή, οἰμογή; y, por último, hablamos de la imposibilidad del λόγος, cuando los dolores de su herida privan a Filoctetes del habla inteligible y lo llevan a pronunciar sonidos inarticulados carentes de significado (ᾶ, ᾶ, ᾶ, ᾶ; παπαπαπαπαῖ; βοή).

La multiplicidad de sentidos expresados en un mismo término y la recurrencia constante a una serie de campos léxicos y semánticos cuyo referente general es el concepto de decir ponen de manifiesto el énfasis del autor en las posibilidades de la comunicación. La ambigüedad de significados que va haciéndose evidente durante el transcurso de la obra refleja la problemática del lenguaje, dado que en la doble faz del λέγειν se fundan los conflictos entre los hombres y entre éstos y los dioses, pues ambos obstaculizan el logro de la comunicación.

3.4. El σιγᾶν como contrapartida del λέγειν: el ocultamiento a través del lenguaje: κλέπτειν, στέγειν, κρύπτειν, ἐκλέπτειν

Junto a la presencia abundante del λέγειν y de vocablos afines, Sófocles incluye un campo semántico amplio que gira en torno a la acción del σιγᾶν. El léxico referido al silencio resulta complementario a los usos del λέγειν, dado que constituye su deliberada contrapartida. La recurrencia se asocia a dos cuestiones principales en la obra: al δόλος, cuando intencionalmente se trata de callar aquellas palabras que puedan defraudar los objetivos de la embajada, y al silencio de Filoctetes, ya sea para ocultar sus sufrimientos o por su incapacidad de emitir una palabra articulada.

Apenas iniciada la obra, el adverbio σῆγα es utilizado para expresar el carácter secreto del plan que Odiseo propone a Neoptólemo en relación con la vuelta del héroe a Troya¹⁰:

Ἄ μοι προσελθὼν σῆγα σήμαιν' εἴτ' ἔχει
χωρὸν πρὸς αὐτὸν τόνδ' (22-3)

Tras acercarte indícame estas cosas en silencio,
si ocupa éste ese mismo espacio.

Este pedido de obrar en silencio se debe, en parte, a que la presencia de Odiseo en Lemnos no debe ser descubierta, pero también marca una línea de conducta y un modo de actuar oculto y engañoso que, puesto en marcha desde este momento inicial en la obra, se practicará hasta que Neoptólemo, tras su proceso de anagnórisis, esclarezca la verdad y comience a obrar de manera transparente.

En el discurso de Odiseo, el σιγᾶν se vuelve instrumento necesario del δόλος. El pacto por el que queda establecida la ejecución del δόλος sobre el héroe comporta el uso del σιγᾶν, mediante el cual se guarda silencio sobre aquellas verdades que puedan poner en peligro los objetivos de la polis. A partir de este acuerdo, el δόλος se vuelve inherente a su discurso. Por otra parte, la recurrencia de Sófocles al campo semántico del σιγᾶν cuando el héroe, atacado por su mal, calla porque es incapaz de expresarse es importante en tanto influye, desde un orden emocional, en la decisión de Neoptólemo de renunciar al δόλος y dejar de callar la verdad.

Otros términos vinculados con este λόγος δόλιος que se construye desde el Prólogo remiten a la idea del κλέπτειν. Dicha acción, sobre la que repararemos luego, al explicar “el robo del alma de Filoctetes”, se ordena dentro del λέγειν, pues aparece aplicada al discurso, sirviendo, al igual que el σιγᾶν, a la construcción de un λέγειν ambiguo y engañoso. Esta asociación del λέγειν con el κλέπτειν y con el σιγᾶν se encuentra reforzada a lo largo de la obra. Vemos en la Párodos que el Coro pregunta a Neoptólemo qué debe decir (λέγειν, 136) a Filoctetes y qué debe ocultarle (στέγειν,

¹⁰ Registramos además el uso de este término en los versos 258, 551, 805, 865. En el 731 encontramos el verbo σιωπάω y en el 951 el adjetivo σιγηλός.

136) reafirmando la oposición planteada al inicio de la obra manifestada en los términos λέγειν-σιγᾶν y λέγειν-κλέπτειν¹¹.

La combinación del λέγειν y el σιγᾶν orientados a un discurso engañoso, constituyen un ἐργάζεσθαι que puede calificarse, remitiéndonos a la frase de Neoptólemo, como ἐκ τέχνης κακῆς (88): “desde las malas artes”. Luego, su posterior reflexión sobre el obrar lo lleva a advertir que su falta principal consiste en no haber manifestado palabras verdaderas, proceso que culmina en su arrepentimiento seguido de la intención de reparar su mala acción. Esta anagnórisis de Neoptólemo orienta la trama hacia una dirección diferente a la que queda acordada mediante el diálogo inicial del Prólogo.

La combinación del λέγειν y el σιγᾶν que construye la trama se manifiesta también en otro nivel: el del λέγειν divino, que es expresado a través del oráculo de Heleno y que pone en funcionamiento las acciones. La palabra dada por los dioses exige un ἐργάζεσθαι humano, que consiste en una acción sólo ejecutable mediante el uso del λέγειν. Sin embargo, el oráculo propone un tipo específico de λέγειν, la πειθῶ, que es rechazada por Odiseo, al juzgar que, debido a las circunstancias del abandono del héroe, no conducirá al éxito. La sustitución de la πειθῶ por el δόλος, que enmascara la realidad a través del uso de un λόγος ψευδολογικός invalida, luego, el retorno a la πειθῶ y el héroe ya no puede ser persuadido, lo cual significa que el λόγος divino permanecerá incumplido. Esta aporía a la que conducen las decisiones humanas torna necesaria la irrupción concreta del orden divino, el cual, representado por Heracles y a través de su μῦθος, lleva a cabo la πειθῶ que los hombres habían descartado.

La preeminencia del λέγειν divino en la constitución de los hechos inspira el análisis de Bowra quien, en sus estudios sobre *Filoctetes*, afirma que la trama de la obra depende en gran medida de la interpretación que los hombres hacen de los oráculos procedentes de los dioses. En su visión de que Odiseo sobreestima sus propias decisiones y capacidades y Filoctetes, ennegrecido por su rencor, no colabora en la realización de su destino heroico, concibe el conflicto trágico en los siguientes términos:

¹¹ La idea del robo, que desarrollaremos en el siguiente apartado, aparece referida inicialmente en el Prólogo en los versos 55 y 57 con los términos ἐκκλέψεις, κλεπτέον y κλοπεύς. Tras algunos usos aislados en el Primero y el Segundo Episodio, Sófocles retoma el concepto, de manera muy significativa, en el Tercer Episodio.

The conflict is between two delude men, each of whom fails to see what the gods really desire (...) the god's purpose remains the same and is right; what the men think to be right is unstable (1952: 244)

De este modo, en el desenlace de la obra, Heracles debe intervenir en el universo humano como ejecutor del λόγος divino, para hacer inteligible el significado del oráculo que los personajes habían incumplido

3.5. El λέγειν y su relación con el ἐργάζεσθαι

Concepto y significados de la relación λέγειν-ἐργάζεσθαι

El ἔργον que rige todas las acciones humanas que tienen lugar en la obra es un ἔργον procedente de los dioses y exige llevar de regreso al héroe portador de las armas de Heracles a través de un modo del λέγειν, que es la πειθώ. Este imperativo resulta modificado por los hombres al decidir la utilización del δόλος en lugar de la πειθώ. La vinculación del λέγειν y el ἐργάζεσθαι es manifiesta y se asienta en los fundamentos mismos del drama, pues el móvil de las acciones lo constituye este requerimiento divino de un ἔργον que implica, para su realización, el λέγειν humano.

Desde la visión de los hombres, expresada por Odiseo, la tarea de Neoptólemo consiste en utilizar el discurso (λόγοισιν, 55) para ‘robar’ o ‘engañar’ (ἐκκλέπτειν, 55) el alma de Filoctetes, y así ‘servir’ (ὑπουργεῖν, 53) a Odiseo como representante de la armada griega. Las referencias al ἐργάζεσθαι aparecen, como se observa en el ejemplo citado, desde los versos iniciales, y son constantes a lo largo del drama. Solamente en el Prólogo encontramos nueve usos, junto a otras siete alusiones al ‘hacer’, emparentadas semánticamente. Asimismo, se registran formas como el sustantivo ἔργον, ‘obra’ o ‘tarea’, que aparece también en composición, si expresa una valoración: se habla de εὐεργέτων, de ‘acciones buenas’, las realizadas por Filoctetes y que lo hicieron merecedor del arco; o de una γλῶσσα ἄργον una ‘lengua inactiva’; o de la cualidad de ἐργάτης, ‘el que obra’, o del que actúa como ‘colaborador’, συνεργάτης, para ‘servir de obra’ a una causa o persona determinada (ὑπουργεῖν). Hallamos la forma ῥέζειν,

significando ‘hacer’ o ‘cumplir’ y continuas recurrencias al verbo δρᾶν, ‘actuar’ o ‘hacer’; al verbo πράττειν, ‘practicar’ o ‘realizar’; a ποιεῖν, que implica un ‘hacer’ más general u objetivo; a τεύχειν, ‘hacer’ y a formas emparentadas con τεχνᾶσθαι, ‘maquinar’ u ‘obrar con habilidad’. Referido al hacer irrevocable de los dioses, registramos ἐπικραίνω, ‘realizar’ o ‘dar cumplimiento’ que, en tanto se trata de un acto divino, pertenece al dominio de lo insoslayable.

Dado que el ἐργάζεσθαι es en *Filoctetes* fundamentalmente un acto del λέγειν, la articulación entre ambas acciones constituye uno de los planteos más profundos y radicales del drama. Sófocles hace manifiesta la relación λόγος-ἔργον de raigambre épica y de fuerte tradición literaria¹², no de manera accesoría, como una mera alusión, sino convirtiendo esta dualidad de conceptos en un problemática que se torna objeto de debate. En determinadas ocasiones vemos a Neoptólemo, a Odiseo y a Filoctetes reflexionar sobre el tema de la adecuación entre el λέγειν y el ἐργάζεσθαι, y su visión constituye, a la vez, un reflejo de su personalidad, una expresión de sus ideales, y un principio de acción.

Entre el λέγειν y el ἐργάζεσθαι puede establecerse una relación de consecuencia o de inconsecuencia. Obrar la inconsecuencia entre ambos principios implica practicar el δόλος y llevar la acción hacia un plano que construye otra realidad paralela. Por esta razón, cuando Neoptólemo decide rechazar el δόλος y retornar a su concepción original en que el λέγειν y el ἐργάζεσθαι funcionan de manera consecuente, el curso de los acontecimientos se invierte, pues se elimina un plano de la realidad, quedando sólo el nivel de la verdad que ha sido vulnerada y que por ello debe repararse. De este modo, la relación entre ambas acciones se encuentra ligada a la evolución de los acontecimientos.

¹² En la conciencia de los griegos estaba instalada la distinción entre el λέγειν y el ἐργάζεσθαι. En la tradición épica y lírica se registran multiplicidad de ejemplos que reflejan la oposición entre ambos términos. En el contexto de la guerra los héroes alcanzaban cierta distinción sólo si sobresalían en el campo de batalla por el valor de sus manos, o en la asamblea, por el valor de sus consejos.

4. El uso del λέγειν en *Filoctetes*

4.1. Prólogo: el “acuerdo” entre Odiseo y Neoptólemo

En el Prólogo de la obra se presentan dos cuestiones principales vinculadas con el λέγειν, que deben considerarse de manera particular, pues condicionan y anticipan la evolución de la trama, sirven para identificar determinadas características de los personajes que luego influirán en el curso de los acontecimientos y además otorgan las bases que permiten comprender los distintos sentidos que cobra el λέγειν durante el transcurso de la obra. Por un lado, se da a conocer, aunque de manera no del todo precisa, el λέγειν divino: el decreto que afirma que para la toma de Troya es necesario el retorno de Filoctetes, portador de las armas de Heracles, al campamento griego. A él y a Neoptólemo les está reservada la gloria de ser los que definan la derrota de los enemigos. Este λόγος divino aún no se expone de manera completa, pues es transmitido por Odiseo, quien omite comunicar que el oráculo había exigido un λέγειν definido que consistía en la πειθώ. Si bien este concepto es mencionado por Neoptólemo como modo posible de instrumentación de las órdenes divinas, Odiseo lo disuade argumentando que, dadas las circunstancias del abandono del héroe, la persuasión no asegurará la eficacia y el seguro cumplimiento del plan. De esta primera cuestión se deriva la segunda: el λέγειν divino, que fue pronunciado en un pasado externo a los sucesos que se desarrollan en el drama, exige una acción inmediata de los hombres. Por ello, Odiseo y Neoptólemo, que poseen naturalezas e ideales diferentes, se ven en la situación de sellar un pacto mediante el cual se definan los medios de ejecución del oráculo. Este acuerdo, cuyas características expondremos a continuación, propone obrar un λέγειν δόλιον sobre el héroe y, tras un debate de considerable extensión, termina por establecerse sobre una base muy lábil, dado que el asentimiento de Neoptólemo no es absolutamente voluntario, sino que, en realidad, su voluntad es engañada por las palabras de su hábil interlocutor.

En el diálogo que tiene lugar mientras se funda el acuerdo, Odiseo y Neoptólemo discuten sobre los medios más adecuados para conseguir el retorno del héroe y así cumplir los designios divinos. Se mencionan tres posibles opciones, dos que implican una acción del λέγειν, el δόλος o la πειθώ, y una tercera, la βίας, rápidamente

desechada al considerar que no puede ganarse por la violencia a quien es portador de las flechas de Heracles que son ἀφύκτους καὶ προπέμποντας φόνον, 105: “inevitables y envían de antemano la muerte”.

Una vez que la βία es descartada, se hace evidente que es mediante el λέγειν como debe instrumentarse el fin de la embajada a Lemnos y, desestimada la πειθῶ por ser impracticable sobre un hombre lleno de rencor, el δόλος aparece como el único medio capaz de garantizar el éxito. Pero, dada la natural reticencia de Neoptólemo a la mentira, la adhesión al δόλος no se produce de manera inmediata, sino que se da un cierto aplazamiento antes del acuerdo definitivo. Durante este lapso en que la opción del δόλος es cuestionada por el hijo de Aquiles, tiene lugar una reflexión sobre el λέγειν que es de vital importancia para comprender el curso que toman los acontecimientos una vez que Neoptólemo presencia de manera directa la enfermedad de Filoctetes.

A partir de lo dicho, resulta evidente la relevancia que el λέγειν posee durante el desarrollo del Prólogo. Esto se refleja en la continua recurrencia a los términos derivados etimológica o semánticamente de este concepto. En sus ciento treinta y cuatro versos, el verbo λέγω aparece en treinta y cuatro ocasiones, a las que se suman nueve apariciones de otros términos con idea de ‘decir’. Resulta interesante observar cuáles son los sentidos que los personajes otorgan al concepto de λέγειν, pues ya desde el inicio de la obra, el mismo se torna objeto de reflexión.

Hasta el verso 54 las menciones al hecho de ‘decir’ están ligadas fundamentalmente a dos cuestiones: la importancia y la urgencia del ἐργάζεσθαι, que consiste en poner rápidamente en ejecución el objetivo para el que ha sido reunida la embajada¹³, y la comunicación y el entendimiento mutuo entre Odiseo y Neoptólemo para fundar el acuerdo. Con la segunda cuestión nos referimos a aquellos usos del λέγειν que son propios de una conversación común; en el caso de *Filoctetes*, la demanda del acto de habla por parte de los interlocutores reside en el interés por consolidar el acuerdo.

A partir del verso 55 el λέγειν empieza a adquirir otra connotación y nuevos significados, pues con él se refiere Odiseo al medio para efectuar el ἔργον, no a través

¹³ Ἄλλὰ ταῦτα μὲν τί δεῖ λέγειν; ἀκμὴ γὰρ οὐ μακρῶν ἡμῖν λόγων (11-12): “Pero estas cosas, ¿por qué es necesario decir las? Pues no es momento de largos discursos.

de la *πειθῶ*, sino del *δόλος*, que consiste en ‘robar’ con palabras el alma de Filoctetes. La idea de que el *λέγειν* que se exprese ante el héroe no debe ser vehículo y transmisor de verdades, sino que debe construir una realidad moldeada sobre la base del *δόλος* y debe estar orientado a la consecución de un fin que el protagonista desconoce es lo que provoca un rechazo por parte de Neoptólemo. Por esta razón, al mismo tiempo que se cubre de un significado moralmente negativo, si se tiene en cuenta que sirve para obrar el mal sobre una persona, se vuelve un objeto de reflexión.

El verso 57 resulta un ejemplo claro de lo dicho, pues allí Odiseo induce a su interlocutor a forjar un *λόγος δόλιος*. Es ésta la primera vez que el *λέγειν* aparece connotando un matiz negativo, que implica una conducta reprobable y, por lo tanto, da lugar a la inmediata reflexión del hijo de Aquiles:

Ὅταν σ' ἐρωτᾷ τίς τε καὶ πόθεν πάρει,
λέγειν Ἀχιλλέως παῖς· τόδ' οὐχὶ κλεπτέον·
πλεῖς δ' ὡς πρὸς οἶκον... (56-7)

Cuando él te pregunte quién eres y de dónde vienes,
dile, “hijo de Aquiles”; eso no debe ocultarse;
y que navegas hacia tu casa...

La frase muestra que Odiseo tiene conciencia de las posibilidades y los límites de la acción del *λέγειν*, pues la referencia al *κλέπτειν* aplicado al relato que Neoptólemo contará, pone en evidencia la intención de manipular el discurso. Como Neoptólemo en el transcurso del diálogo toma conocimiento de la existencia de una faz deshonesto del ‘decir’, el joven genera, con sus preguntas y a partir de la manifestación de su sentir y pensar, una reflexión en torno al *λέγειν* que sienta las bases para un cuestionamiento que se mantiene a lo largo de la totalidad de la tragedia.

A partir de este verso en que el *λόγος* comienza a transformarse en un objeto de reflexión se vuelven recurrentes las referencias al *λέγειν* acompañadas de connotaciones específicas. De este modo, junto al verbo *λέγω* o a la forma nominal *λόγος*, se utilizan ciertos modificadores con que se enfatiza la afirmación de que la palabra puede usarse para decir maldades, o con los que se expresan juicios de valor sobre la moralidad de la

palabra performativa. El mismo Odiseo exhorta a su compañero a que diga maldades sobre él porque tales palabras proporcionarán un beneficio:

- - - λέγων ὅσ' ἂν
θέλης καθ' ἡμῶν ἔσχατ' ἐσχάτων κακά· (64-5);

diciendo de mí cuanto quieras,
las maldades más pero más extremas;

También Neoptólemo expresa que pronunciar ciertas palabras puede producirle dolor (λόγῳ ἄλγῳ, 86) o exterioriza su preocupación por decir mentiras (ψευδῆ λέγειν, 100), acción que considera vergonzosa (αἰσχρόν, 108). Esta concepción que el hijo de Aquiles manifiesta respecto del λέγειν, su natural rechazo por pronunciar palabras que no reflejen lo verdadero, no llega al límite de impedir que se haga efectivo el acuerdo, pues inmediatamente accederá a utilizar un λέγειν que oculte el δόλος. Sin embargo, la primera posición que Neoptólemo asume acerca de la palabra entre los hombres, a la que renuncia, apremiado por las circunstancias y persuadido por Odiseo, es la que va a aflorar cuando conozca al héroe y tenga acceso a otros aspectos de la realidad. En consecuencia, las características de Neoptólemo y el peso que tiene su concepción natural del λέγειν hacen que el acuerdo se cimente sobre una base frágil, que pone en peligro el cumplimiento de sus condiciones. Entonces, esta primera expresión de su concepción del λέγειν, que es reflejo de su naturaleza y de sus ideales, tendrá una principal influencia en el progreso ulterior de la trama. Easterling (1990: 126) estudió la relación entre las palabras dichas por los personajes y sus acciones, y afirmó que los caracteres no pueden ser cabalmente comprendidos sino a partir de ellas:

We welcome an intimation by the dramatist that 'character' is not a static thing detachable from people's words and actions, but a dynamic phenomenon not ultimately to be separated from what they say and do.

Para Odiseo, quien ha asumido frente a la armada la responsabilidad de obedecer y dar cumplimiento al oráculo transmitido por Heleno, el λόγος representa un valor supremo; según él, es la palabra lo que el hombre debe cultivar para alcanzar el éxito en

sus acciones. Reconoce que un guerrero puede ser γενναίος, ‘noble’ o ‘valiente’ a partir de las hazañas que resultan de su habilidad o fuerza física (σώματι, 51), pero sabe que, en ocasiones, debe demostrarse otro tipo de valor:

Ἀχιλλέως παῖ, δεῖ σ' ἐφ' οἷς ἐλήλυθας
γενναῖον εἶναι, μὴ μόνον τῷ σώματι (50-51)

Hijo de Aquiles, es necesario que tú,
para aquello para lo que has llegado,
seas valiente, no sólo en cuanto al cuerpo.

El nuevo valor consiste en un uso de la palabra capaz de construir un discurso tal, que pueda ‘robar’ el alma del interlocutor. Él explicita abiertamente su convencimiento acerca de la preeminencia de la palabra en toda empresa humana:

νῦν δ' εἰς ἔλεγχον ἐξιῶν ὀρῶ βροτοῖς
τὴν γλῶσσαν, οὐχὶ τᾶργα, πάνθ' ἡγουμένην (vv. 99 / 100).

Pero ahora, llegando a una convicción, veo que para los mortales
la lengua, no las acciones, es guía de todas las cosas.

Además, el propio λέγειν de Odiseo refleja la habilidad con la que él, instruyendo en el δόλος a Neoptólemo, está, en realidad, y al mismo tiempo, practicándolo sobre él. Califica su capacidad de hablar como una destreza, como un σόφισμα (14); luego vuelve a utilizar el término cuando exhorta al joven a que ‘obre hábilmente o con destreza’ (σοφισθῆναι, 77) sobre Filoctetes, para conseguir, como un κλοπεύς (77), las armas invencibles. El cultivo consciente y sistemático del λόγος que Odiseo parece realizar, la cuidada construcción de la frase y su convicción de que la palabra es la que debe guiar las acciones de los hombres nos permiten identificarlo como un exponente de las corrientes sofisticas que tuvieron un lugar principal en el escenario cultural ateniense de la segunda mitad del siglo V a.C. La educación sofista había surgido como resultado de todo un contexto y un sistema de ideas que proponían el racionalismo como modo de interpretar la realidad y, por ende, de actuar en la realidad. Se orientaba a fortalecer las potencialidades del λόγος, cuyo poder era capaz de conseguir del oyente cualquier

conducta que se deseara si se presentaba como atractiva o beneficiosa. De acuerdo con una gran parte de la crítica¹⁴ que ve en Odiseo un cultor de esta primera sofística, creemos que con él, Sófocles ha querido mostrar cómo una nueva realidad y unos nuevos valores se han gestado en Atenas y han reemplazado antiguos modelos de conducta que debían ser valorados y sustentados por los ciudadanos para mantener una ciudad y sostener un vínculo social. La presencia de diferentes modelos de conducta y de educación que existían paralelamente en el escenario ateniense de la segunda del siglo V a. C. se ve reflejado en los conflictos y diferencias que existen entre Odiseo, Neoptólemo y el héroe trágico.

La figura de Odiseo le sirve a Sófocles para mostrar, a partir de una personalidad individual de rasgos definidos, toda la idea de un Estado que, en pos del triunfo, no vacila en recurrir a los medios más inicuos y reprobables, pues éstos se hallan justificados por el fin, que siempre significa el beneficio de la polis. En el contexto presentado por Sófocles, Odiseo, que de acuerdo con la tradición épica, era una de las voces destacadas dentro de la asamblea, resulta el portavoz que transmite los intereses de la comunidad sin cuestionarlos. La lealtad y la obediencia a los jefes del ejército se cuentan entre sus valores primarios. Su apología del δόλος y del obrar en aras de un beneficio (δρᾶν εἰς κέρδος, 111) reflejan los requerimientos de la polis, cuya desobediencia comportaría una falta por parte del individuo. Su λέγειν se adecua a las circunstancias, como él mismo lo manifiesta:

Οὐ γὰρ τοιούτων δεῖ, τοιοῦτός εἰμ' ἐγώ·
χῶππου δικαίων κάγαθῶν ἀνδρῶν κρίσις,
οὐκ ἂν λάβοις μου μᾶλλον οὐδέν' εὐσεβῆ (1049-1051).

Si se necesita de una persona de tales características, tal soy yo,
y en un juicio de hombres justos y honrados,
no encontrarías a nadie más piadoso que yo.

¹⁴ Para el tema de las influencias sofísticas en el retrato que Sófocles hace de Odiseo, ver Robinson (1969); Rose (1976); Craik (1980); Whitlock Blundell (1988); Knox (1964).

Mediante su discurso, termina por convencer a Neoptólemo de que la recurrencia al δόλος no es tan grave, pues no es más que un medio que, una vez utilizado, puede abandonarse:

(...) δίκαιοι δ' αἴθις ἐκφανούμεθα.
Νῦν δ' εἰς ἀναιδῆς ἡμέρας μέρος βραχὺ
δός μοι σεαυτὸν, κᾶτα τὸν λοιπὸν χρόνον
κέκλησο πάντων εὐσεβέστατος βροτῶν (82-85)

(...) pronto nos mostraremos justos.
Pero ahora, entrégate tú a mí para algo vergonzoso
durante una breve parte del día, y en el tiempo restante
serás llamado el más piadoso de todos los mortales.

Sin embargo, la intención de Odiseo no es acercar a Neoptólemo a su propia visión de la realidad, sino seducirlo mediante bellas palabras para que, también él, por una breve parte del día, resulte engañado en sus principios aún no sólidamente arraigados. En el pasaje, se observa la alusión a la δίκη, una de las virtudes heroicas del guerrero, y a la εὐσέβεια, sentimiento que rige las relaciones entre hombres y dioses; él sabe que la evocación de tales valores captarían la atención de un joven de noble naturaleza, y lo movilizarían a obrar con premura, si este obrar dejara luego libre el camino para la consecución de estas virtudes. A la evocación de los ideales de la δίκη y la εὐσέβεια le sigue la referencia al κλέος que obtendrá tras la toma de Troya en compañía de Filoctetes, lo que le proporcionará eternamente la reputación de σοφός καὶ ἀγαθός (119), “sabio y valiente”. Odiseo termina así por conquistar el alma de su compañero, obteniendo la adhesión que necesitaba para sellar el acuerdo. El consentimiento de Neoptólemo, aunque cimentado en una base que termina revelando su fragilidad, da lugar a toda una secuencia de acciones que significarán una puesta a prueba de la utilidad, la moralidad y los límites del δόλος. Si bien el acuerdo se rompe en el momento en que Neoptólemo renuncia al λέγειν de Odiseo para recobrar y poner en práctica su propia noción del λέγειν, el camino que el joven hijo de Aquiles en su encuentro con el héroe debe atravesar para hacer conscientes las implicancias de un λέγειν δόλιον, revelan la intencionalidad de Sófocles de sacar a la luz lo verdadero a partir del dolor de sus personajes. Su μετάνοια y el ἔργον que pone en práctica una vez

abandonado el δόλος para probar si con la πειθώ puede obtener la voluntad del héroe de reintegrarse en el ejército pone de manifiesto el fracaso del λέγειν de Odiseo que experimenta también el engaño al que lo llevó su racionalismo, que lo indujo a creer que el lenguaje podía ser reducido a sus intereses, ordenados en función del Estado.

Junto a este planteo que se ordena en el nivel de los hombres, Sófocles presenta otra dimensión que actúa por encima del plano humano, pero con el que se encuentra siempre vinculado. Al proponer Odiseo un λέγειν que implicara el δόλος, rechazando así la πειθώ demandada por los dioses, incurre en un acto de *hybris* contra el orden sagrado, violando el valor venerable de la εὐσέβεια, entendida ésta como una forma de reverencia y de respeto debido al λόγος divino. Es por ello que, en el desenlace de la obra, Heracles desaprobará las acciones humanas ejecutadas a partir de un λέγειν surgido de los relativismos de la razón humana y exhortará a los hombres al cumplimiento de los deberes sagrados de la piedad.

4.2. El robo del alma de Filoctetes: el campo léxico en torno a la acción de robar (κλέπτειν)

La idea del δόλος es introducida por Odiseo en los versos 54-55, a través de una expresión de gran crueldad. Al explicarle a Neoptólemo su nueva tarea en Lemnos, le indica que debe robar, con sus palabras, el alma del héroe:

(...) τὴν Φιλοκτῆτου σε δεῖ
ψύχην ὅπως λόγοισι ἐκκλέψεις λέγων (54-55)

(...) es necesario que tú te robes el alma de Filoctetes
como diciendo discurso convincente.

En seguida vuelve a mencionar otras tres veces en el mismo parlamento la idea del robo:

Ὅταν σ' ἐρωτᾷ τίς τε καὶ πόθεν πάρει,
λέγειν, Ἀχιλλέως παῖς: τόδ' οὐχὶ κλεπτέον: (56-7)

Cuando te pregunte quién eres y de dónde vienes,
dile, hijo de Aquiles: eso no debe ser ocultado:

εἰ γὰρ τὰ τοῦδε τόξα ληφθήσεται
οὐκ ἔστι πέρσαι σοι τὸ Δαρδάνου πέδον. (68-9)

Pues si el arco de éste no es robado
no te será posible tomar la tierra de Dárdano.

ἀλλ' αὐτὸ τοῦτο δεῖ σοφισθῆναι κλοπεύς
ὅπως γενήσῃ τῶν ἀνικῆτῶν ὅπλων. (77-8)

Pero es necesario que esto mismo lo urdas con habilidad,
como un ladrón que se apoderará de las invencibles armas.

Los ejemplos permiten observar que en el espacio de unos veinte versos la imagen del robo resulta recurrente, aplicándose a tres ámbitos diferentes: el de las cosas, con la alusión al arco; el de la propia persona, con la sugerencia de robar el alma del héroe, y también el del λέγειν, cuando en el verso 57 Odiseo afirma que “eso” (τόδε), el decir que es hijo de Aquiles, “no debe ser ocultado” (οὐχὶ κλεπτέον). De este modo, se pone de manifiesto que el ἔργον de Neoptólemo consiste en robar el alma de Filoctetes para conseguir con ello robar su arco, mediante la construcción de un discurso al que conviene robar todo aquello que pueda no ser convincente. El orden del Estado parecería consentir con la acción del κλέπτειν, pues no robar el arco significa llevar la tristeza a todos los argivos. Resulta especialmente significativa la asociación que se observa en los últimos versos citados, cuando Odiseo atribuye al κλοπεύς, que a pesar de la aparente despersonalización se refiere estrictamente a Neoptólemo, la acción del σοφισθῆναι, que remite de manera directa a una acción del λέγειν.

Las afirmaciones de Odiseo son ilustrativas de una concepción del obrar que justifica el δόλος como un medio sutil y eficaz para conseguir el éxito, concepción que parece inspirarse en la realidad de Atenas que, a lo largo de la segunda mitad del siglo V a.C., se vio influida por ciertas corrientes de pensamiento netamente racionalistas,

que no se preocupaban por los aspectos morales del obrar. Norman Austin (2011: 111) interpreta este tipo de afirmaciones por parte de Odiseo como una muestra de la preocupación de Sófocles por el advenimiento de la sofística, que había traído consigo la crisis intelectual de su bienamada Atenas:

Athens was ruined. She had lost her soul. And who was to blame? Sophocles, conservative and traditional as he was (...) pointed the finger at the new intellectuals of the day who had expropriated the title of *sofós* (wise), which had once belonged to the poets, and changed the word to mean not wise but “clever”, *sophisticated*. This drama is the agon between two kinds of *sophia* –the traditional *sophia* of poets and priests, speaking from the soul, against the new *sophia*, which to a poet like Sophocles have seemed the brilliance of mind without a conscience.

El espíritu secularizado y escéptico que caracterizó a la Atenas de las últimas décadas del siglo V a.C. se percibe en *Filoctetes* a través de la figura de Odiseo y a través de las alusiones a las conductas reprobables de los jefes del ejército, que no practican la piedad y la compasión. También las reflexiones de Tucídides, los diálogos y argumentos de los personajes de Eurípides y la comicidad irónica y mordaz que encontramos en Aristófanes por la misma época parecen dar cuenta de esta presencia de nuevos valores apartados de ciertas normas éticas. Cabe pensar que en los tiempos de representación del *Filoctetes*, Sófocles tendría una visión madurada sobre la guerra entre atenienses y espartanos. Y un conflicto de tales dimensiones, que llevaba ya tantos años de constantes enfrentamientos, había propiciado el surgimiento de muchos jefes y soldados que perseguían la victoria a cualquier precio, justificando crueldades y abusos.

La afirmación de Odiseo de utilizar argumentos convincentes para robar el alma del héroe posee gran relevancia durante todo el transcurso del drama, dado que, a partir de su enunciación, se convierte en una problemática de la obra. Desde el momento en que Neoptólemo, engañado también por su interlocutor, acata esta orden, comienza a ponerse a prueba el grado de viabilidad que la acción infame de robar puede tener en un carácter naturalmente noble como el del joven y, por otra parte, se inicia la reflexión sobre las consecuencias de cómo y en qué medida el robo del alma afecta a las relaciones humanas. La aceptación por parte de Neoptólemo de la propuesta de Odiseo

se da en un plano no del todo consciente, dado que en esta instancia desconoce que su acción sobre el héroe desvalido conllevará en realidad una pérdida de su propia alma. Esto lo convertirá a él mismo en un personaje de estatura trágica al descubrirse cometiendo una ἀμαρτία involuntaria de tipo moral, que “durante una breve parte del día” (ἡμέρας μέρος βραχὺ, 83) lo desvía de su natural rectitud y lo lleva a experimentar sufrimiento y dolor.

4.3. Entrada del héroe trágico: las diversas manifestaciones del λέγειν: προβοάω, θροέω, στένω, στενάζω, φθογγή, αὐδή, φωνή, οἰμωγή.

Para definir el λέγειν de Filoctetes es necesario tener en cuenta tres aspectos relativos a sus circunstancias: la enfermedad que padece, la soledad en la que ha vivido por diez años y su rencor hacia los jefes del ejército, responsables de su abandono. Estos factores influyen en las características de su λέγειν y también en su concepción del valor y uso de la palabra entre los hombres.

El lenguaje de Filoctetes se manifiesta fundamentalmente de tres maneras: como una voz que expresa sus sufrimientos mediante lamentos, gritos, llantos o murmullos; con palabras articuladas e inteligibles; o como expresión inarticulada, privada de lógica y de sentido, que se vuelve reverso del λόγος. Estas dos últimas fases se corresponden con los intervalos de remisión y acceso de la enfermedad, pues su λόγος es articulado y fluido durante el tiempo en que la dolencia se calma, e ininteligible y desarticulado cuando ésta aflora. En el primer grupo hallamos un campo léxico numeroso, emparentado con la idea del λέγειν, mediante el cual se refieren sus sufrimientos. Pero como estos términos son referidos por otros personajes y por lo tanto no se reproducen específicamente las palabras textuales del héroe, no es posible determinar si el λέγειν es articulado o no.

Ya en el verso 10, Odiseo habla de las δυσφημίαι pronunciadas por Filoctetes. El prefijo δυσ- añadido al verbo φημί, connota la idea de *mal, falta o carencia*¹⁵. En el marco religioso en que son expresadas, las δυσφημίαι o “maledicciones” del héroe

¹⁵ Cfr. L&S. insepar. Pref. opp. ἐῶ, *un-, mis-*, with notion of *hard, bad, unlucky*, etc. (p: 453)

resultan “blasfemias”, por tratarse de un tipo de maledicencia que Filoctetes dirigía a las divinidades¹⁶ a quienes atribuía la responsabilidad de haberle enviado la enfermedad. Indudablemente, se trata de palabras articuladas, pero este prefijo *δυσ-* refleja, apenas iniciado el drama, una desarticulación en la comunicación que debe existir entre el hombre y los dioses, dado que las palabras del protagonista no se adecuan al carácter de las fórmulas rituales. Esta dislocación del *λόγος* del héroe es acentuada por el adjetivo *ἀγρίαις* (9) con que el hijo de Laertes califica a las *δυσφημίαις*, una hipálage que describe o anticipa aquello en lo que se convierte su vida tras pasar diez años de existencia en Lemnos. Además, Odiseo afirma que en el mismo momento en que Filoctetes pronunciaba estas ‘blasfemias’ molestaba al ejército *βοῶν, στενάζων* (11), ‘gritando y gimiendo’, lo que hace que quede en la ambigüedad el carácter articulado o inarticulado del *λόγος* de Filoctetes ya desde el momento en que se inicia su mal.

En la *Párodos*, que ocupa los versos 135 a 218, volvemos a encontrar referencias al lenguaje del héroe, sin que tampoco se explicita su cualidad de articulado o inarticulado. Mientras aguarda su llegada frente a la puerta de la gruta, el Coro de marineros expresa palabras de compasión por Filoctetes, destacando principalmente la soledad en la que vive. Apartado de la sociedad, el propio eco de su voz se convierte en el único interlocutor que responde y amplifica sus lamentos:

ἀ δ’ ἀθυρόστομος
 ἀχὼ τηλεφανῆς πικρὰς
 οἰμωγὰς ὑποχεῖται (188-190)

Pero el eco locuaz
 que aparece a lo lejos
 responde a sus amargos lamentos.

La sinestesia con que el Coro, visual y auditivamente, describe los lamentos de Filoctetes constituye al mismo tiempo una ironía, puesto que el eco, ‘de boca sin puertas’, parecería reproducir de modo más audible y aterrador sus lamentos, dándoles así una entidad más definida.

¹⁶ Cfr. Chantraine, *δυσ-φημέω*: “prononcer des paroles de mauvais augure”.

Aunque no es posible saber cuán inteligibles o articulados son estos sonidos con que el héroe expresa su sufrimiento, es evidente su corporeidad. En los instantes previos a su entrada, los marineros dicen que el ‘sonido de su voz’ (φθογγά, 206) los ‘alcanza’ (βάλλει, βάλλει μ’, 205), o que el ‘murmullo’ (αὐδὰ, 208) que ‘grita’ o ‘emite’ (θροεῖ) se distingue ‘con claridad’ (διάσημα, 209).

El canto del Coro se cierra con una imagen que hace referencia también a las características del λόγος, pues, a través de una comparación, contrapone a la imagen idealizada del pastor que, alejado de las ciudades, ejecuta sonidos armoniosos con su flauta, la realidad de Filoctetes quien, tropezando ‘a causa de su necesidad’ (ὕπ’ ἀνάγκας, 215) ‘lanza gritos que se ven de lejos’ (βοῶ τηλωπὸν ἰωάν, 216). Por último, inmediatamente antes de la aparición del héroe en el verso 219, el Coro insiste en el modo ‘terrible’ (αἴλινον, 218) en que el héroe ‘grita’ (προβοῶ, 218). Todos estos términos poseen, por sentido propio, una gran fuerza de expresión, pero además están acompañados por atributos que otorgan entidad al λόγος del sufrimiento de Filoctetes, λόγος que permanece en este plano de ambigüedad entre lo articulado y lo inarticulado. Luego, en el transcurso de la obra, Sófocles extrema los límites del λέγειν del héroe que, en los momentos en que tiene los ataques de su enfermedad, se ve imposibilitado de pronunciar sonidos articulados.

Si tenemos en cuenta las manifestaciones del λέγειν de Filoctetes referidas momentos antes por el Coro, la entrada del héroe y el modo en que se comunica con Neoptólemo y el grupo de marineros marcan un fuerte contraste. Durante todo el diálogo que mantiene con el hijo de Aquiles en el Primer Episodio, se muestra animoso y capaz de sostener una conversación fluida y locuaz. Este rasgo se observa claramente a partir de la frecuencia con que aparecen términos relativos a la idea de decir con un valor coloquial o inherente al ámbito de la comunicación. Pero también, junto a los sentidos propios y naturales de una situación comunicativa, el λέγειν se manifiesta en cuatro formas diferentes: como medio de expresión de sentimientos que no son seguidos de una acción consecuente, reflejando las discordancias existentes entre el λόγος y el ἔργον; como acción que recibe una valoración moral por parte de los personajes, cuando se observan alusiones al λόγος en tanto medio deshonesto de ejecución del δόλος; asociado a la πειθῶ y contrapuesto a la βίασ o al ἰσχύος κράτος; o evidenciando las

limitaciones o libertades que derivan de su posesión y los alcances o consecuencias que pueden comportar determinados usos.

En el análisis del λέγειν de cada uno de los personajes, pueden observarse estas diferentes formulaciones o manifestaciones que hemos expuesto.

5. Los personajes y su noción del λέγειν

5.1. Neoptólemo

La complejidad con que está construida la figura de Neoptólemo y la magnitud de su conflicto interno han llevado a los críticos a considerar su dimensión de héroe dramático. Sófocles hace recaer sobre él algunos elementos inherentes a lo trágico: el concepto de responsabilidad social, la práctica de la virtud ética en un contexto y en unas circunstancias que la desaconsejan e, incluso, la imposibilitan, la oposición a los principios y determinaciones del Estado y la transgresión de sus normas, la necesidad inexorable de una decisión que entraña algún tipo de mal o falta, el proceso interior por el que atraviesa, que lo lleva a la ἀναγνώρισις y a la consecuente μετάνοια. Su dimensión trágica se manifiesta también en el plano del lenguaje, pues su discurso es complejo, carece de linealidad, y recorre ciertas fases de evolución ligadas a la propia evolución de su carácter.

Las tres etapas que definen su evolución pueden medirse a partir de las concepciones que expresa con respecto al λέγειν y a partir de su puesta en práctica sobre Filoctetes. La primera etapa coincide con la mayor parte del Prólogo de la obra, cuando, antes de aceptar el uso del δόλος, expresa su juicio sobre el λέγειν y sobre la relación entre el λέγειν y el ἐργάζεσθαι. Sus afirmaciones permiten conocer la concepción natural que posee del λέγειν, previa a la influencia que recibe de su interlocutor. En esta primera fase resulta claro su rechazo hacia las malas acciones y su visión de que debe existir una correspondencia entre el λέγειν y el ἐργάζεσθαι, pues una palabra, cuya sola escucha le provoca aflicción, provoca instintivamente su alejamiento de la acción que designa:

Ἐγὼ μὲν οὐκ ἂν τῶν λόγων ἀλγῶ κλύων,
Λαερτίου παῖ, τούσδε καὶ πράσσειν στυγῶ·
ἔφυν γὰρ οὐδὲν ἐκ τέχνης πράσσειν κακῆς,
οὔτ' αὐτὸς οὔθ', ὡς φάσιν, οὐκφύσας ἐμέ. (86-89)

Yo, a las palabras que me afligiría escucharlas,
hijo de Laertes, odio también practicarlas,
pues no es propio de mi naturaleza practicar nada desde las malas
artes
ni yo mismo ni, como dicen, el que me dio el ser.

En los versos citados se observa, además, la valoración moral del λόγος que Neoptólemo realiza antes de adoptar el uso reprobable que le propone Odiseo. El ψευδῆ λέγειν (108), que consiste en decir una cosa y hacer algo diferente, le resulta vergonzoso (αἰσχρόν, 108). Pero la influencia de su compañero y las circunstancias lo inducirán a abandonar este pensamiento y a actuar en contra de este principio, entregándose al deshonor (εἰς ἀναιδέες, 83). Resulta significativo que la persuasión sobre Neoptólemo se da en el instante en que Odiseo le asegura la posesión del κλέος, en el que se cifra la ἀρετή del guerrero.

El acatamiento del δόλος implica, por un lado, contradecir sus principios, escindiendo el λέγειν del ἐργάζεσθαι, al tener que prometer a Filoctetes el regreso a su patria, cuando la verdadera intención es reintegrarlo a la armada griega. Pero además significa apartarse del ejemplo heredado de su padre, quien, como expresa la cita, no concebía el obrar con maldad. Estas razones *de naturaleza* poseerán luego un peso fundamental en el proceso reflexivo que se va desarrollando en el interior de Neoptólemo mientras, al hablarle, practica el δόλος sobre el héroe.

La segunda etapa de evolución de Neoptólemo se corresponde con su utilización del λέγειν δόλιον con el fin de atraerse la confianza de Filoctetes. Incluye toda la primera fase de su encuentro y la conversación que mantienen hasta el momento en que, tras presenciar el ataque de la enfermedad del héroe y ya próximos a partir, cambia de parecer y, abandonando el δόλος, le revela el verdadero plan, lo que ocurre en el verso 915 (οὐδὲν σε κρύψω: 'nada te ocultaré'). Durante la mayor parte del drama el discurso del δόλος se vuelve predominante y, al desarrollarse simultáneamente el proceso

reflexivo de Neoptólemo, el contenido de las palabras se vuelve ambiguo, pues no puede determinarse si lo que expresa frente al héroe es real o es falso.

En esta segunda etapa en que lo más importante es el diálogo que entablan Neoptólemo y el héroe, son abundantes las recurrencias al verbo λέγω y a sus derivados etimológicos, pero variables en frecuencia en los distintos Episodios. Encontramos cuarenta y un¹⁷ ocurrencias en los cuatrocientos cincuenta y seis versos del Primer Episodio, a las que se suman otras treinta formas del campo semántico de ‘decir’; sólo dos en los noventa y seis versos del Segundo, junto a otras ocho relacionadas semánticamente con λέγειν, y cinco hasta el verso 915 del tercero, a los que se suman seis del mismo campo. De este análisis se deduce una mayor acumulación de formas en el Primer Episodio, lo cual se explica por su carácter eminentemente comunicacional: se trata del primer encuentro entre ambos personajes que, para conocerse y enterarse de sus circunstancias particulares, dialogan de manera fluida. En este intercambio, se utilizan mayoritariamente las formas del λέγειν y los términos vinculados semánticamente como usos corrientes y habituales en una conversación. Sin embargo, junto a ellos, aparecen otros usos que cobran gran relevancia porque están acompañados de una valoración específica.

En el Segundo Episodio, las apariciones de λέγειν se vuelven menos frecuentes, y en cambio se registra un léxico que refiere el lenguaje de Filoctetes. Sófocles utiliza, también, términos relativos al σιγᾶν, que constituye el reverso del λέγειν del héroe, dado que en este momento aflora por primera vez su enfermedad, la cual le impide expresarse.

Hasta el verso 915 del Tercer Episodio, cuando Neoptólemo abandona el δόλος, el verbo λέγειν y el sustantivo λόγος son utilizados solamente en vinculación con el ἔργον. Sófocles muestra con ello cómo en los instantes previos a su arrepentimiento, el hijo de Aquiles reflexiona reiteradamente sobre las cualidades de su obrar, esto es, de su uso engañoso del λέγειν. Sus cavilaciones lo llevan a abandonar en forma inmediata la práctica del δόλος y a revelar a su compañero sus verdaderos propósitos.

¹⁷ Incluimos en esta contabilización los usos de εἶπον como aoristo o confectivo de λέγω, pues adoptamos para la clasificación el criterio gramatical de acuerdo con el cual λέγω es un verbo polirrizo.

Tras esta reparación de la falta que sigue a la confesión de los planes del ejército, se inicia la tercera etapa en la evolución del λέγειν de Neoptólemo, durante la cual él intenta denodadamente enmendar el daño hecho a Filoctetes y comienza a utilizar la πειθῶ para que éste, por su propia voluntad, acepte el destino que le fue asignado en Troya.

En la segunda fase de evolución por la que atraviesa Neoptólemo (versos 219 a 915), los usos y sentidos que, desde la perspectiva de su personaje, Sófocles otorga al λέγειν poseen una gran significación. Sus alusiones al λέγειν y sus reflexiones sobre lo que implica la disociación entre el λέγειν y el ἐργάζεσθαι reflejan su conflicto interior y la pugna de ideales que entraña este conflicto, que remite a su vez a los distintos ideales que convivían en la realidad ateniense de la segunda mitad del siglo V a.C.

Encontramos aquí cuarenta y un ocurrencias del verbo λέγω, diecisiete emitidas por Neoptólemo, y las restantes, por el Filoctetes, el Mercader o el Coro. Una gran proporción de estas formulaciones del λέγειν responde a las características naturales de todo diálogo y son, por tanto, eminentemente coloquiales. Entre los numerosos ejemplos se cuentan el πῶς εἶπας;: ‘¿cómo dices?’ del verso 246, cuando Filoctetes se sorprende al enterarse de que Neoptólemo ha participado de la expedición a Troya; la expresión ὀρθῶς ἔλεξας (341): ‘has hablado con razón’, cuando alaba una opinión de su interlocutor; el εἶπ’ (371) con el que Neoptólemo simplemente se refiere a lo que ‘dijo’ Odiseo.

En cuanto a los usos del λέγειν que aparecen provistos de una valoración moral específica, las recurrencias por parte de Neoptólemo son múltiples. Sin embargo, el hecho de que formen parte del discurso del δόλος torna compleja para el receptor de la obra la interpretación de las frases, ya que no resulta posible saber si se ajustan o no a la realidad. De este modo, las palabras que en los versos 319-321 expresa sobre la maldad de los Atridas y la violencia de Odiseo resultan ambiguas, pues, de acuerdo con el pacto efectuado en el Prólogo, pueden estar construyendo un discurso falso (ψευδῆ λέγειν, 108) o pueden ser destellos de conciencia del joven, reflejando así sus verdaderas intenciones:

Ἐγὼ δὲ καὶ τὸς τοῖσδε μάρτυς ἐν λόγοις,
ὡς εἶς' ἀλεθεῖς οἶδα, συντυχῶν κακῶν
ἀνδρῶν Ἀτρειδῶν τῆς τ' Ὀδυσσέως βίας. (319-321)

Y también yo mismo soy testigo de estas palabras,
porque sé que son verdaderas, habiéndome encontrado
con los malvados Atridas y con la violencia de Odiseo.

Aunque insertas en el discurso del δόλος, la posibilidad de considerarlas una expresión sincera de Neoptólemo (λόγοι ἀλεθεῖς) se ve reforzada también por la tradición mitográfica, según la cual la injusticia de los Atridas se había hecho evidente en el asunto del juicio por las armas de Aquiles. En *Filoctetes*, es su hijo quien reclama este derecho, pero también Άyax, en la obra homónima, denuncia la ilegitimidad de la decisión que favoreció a Odiseo, reclamándolas para sí. Esta situación apoyaría la idea de un resentimiento justificado de Neoptólemo hacia los jefes, influyendo en su posterior determinación de oponerse al ejército. Pero además constituye uno de los primeros argumentos que sirven a la construcción del vínculo de φιλία con Filoctetes.

Encontramos una ambigüedad semejante en el relato sobre la embajada de Odiseo y Fénix a Esciros para comunicarle las palabras del oráculo que determinaban su unión a la armada griega:

(...) λέγοντες, εἶτ' ἀληθές εἶτ' ἄρ' οὖν μάτην,
ὡς οὐ θέμις γίγνοιτ', ἐπεὶ κατέφθιτο
πατήρ ἐμός, τὰ πέργαμ' ἄλλον ἢ μ' εἰεῖν (345-347)

(...) diciéndome, ya con verdad, ya falsamente
que no era lícito, una vez muerto
mi padre, que tomara la ciudadela otro que no fuera yo.

Neoptólemo admite, para el λέγειν de los embajadores, la posibilidad de la verdad (ἀλεθές) o de la mentira (μάτην) poniendo en tela de juicio su capacidad de transmitir el verdadero sentido del oráculo. Además, siembra la ambigüedad sobre las características de los oráculos en *Filoctetes*, pues tanto el requerimiento de la actuación conjunta de Filoctetes y Neoptólemo, como el de la presencia del arco con o sin su poseedor son cuestiones que presentan cierto equívoco y que han dado lugar a numerosos debates

críticos¹⁸. Según nuestra visión, si bien no quedan dudas sobre la necesidad de la acción conjunta de Filoctetes y Neoptólemo en Troya, la expresión citada constituye una reflexión sobre los límites a los que puede llegar el λέγειν de los hombres, en este caso, a tergiversar los oráculos por el apremio de las circunstancias. Además, es otra muestra de cómo el joven, a través de la verbalización de sus juicios sobre la concepción que los hombres poseen del λέγειν, va generando una conciencia que lo llevará posteriormente a la anagnórisis. Otros dos ejemplos que aparecen sucesivamente en el parlamento de Neoptólemo dan cuenta de ello. Mientras relata las actitudes de Odiseo en el juicio de la armadura de Aquiles, Neoptólemo califica el ‘discurso’ de éste como τλημονέστατος λόγος (363) ‘el más insolente’, y afirma que las palabras que Odiseo profirió contra él al decirle que no tenía derecho a reclamos pues estaba ausente de Troya cuando hubiese debido estar allí junto al ejército, le causaron un profundo dolor (καταλγήσας, 368). Su relato se cierra con una frase cargada de ironía trágica, al manifestar que los consejos pueden volver malvados a los hombres buenos:

--- οἱ δ' ἀκοσμοῦντες βροτῶν
διδασκάλων λόγοισι γίνονται κακοί (388-9)

Pero los que de entre los mortales perturban el orden
llegan a ser malvados por los consejos de sus maestros.

Neoptólemo reconoce que el λόγος manejado con habilidad puede forjar hombres malvados (κακοί) y ‘perturbadores del orden’ (ἀκοσμοῦντες). Sus palabras manifiestan una sincera aversión al uso inmoral del λόγος, pero, paradójicamente, él mismo está convirtiéndose en malvado al haber adoptado el δόλος como medio de acción.

Junto a los usos del λέγειν que poseen este tipo de valoraciones, encontramos significativas alusiones a su relación con el ἐργάζεσθαι. Inmediatamente antes de dar a Filoctetes su consentimiento de llevarlo junto a ellos en la nave, se dirige al coro de marineros para advertirle que se cuide de obrar luego inconsecuentemente:

Ὅρα σὺ μὴ νῦν μὲν τις εὐχερῆς παρῆς,
ὅταν δὲ πλησθῆς τῆς νόσου ξυνουσία,

¹⁸ Ver nota 22 de la página 70 del presente estudio, en donde se explicitan los diferentes estudios relativos a la interpretación del oráculo.

τότ' οὐκέθ' αὐτὸς τοῖς λόγοις τούτοις φανῆς. (519-521)

Cuida tú no mostrarte ahora alguien bienintencionado
y luego, cuando te hastíe la presencia de su enfermedad
no seas entonces el mismo que en estas palabras.

Ellos le garantizan que no podrá reprocharles una conducta de tales características y acuerdan embarcar en seguida. Esta escena se cierra con las palabras ambiguas de Neoptólemo:

πλέωμεν... (526)
Μόνον θεοὶ σῶζοιεν ἐκ τε τῆσδε γῆς
ἡμᾶς ὅποι τ' ἐνθένδε βουλοίμεσθα πλεῖν (528-9)

Naveguemos...
Y que sólo los dioses nos propicien salir a salvo de esta tierra
allá adonde queramos navegar.

Mientras se disponen a partir y Filoctetes, con profundas muestras de alegría, va a despedirse de su gruta, irrumpe el Mercader. Su aparición es importante porque precipita la decisión de Neoptólemo de abandonar el δόλος y es significativa en lo que atañe a los usos del λέγειν. El diálogo que sostienen permite observar una clara oposición entre el λέγειν y el σιγᾶν, dada por la insistencia de Neoptólemo en que el Mercader hable abiertamente frente a todos y el temor de éste, que desea callar, al no comprender la conducta del joven:

NE. ...δεῖ δ' αὐτὸν λέγειν
εἰς φῶς ὃ λέξει ... (580-581)

NE. Δεῖ δὴ σ', (...) λόγων
κρύψαι πρὸς ἡμᾶς μῆδεν ὧν ἀκήκοας. (587-588)

NE. Pero es necesario que él diga a las claras
lo que tiene que decir...

NE. Por cierto, es necesario que tú no nos ocultes
nada de las palabras que has escuchado.

La obstinación de Neoptólemo en concederle la *parrhesía* para que transmita las noticias procedentes de Ilión provocan extrañeza en su interlocutor, quien le responde con palabras de advertencia:

EM. Ὅρα τί ποιεῖς, παῖ.

NE. Σκοπῶ καὶ γὰρ πάλαι (590)

ME: Ten cuidado con lo haces, niño.

NE: Lo estoy considerando ya desde hace tiempo.

La expresión *πάλαι*, ‘ya desde hace tiempo’, lleva a reconsiderar todo el discurso que Neoptólemo ha expuesto frente al héroe, pues significa la confirmación de que mientras ejercía el *dóλος* sobre su compañero, experimentaba interiormente su proceso de desengaño. El término *πάλαι* volverá a aparecer unos trescientos cincuenta versos después, cuando, tras confesar los verdaderos planes de la embajada, dice que se ha apoderado de él una terrible compasión (*οἴκτος δεινός*, 965) por Filoctetes, no ‘ahora’ (*νῦν*, 966), ‘por primera vez’ (*πρῶτον*, 966), sino ‘desde hace tiempo’ (*πάλαι*, 966). En esta segunda ocasión, mientras decide si acceder a los ruegos de Filoctetes de llevarlo a su casa, irrumpe violentamente Odiseo, quien llega en búsqueda del arco.

La reflexión sobre el uso de un *λέγειν δόλιον* y la compasión que le genera el contacto con la enfermedad del héroe conducen a Neoptólemo a la reflexión sobre el obrar. Cuando se pregunta por qué los Atridas volverían a buscar, después de tantos años, a quien habían abandonado, alude a una probable ‘fuerza de los dioses’ (*θεῶν βία*, 601) y a una ‘venganza’ (*νέμεσις*, 602), que ‘castiga las malas acciones’ (*ἔργ’ ἀμύνοσιν κακά*, 602), elevando el planteo del obrar humano y sus consecuencias a un plano superior en que rige la justicia divina. Según su percepción, las malas acciones pueden recibir un castigo de los dioses que exigen la reparación de la falta, así como el buen obrar (*εὖ δρᾶν*, 672) es premiado entre los hombres con el valor de la amistad, que es superior a cualquier otra posesión (*κτήματος κρείστων φίλος* 673).

El conflicto interior de Neoptólemo se exterioriza a partir de la pregunta acerca de lo que debe hacer. Cuando Filoctetes en el primer acceso de su dolencia le suplica compasión y le ruega que no lo abandone, el joven se pregunta: τί δῆτα δράσω; (757) y responde con una acción concreta, que es permanecer a su lado mientras un profundo sopor se apodera de su compañero. En el verso 897, en los instantes previos a su confesión, muestra ante Filoctetes una gran aflicción:

Οὐκ οἶδα ἴσσοι χρηὴ τᾶπορον τρέπειν ἔπος

No sé a dónde debo tornar una historia que no tiene salida.

Neoptólemo califica de ἄπορον el ἔπος que ha estado relatando a Filoctetes, significando con ἔπος la palabra o la historia relatada y al mismo tiempo la acción. Se muestra incapaz de seguir sosteniendo un discurso falaz, pero además expresa su conciencia de que el λέγειν δόλιον que ha estado ejecutando no llevará a ninguna parte, pues no conseguirá alcanzar el objetivo. Pocos versos antes, cuando el Coro lo incitaba a robar el arco mientras durara el sueño de Filoctetes, él había manifestado su temor de jactarse de algo inconcluso, que no podrá encontrar cumplimiento (ἄτελῆ, 842), refiriéndose a la inutilidad de llevar a Troya el arco sin su dueño. De esta manera, entiende que el ψεύδειν y el κλέπτειν no necesariamente garantizan, como había argumentado Odiseo, la victoria, el τέλος de esta embajada, y además lo convierten en κακός, pensamiento que lo conduce a él mismo a una aporía, dado que no puede, luego de haber entablado una relación de φιλία con Filoctetes, seguir sosteniendo el δόλος. Es esto lo que atormenta a Neoptólemo y que lo lleva a decir, dirigiéndose a Zeus, en el verso 910:

ὦ Ζεῦ, τί δράσω; δεύτερον ληφθῶ κακός,
κρύπτων θ' ἄ μὴ δεῖ καὶ λέγων αἰσχιστ' ἐπῶν; (908-9)

Oh Zeus, ¿qué haré? ¿Por segunda vez seré llamado malvado, ocultando aquello que no se debe y diciendo las más vergonzosas palabras?

El τί δράσω, paradigmático en la exteriorización del conflicto trágico, está, en este caso, asociado estrictamente al λέγειν, pues la decisión implica el abandono del ψεύδος λόγος, para descubrir su faz verdadera, lo que realizará inmediatamente en el verso 915, cuando expone a Filoctetes las reales intenciones de la embajada a Lemnos:

Οὐδέν σε κρύψω· δεῖ γὰρ ἐς Τροίαν σε πλεῖν
πρὸς τοὺς Ἀχαιοὺς καὶ τὸν Ἀτρειδῶν στόλον. (915-916)

Nada te ocultaré. Pues es necesario que tú navegues hacia Troya
junto a los aqueos y al ejército de los Atridas.

La revelación de Neoptólemo implica la renuncia absoluta al δόλος. Desde este momento, retorna a la concepción primigenia del λέγειν, que había expresado en el inicio de la obra al presentarse como hijo de un padre noble, iniciándose una tercera etapa en la evolución del personaje y en sus manifestaciones del λέγειν. A partir de la decisión de Neoptólemo de abandonar el δόλος, se observa una considerable disminución de las formas del λέγειν y, en cambio, se vuelve cada vez más frecuente el uso de términos relativos al ἐργάζεσθαι. Neoptólemo busca demostrar con acciones su arrepentimiento por haber obrado erróneamente y persiste en el deseo de mantener la relación de amistad, ofreciendo ejecutar cosas concretas que puedan dar fe de que ha renunciado al δόλος en pos de una conducta sincera y desinteresada. Es importante notar que a partir de este momento de quiebre en la obra, constituido por el cambio de mentalidad de Neoptólemo, se torna frecuente también la recurrencia a la πειθῶ, pues el joven entiende que sólo por este medio puede conseguir el retorno del héroe a Troya y hacer cumplir el oráculo. Sin embargo, el haber adoptado el δόλος, reprobable desde lo humano y condenable desde lo divino, dado que acatarlo significó desobedecer el λέγειν de los dioses, torna inviable la ejecución de la πειθῶ, porque la voluntad del héroe, que ha sufrido por segunda vez el engaño, permanecerá inmutable frente a cualquier propuesta de un λέγειν procedente de los hombres.

5.2. Odiseo

En el orden de virtudes y cualidades de un guerrero, el λόγος constituye para Odiseo el valor primario y distintivo, pues es la palabra, más que la βίαις, la ‘fuerza’ o el ‘coraje’, la que puede garantizar el éxito en una determinada empresa. El contraste entre esta visión del λέγειν y la de Neoptólemo es el reflejo de dos modelos distintos de soldados que, a su vez, se inspiran en los distintos tipos de militares que habían surgido en el escenario ateniense a lo largo del belicoso siglo V a.C. Ciertos rasgos del carácter de Odiseo coinciden con los que caracterizaron a las últimas generaciones de soldados atenienses que lucharon en la Guerra del Peloponeso tras la muerte de Pericles, según hace constar el texto de Tucídides. Al mismo tiempo, la concepción odiseica del uso de la palabra se asemeja a la que propugnaba la enseñanza sofística que había cobrado preponderancia en los diferentes ámbitos de la vida en la polis. El λέγειν de Odiseo y su justificación del δόλος se comprenden también más cabalmente si se considera su función jerárquica como representante de un Estado que persigue, sobre todas las cosas, la victoria en la guerra. Roisman (2005:75) lo define adecuadamente al destacar su defensa del δόλος como un rasgo de cobardía, que sirvió como elemento para juzgarlo una figura antiheroica:

By drawing Odysseus as an ageing politician who has lost his youthful idealism and by showing his antiheroic quality as inseparable of his crudeness, insensitivity and lack of courage, the play demonstrates how little there is to admire in the ethos of deception.

Más allá de este rasgo de cobardía, la autora ofrece una lectura positiva de Odiseo al destacar su clarividencia, su pragmatismo, su interés por lo colectivo frente a lo individual y su congruencia con los proyectos del ejército y con los planes de los dioses. Nuestra visión disiente en este último punto, porque si bien es cierto que Odiseo actúa en pos del cumplimiento del oráculo, sólo atiende a la finalidad del mismo y no a los medios planificados por los dioses. Su “clarividencia” no llega a prever que la sustitución de un medio por otro que considera más efectivo constituye una desobediencia grave al oráculo, que puede acarrear la desgracia a toda la armada griega.

Comete, por tanto, una falta de *hybris*, dado que en su racionalismo excesivo, se cierra a una esfera que trasciende la mente humana. Su λέγειν y su concepción del λέγειν lo muestran como un representante leal al Estado, que se mueve en un universo de valores creado por la polis y cerrado a la dimensión religiosa.

El análisis del Prólogo y el estudio del campo léxico y semántico del ἐέπειν y del σιγᾶν efectuados anteriormente han arrojado una primera luz sobre el λέγειν de Odiseo, pues, como hemos afirmado, en el inicio de la obra el trágico presenta todos los elementos que en el transcurso del drama se despliegan o cobran nuevos significados. El uso en Odiseo del λέγειν se halla, repetidamente, asociado al ἐργάζεσθαι, dado que él instiga a Neoptólemo a un ἔργον inmediato que consiste en una puesta en práctica habilidosa, pergeñada y especulativa del λόγος. Los valores que Odiseo asigna al λέγειν remiten al terreno de lo útil, lo oportuno, lo que constituye una ganancia o un beneficio y a la seguridad y la victoria en la guerra. Su recurrencia a términos relativos al σιγᾶν, su asociación del hombre que maneja adecuadamente el λόγος con un κλοπεύς, la utilización de palabras como τέχνη (88), τεχνᾶσθαι (80), σοφισμα (14), σοφισθῆναι (77) lo presentan como un hábil maestro del discurso y, a la vez, como alguien que no atiende a la moralidad del λόγος y del ἔργον. El λέγειν es para él el recurso máspreciado y distintivo del hombre, con el cual puede alcanzarse, tanto de manera honrada o justa, como maliciosa y sagaz, todo propósito o fin al que se tienda.

En el Prólogo, él afirma que la lengua (γλῶσσα, 99) es guía de todas las cosas (πάνθ' ἡγουμένη, 99) y desde esa línea justifica la adopción de un tipo determinado de λέγειν para obtener el regreso del héroe. Si bien sus planes se ven, finalmente, malogrados por Neoptólemo y se prueba que el λέγειν que ha propuesto fracasa, él no modifica la noción que defiende inicialmente. Su intervención en el drama, luego de su participación principal en el Prólogo, se reduce a otras dos ocasiones: la primera ocurre a fines del Tercer Episodio, a partir del verso 974 y hasta el 1069, cuando irrumpe para exigir que Neoptólemo se apropie del arco del héroe, y la segunda, en el Éxodo, a partir del verso 1222, cuando trata de impedir que el joven le devuelva el arco, e intenta en vano conseguir, por la fuerza, o mediante la persuasión, que éste se disponga a partir a Troya. El análisis de ambas intervenciones permite completar los usos del λέγειν de Odiseo, los cuales contribuyen al progreso y al desenlace de la trama.

En la primera de estas apariciones alude en cinco ocasiones a términos vinculados con λόγος y su sentido es congruente con los que observamos en el Prólogo. Dos de los usos reflejan la característica del personaje de pretender imponer su λόγος sobre el resto y de ser obedecido. En el verso 994, cuando Filoctetes se niega a la orden de su adversario de emprender el camino a la nave, Odiseo contrapone su voluntad, afirmando: φημί· ‘digo (yo) que sí’; πειστέον τάδε, ‘debes obedecer a esto’. Luego, en el 1065, alejándose con las armas de Filoctetes, impide toda discusión, diciendo: Μή μ’ ἀντιφώνει μήδεν· ‘no me repliques nada’.

Los tres usos restantes se concentran en dos versos. Cuando el Corifeo expresa que Filoctetes no cesa de lamentarse por sus desgracias, Odiseo le responde:

Πόλλ’ ἂν λέγειν ἔχοιμι πρὸς τὰ τοῦδ’ ἔπη,
εἴ μοι παρείκοι· νῦν δ’ ἐνὸς κρατῶ λόγου. (1046-7)

Muchas cosas podría decir a las palabras de éste,
si me pareciera conveniente, pero ahora daré solo una razón.

La expresión muestra características distintivas de la personalidad de Odiseo: su atención al momento oportuno, su sagacidad, su capacidad de adaptarse a lo que requiere cada circunstancia. En seguida aclara cuál es esa ‘palabra’ o ‘razón’ a través de un retrato exacto de su propia naturaleza:

Οὗ γὰρ τοιούτων δεῖ, τοιοῦτός εἰμ’ ἐγώ·
χόπου δικαίων κάγαθῶν ἀνδρῶν κρίσις,
οὐκ ἂν λάβοις μου μᾶλλον οὐδέν’ εὐσεβῆ. (1049-1051)

Si se necesita de una persona de tales características, tal soy yo,
y en un juicio de hombres justos y honrados,
no encontrarías a nadie más piadoso que yo.

Odiseo se percibe a sí mismo como un hombre de carácter flexible y acomodaticio, según lo exijan las condiciones. Su evocación de ideales tan centrales y significativos como la δίκη, la ἀγαθία y la εὐσέβεια, junto a la descripción de sus características naturales que, paradójicamente, se apartan de las virtudes originales contenidas en esos

nombres, reflejan su actitud de relativizar los valores absolutos. Él entiende la justicia, la bondad del noble y la piedad en sentido práctico y de acuerdo con los parámetros y los usos que convienen a la razón humana. La ironía del drama es que esta restricción del significado y la subordinación de estas virtudes a la inteligencia terminan por revelarlo a él mismo deshonesto con Filoctetes y con Neoptólemo, incapaz de establecer el orden de la justicia y, además, impiadoso, pues la interpretación subjetiva del oráculo lo lleva a incumplir el imperativo de los dioses. Su virtud es la lealtad al Estado, pero tampoco puede sostenerla, pues la transgresión de los valores de la *δίκη*, la *ἀγαθία* y la *εὐσέβεια* imposibilita el logro del propósito de la armada y termina provocando, inversamente, la deserción del héroe.

Cuando Odiseo vuelve a intervenir en el drama en el momento en que quiere impedir que Neoptólemo devuelva a Filoctetes el arco, repite las mismas conductas arbitrarias que se observaron a lo largo de toda la obra. En ocho ocasiones utiliza términos relativos al *λέγειν*, con usos similares a los anteriores: reprende a Neoptólemo, censura sus palabras porque traslucen oposición al ejército, calificándolas con el adjetivo *δαινός*. Aun habiendo fracasado no puede asumir su falta ni considerar la inmoralidad y el fracaso del *δόλος*. Alude cinco veces en unos treinta versos al *ἔργον οὐ πρέπον*: ‘acción no conveniente’ de Neoptólemo. Las últimas palabras que Sófocles pone en boca de Odiseo antes de que abandone definitivamente el escenario resumen adecuadamente la naturaleza de esta figura antitrágica, que incluso habiendo fracasado, habiendo provocado la enemistad de los suyos, y habiendo cometido un acto de impiedad al desobedecer al oráculo, permanece inflexible, aferrado únicamente a su razón militar:

Καίτοι σ' ἐάσω· τῷ δὲ σύμπαντι στρατῷ
λέξω τάδ' ἐλθὼν, ὅς σε τιμωρήσεται (1257-58)

Entonces, te dejaré. Pero, tras marcharme, le contaré estas cosas a todo el ejército, que te hará pagar.

5.3. Filoctetes

La problemática del λέγειν como tema constante y principal a lo largo de toda la obra se ve reflejada y representada especialmente en el personaje protagónico. Su situación de soledad en la isla de Lemnos, las circunstancias y razones de su abandono, su condición de ἄπολις, su rencor acumulado contra los jefes del ejército durante diez años, su necesidad de sobrevivir en una isla, y su enfermedad inextinguible hacen que éste experimente, exprese y conciba el λέγειν de un modo complejo y particular. Al analizar la entrada del héroe en escena y los instantes previos a la misma, hemos determinado las tres formas en que su λέγειν se manifiesta: como expresión de sufrimientos mediante gritos, llantos y lamentos, como un medio de comunicación perfectamente claro e inteligible, o como una voz inarticulada, privada de los rasgos característicos del λόγος. Hemos mencionado también que el primer encuentro entre Filoctetes y Neoptólemo, que constituye la primera entrada del héroe en escena, resulta inesperado en lo que atañe al λέγειν, pues si en su aspecto externo el protagonista podría resultar espantoso frente a sus interlocutores y frente al público, su capacidad de emisión del λέγειν y de comunicarse resulta admirable. El λόγος es articulado e inteligible cuando su estado es saludable, y en cambio, cuando se encuentra atacado por su enfermedad, pierde la capacidad de pronunciar palabras inteligibles.

Su valoración de los hombres se basa en parámetros que remiten al λέγειν y al ἐργάζεσθαι, por eso traza una división entre aquellos a los que considera malvados (κακοῦ, 407) o indignos (ἀναξίου, 439) porque se mostraron injustos (μηδὲν δίκαιον, 409) en sus palabras (λόγου, 407) o en su actuar (ποιεῖν, 409), y los que por sus consejos (γνώμη, 1360) fueron justos (δίκαια, 450) y honrados (χρήστ', 450).

El primer diálogo que entabla con Neoptólemo contrasta con la caracterización de su λόγος en el Prólogo y en la Párodos. Tanto Odiseo como el Coro habían definido su lenguaje en términos negativos, como se ve reflejado en los términos: δυσφημίαις (10): 'blasfemias', βοῶν (11): 'gritando', στενάζων (11): 'gimiendo', οἰμωγᾶς (190): 'lamento'; θροεῖ (209): 'grita', βοᾷ ἰωάν (216): 'lanza claros gritos', προβοᾷ τι δεινόν (218): 'grita de un modo terrible'. También φθογγά (206): 'sonido de la voz' o αὐδά (208): 'murmullo' adquieren en este contexto connotaciones negativas, resaltando el

mero sonido o eco de su voz, ausente de palabras. Pero cuando el héroe trágico entra en escena, su lenguaje revela rasgos totalmente distintos. Se utilizan sesenta y dos formas vinculadas etimológica o semánticamente con la noción de λέγειν y solo dos de ellas poseen un matiz negativo: en el verso 278, ἀποιμῶξαι κακά: ‘lamentarse en voz alta de sus males’, y στένειν: ‘gemir’, que aparece en dos ocasiones, en 338 y 340. Las demás formas del λέγειν pueden dividirse en dos categorías: algunas se ajustan a los patrones típicos y corrientes de un intercambio dialógico, y otras connotan un sentido determinado o aparecen asociadas al ἐργάζεσθαι. Por último, se registra un campo léxico referido a un modo específico del λέγειν, que es la πειθώ.

Las formas que remiten a usos corrientes de la comunicación, como φράσω, ἔρω, ἀνταμείβομαι, ἀνιστορέω, entre otras, permiten apreciar cómo Filoctetes, a pesar de ser un ἄγριος o un ἄπολις, que ha vivido largos años de aislamiento, no ha perdido la capacidad de usar el λόγος adecuado y apropiado a los hombres que conviven y establecen lazos en el ámbito de una sociedad. Si bien en un primer momento parece mostrar ciertos recaudos al acercarse a los forasteros, inmediatamente inicia un trato amigable cuando escucha el φίλτατον φώνημα (234) de los helenos y se dirige afectuosa y paternalmente a Neoptólemo, a quien llama reiteradamente παῖ ο τέκνον. Entonces, antes de que Filoctetes experimente nuevamente un λόγος δόλιος, esta vez por parte del hijo de Aquiles, Sófocles pone de manifiesto el lado más amigable, solícito y cordial del héroe, dispuesto a crear un lazo de φιλία con quien se muestra confiable.

El segundo grupo de términos relativos al λέγειν posee gran importancia, pues nos acerca a la concepción que el héroe posee del λόγος entre los hombres y también nos permite ver cómo se configura su propio λέγειν a medida que la obra transcurre. Incluimos aquí aquellas formas y modos del decir que poseen una connotación particular o que están seguidos de una reflexión sobre sus alcances o implicancias.

Una de las reflexiones que comienza a plantearse desde la visión de Filoctetes es la de la correspondencia que puede existir entre las palabras y las obras. Apenas se inicia su diálogo con Neoptólemo es posible observar en ciertas alusiones que Filoctetes percibe, a partir de su experiencia, la distancia que puede manifestarse entre el λέγειν y el ἐργάζεσθαι. En el relato de sus circunstancias, cuenta que los hombres que alguna vez arribaron a Lemnos ‘se compadecieron de palabra’ (λόγοις ἔλεοῦσι, 306-307) de su

lamentable situación, pero que nadie quiso llevarlo a su casa. La experiencia de este sentimiento lo lleva, posteriormente, a juzgar la conducta de Neoptólemo desde los mismos supuestos. Cuando el joven manifiesta, antes de confesarlo de manera directa, su vergüenza por haber engañado a un hombre desamparado, Filoctetes advierte la discordancia entre el ἔργον que ha mostrado y el λόγος actual, y le dice:

Ἦσκουν ἐν οἷς γε δρᾶς· ἐν οἷς δ' αὐδᾶς ὀκνῶ (907)

Ciertamente, no tengo temor en cuanto a lo que obras, sino en cuanto a lo que dices.

Filoctetes sabe también que ciertos hombres poseen una concepción utilitarista del λέγειν y atienden sólo al beneficio que puede resultar de su uso. Apenas escucha el relato del Mercader, le pregunta a Neoptólemo qué ‘comercia’ (διεμπολᾶ, 579) aquél ‘con sus palabras’ (λόγοισι, 579), lo que refleja el valor negativo que reconoce en el λέγειν. En pocos versos hace una descripción precisa de Odiseo cuando, al enterarse por el Mercader que él está viniendo en su búsqueda, teme que, con sus ‘suaves palabras’ (λόγοισι μαλθακοῖς, 629) quiera persuadirlo engañosamente para llevarlo de regreso a Troya, añadiendo que antes se dejaría persuadir por la odiosa serpiente que le causó la herida. Finalmente, expresa su desazón frente a los abusos que puede comportar la libertad y el poder de la palabra:

Ἄλλ' ἔστ' ἐκείνῳ πάντα λεκτά, πάντα δὲ
τολμητὰ (633-634)

Pero a aquél le es posible decir todo,
y atreverse a todo.

Los ejemplos anteriores permiten observar que en el discurso de Filoctetes está constantemente presente, de manera más o menos explícita la relación entre el λόγος y el ἔργον y la crítica a la inconsecuencia entre ambas acciones. Esto se ve claramente por la gran frecuencia con que, junto a las menciones del λέγειν, aparece referido el ἐργάζεσθαι. Encontramos en el Primer Episodio diez formas derivadas del sustantivo ἔργον o del verbo ἐργάζεσθαι, seis ocurrencias de ποιέω, otras seis de δράω, y una de

πράσσω. En múltiples ocasiones el ‘hacer’ remite, en realidad, a la acción de ‘decir’. Cuando Filoctetes, en el verso 406, menciona las ἔργα de los Atridas se está refiriendo a lo que ellos le *dijeron* a Neoptólemo durante el juicio por las armas de su padre e, inmediatamente, refiere la ‘completa maldad’ (πανουργίας, 408) que puede alcanzarse a partir de una ‘palabra malvada’ (λόγου κακοῦ, 407). Un ‘buen obrar’ (εὐεργετῶν, 670), en cambio, puede ser premiado, como él mismo lo experimentó al recibir el arco de parte de Heracles, y ahora, también él quiere demostrarles a Neoptólemo y a los suyos ‘con una obra’ (ἔργῳ, 532) que cuentan con un amigo.

En el inicio de este apartado, hemos señalado la importancia del campo léxico de la πειθῶ como uno de los modos en que puede manifestarse el λέγειν. El concepto de la πειθῶ es una de las claves del drama, dado que constituye el acto del λέγειν establecido por el oráculo. Sófocles muestra cómo el uso que ciertos hombres hacen de la πειθῶ modifica su valor original, volviendo ambiguo su significado. Por eso, hallamos que en el drama el concepto de la πειθῶ referido unívocamente por los dioses adquiere otras connotaciones cuando es tomado por los hombres. En los usos que realiza Filoctetes pueden observarse estos matices.

Cuando le pide desesperadamente a Neoptólemo que no lo abandone, sino que lo lleve de regreso a su tierra, utiliza positivamente el imperativo ‘πείσθητι’ (485): ‘déjate persuadir’. En cambio se queja de la persuasión que Odiseo buscará efectuar sobre él cuando se presente en Lemnos (πέισας, 623), afirmando rotundamente que jamás se dejará persuadir (πεισθήσομαι, 624). Esta determinación del protagonista a rechazar la πειθῶ que implique reintegrarlo al ejército se sostiene hasta el final y sólo se abandona cuando el μῦθος de un dios recuerda su significado unívoco, original y sagrado.

Las apariciones del λέγειν articulado, ya en sus usos meramente coloquiales o en los que poseen connotaciones determinadas, disminuyen notablemente en el Segundo Episodio (730-826), focalizado en la enfermedad de Filoctetes. Se da aquí un predominio absoluto de las formas inarticuladas del λόγος. Aparecen términos relativos al σιγᾶν, pero ya no como una modalidad del δόλος, que exigía silenciar u ocultar

determinadas palabras, sino debido a la intención del héroe de disimular sus sufrimientos a fin de que sus compañeros no desistan de llevarlo a su patria.

Las palabras de Neoptólemo reflejan esta imposibilidad de Filoctetes de emitir el λόγος cuando está aquejado por su mal:

Ἔρπ', εἰ θέλεις. Τί δὴ ποθ' ὄδ' ἐξ ουδενός
λόγου σιωπᾶς κάποπληκτος ὄδ' ἔχη; (730-731)

Arrástrate si quieres. Pero, ¿por qué callas
sin motivo alguno y te quedas así como paralizado?

Este silencio de Filoctetes, quien no puede emitir ninguna palabra (ουδενός λόγου) se ve reflejado en los sonidos ininteligibles con que responde al interrogatorio de su interlocutor: ἄ, ἄ, ἄ, ἄ (732), expresando de este modo sus terribles padecimientos. El joven insiste en preguntarle por qué permanece silencioso (ἔση σιγηλός, 740) y él se lamenta al verse imposibilitado de ocultar su mal:

Ἀπόλωλα, τέκνον, κοῦ δυνήσομαι κακὸν
κρύψαι παρ' ὑμῖν, ἄτταταῖ (742-3)

Estoy acabado, hijo mío, y ya no podré ocultar
mi mal ante vosotros, ¡ay! ¡ay!

Para él su enfermedad es 'terrible e incomunicable' (756) y lo priva de la posibilidad del λέγειν, al impedirle la facultad de razonar (818). Neoptólemo describe estos sonidos carentes de sentido como un bramido (ἰυγήν, 752) o un suspiro (στόνον, 752). El único término que en este contexto designa un λέγειν inteligible es ἀναστένων (737): 'elevando sus gritos', mediante el cual se hace referencia a la súplica que el héroe, en medio de sus dolores, puede elevar a los dioses (Ἴὼ θεοί, 736).

Esta distinción entre lo articulado o inarticulado del λέγειν de Filoctetes permite observar con claridad la presencia de diferentes niveles de lenguaje y las relaciones que se efectúan desde estos niveles entre el héroe y los hombres y entre el héroe y los dioses. En la tercera parte de nuestro estudio consideraremos cómo los vínculos que se construyen a partir del λέγειν sofisticado del δόλος, representado por Odiseo y por

Neoptólemo, y a partir de la faz ininteligible del λέγειν de Filoctetes revelan sus falencias y debilidades, dando lugar a una honda reflexión por parte de Sófocles sobre las posibilidades y los límites de la comunicación entre los hombres.

5.4. Mercader

La figura de Mercader, cuya participación es anticipada en el Prólogo por Odiseo, posee como función principal intervenir sucintamente en escena para acelerar la partida de Neoptólemo y de Filoctetes rumbo a Troya. Se trata de un personaje con rasgos complejos, pues es quien expone, por primera vez y de manera más extendida, el λέγειν del oráculo. Si bien sus palabras son confirmadas por el discurso de Heracles al final de la obra, la validez de las mismas ha sido puesta en cuestión por algunos críticos, al afirmar que el Mercader es un mero instrumento de Odiseo y que su λέγειν se ajusta, por lo tanto, al discurso del δόλος¹⁹.

Su aspecto externo es engañoso. Es, en realidad, uno de los marineros de la tripulación, disfrazado de mercader por obra de Odiseo quien ‘ha engañado su forma externa’ (μορφήν δολώσας, 129) para que pueda presentarse sin despertar sospechas. Las características de su λόγος también habían sido anticipadas en el Prólogo, cuando el hijo de Laertes le indica a Neoptólemo que tome lo que convenga de lo que el Mercader le diga (τὰ συμφέροντα τῶν λόγων, 131) pues hablará de un modo ambiguo, ‘de muchas maneras’ (ποικίλως αὐδωμένου, 130).

La aparición del este personaje ocurre en el momento en que Neoptólemo ha prometido a Filoctetes hacerle un lugar en su embarcación sin manifestarle aún sus intenciones de tomar rumbo a Troya. Al encontrarlos, inicia una larga explicación sobre el propósito de su arribo a Lemnos, que lo llevó a detenerse antes de seguir su viaje a su patria en Pepereto: ἔδοξέ μοι μὴ σῆγα, 551: ‘me pareció bien (no continuar) en silencio’. Inmediatamente le revela los planes de los argivos: κοὐ μόνον βουλευματα, ἀλλ’ ἔργα δρώμεν, 556: ‘no sólo planes, sino obras ejecutadas’: que Fénix y los hijos de Teseo han partido en su búsqueda y que Odiseo y Diomedes han salido a buscar a Filoctetes.

¹⁹ Sobre este punto resulta interesante la perspectiva que Roisman expone en “The Ever-Present Odysseus: Eavesdropping and Disguise in Sophocles’ *Philoctetes*”, *Eranos* 99 (2001), 38-53.

El discurso del Mercader incluye referencias significativas al λέγειν y al σιγᾶν. En un principio, se muestra reacio a hablar y finge que su condición de hombre pobre le imposibilita hacer un uso libre de la palabra. Pero también, la conducta extraña de Neoptólemo le genera desconfianza, y esto influye en gran medida en su construcción del λέγειν. La insistencia de su interlocutor en que diga ‘a las claras’ (εἰς φῶς, 580) lo que sepa lo lleva a referir el contenido del oráculo. De este modo, se conoce por primera vez de manera más completa el λέγειν divino transmitido por el adivino Heleno, a quien Odiseo había tomado prisionero y obligado a hablar:

ὄς δὴ τὰ τ' ἄλλ' αὐτοῖσι πάν τ' ἐθέσπισε,
καὶ πᾶσι Τροίᾳ πέργαμ' ὡς οὐ μὴ ποτε
πέρσοειεν, εἰ μὴ τόνδε πείσαντες λόγῳ
ἄγοιντο νήσου τῆσδ' ἐφ' ἧς ναίει τὰ νῦν. (610-613)

Fue él quien nos vaticinó todas las demás cosas
y que nunca lograrían destruir la fortaleza de Troya
si no persuadían con palabras a Filoctetes de que regresara
de esta isla en la que ahora vive.

Previamente a esta formulación del oráculo, en la que se observa claramente la mención de la πειθῶ requerida por los dioses, el Mercader había relatado que Odiseo y Diomedes se disponían a llevarse a Filoctetes ‘tras persuadirlo’ (λόγῳ πείσαντες, 593-4) o con ‘el poder de la fuerza’ (ἰσχύος κράτος, 594). De este modo, mediante su intervención se manifiestan por primera vez los verdaderos términos en que se expresó el oráculo y la desobediencia que se siguió inmediatamente después de la consulta a los dioses, al decir que, si no era viable persuadirlo, utilizarían la fuerza.

Sin embargo, al construir su discurso sobre la base del δόλος propuesto por Odiseo, la historia contada por el Mercader resulta ambigua y deja ciertos interrogantes sobre cuáles elementos son reales y cuáles ficticios. También la verdad de su λέγειν puede ponerse en tela de juicio, aunque la transmisión que hace del oráculo será confirmada por las palabras de Heracles.

5.5. Coro

El coro de *Filoctetes* está conformado por un grupo de marineros, compañeros de la tripulación, quienes responden a las órdenes del joven, a quien llaman δεσπότης o ἄναξ, o también, παῖς o τέκνον en virtud de su edad. Sus discursos han sido objeto de numerosos debates entre los críticos, quienes han destacado su carácter voluble o sus irreverencias frente al jefe a quien supuestamente debe obedecer. Karl Reinhardt (2010: 193) ha aportado una visión interesante al concebir que el Coro cumple un rol significativo para sostener la intriga, pues, de diversos modos, se involucra en el λέγειν δόλιον:

Así es su tarea: ser tan pronto resonancia como disonancia; tan pronto acompaña como se opone de forma melodramática. Ya no se tiene derecho a exigirle que permanezca en el mismo papel, como tampoco se puede reprender a una orquesta acompañante que cambie su carácter según sea el tipo de representación.

El carácter cambiante del Coro puede explicarse si se considera que su λέγειν se identifica con el discurso y el pensamiento de Neoptólemo. Por eso, sus palabras resultan a veces dudosas o contradictorias, como son vacilantes las decisiones del joven a medida que experimenta sus remordimientos. Analizaremos el uso y la concepción del λέγειν por parte del Coro, de acuerdo al orden en que ocurren.

En la Párodos (135 a 218), se registran seis ocurrencias del verbo λέγειν y del sustantivo λόγος, una de φράζω y una de ἐννέπω. Aparecen además otros siete términos que expresan aspectos negativos del lenguaje de Filoctetes.

La primera mención del λέγειν en el verso 136 es muy significativa, dado que introduce la pregunta sobre cómo debe actuar frente al héroe:

Τί χρή, τί χρή με, δέσποτ' ἐν ξένα ξένον
στέγειν, ἢ τί λέγειν πρὸς ἄνδρ' ὑπόπταν;
φράζε μοι· (135-7)

¿Qué es preciso, señor, que yo, extranjero en tierra extranjera
oculte, o qué es preciso que diga a un hombre receloso?
Explícame.

Puede observarse cómo el Coro retoma la antítesis enunciada en el Prólogo por Odiseo, pero no se expresa en los términos λέγειν-κλέπτειν, sino que opone al λέγειν el concepto de στέγειν ('ocultar'). Como servidores de Neoptólemo, los marineros han acatado el δόλος y, al igual que su jefe, se apartan de las expresiones que resultan demasiado mordaces. Pero además asumen y tornan subjetiva la responsabilidad de ser leales al Estado, para cuya causa intentan el retorno del héroe. Este compromiso subjetivo se ve reflejado en el lenguaje con el reemplazo del δεῖ, más objetivo, por la forma χρή.²⁰

Otras referencias significativas respecto de la acción de decir por parte del Coro, las encontramos en el verso 165, cuando utiliza la frase λόγος ἐστὶ para manifestar el género de vida que 'se dice' o 'es sabido' que lleva Filoctetes, aunque no lo hayan visto aún. Más adelante, en el 199, con el ὅ λέγεται, hace alusión al tiempo (χρόνος) que, 'según se dice', debe cumplirse, antes de que él dirija contra Troya las invencibles flechas. De este modo, observamos que la recurrencia al λέγειν en el primer pasaje coral continúa la línea trazada en el Prólogo, esto es, la necesidad de la puesta en ejecución de un λέγειν δόλιον y, también, la noción siempre presente de que existe, por encima de lo humano, un λέγειν divino que maneja el tiempo y determina el obrar de los hombres.

El Coro es quien describe el λέγειν de Filoctetes previamente a la entrada del héroe en escena. En menos de veinte versos alude al 'sonido de su voz' (φθογγά, 206) que se manifiesta en 'lamentos' (οἰμωγᾶς, 190), 'murmullos' (αὐδὰ, 208), 'gritos' (θροεῖ, βοᾶ, προβοᾶ, 209, 216, 218) que, llamativamente, son calificados como διάσημα, 'claros' o 'perceptibles'. Además, poseen casi una entidad corporal, como se ve reflejado en el βάλλει, βάλλει, 205: 'me alcanza, me alcanza' cuyo sujeto es la 'voz' (φθογγά, 206) de Filoctetes, o en el 'pesado murmullo que viene de lejos' (βαρεῖα τηλόθεν αὐδὰ, 208) o en 'el llanto que se ve de lejos' (ἰωὺν τηλωπὸν, 216). La adjetivación peculiar y detallada de las características del λέγειν de Filoctetes es muy relevante, pues, como explicaremos en la tercera parte de nuestro estudio, estos rasgos negativos, que llegan incluso a revelar la inexistencia del λέγειν, son los que, en verdad, tendrán la fuerza de persuadir a Neoptólemo, obligándolo a desenmascarar el δόλος. Es a partir de estos sonidos inarticulados desde donde se construirá una comunicación

²⁰ Para un estudio de las formas del δεῖ y el χρή, y su connotación objetiva y subjetiva puede consultarse el artículo de Nussbaum, M. (1976) "Consequences and Character in Sophocles' Philoctetes", *Philosophy and Literature* 1: 1, pp. 25-53.

humana con una base más sólida que la que se establece sobre el λέγειν articulado, lógico e inteligible.

A pesar de esta descripción que parecería manifestar la profunda compasión que el Coro siente por Filoctetes, el sentimiento de estos marineros no llega a impedir la aplicación del δόλος, pues en ningún momento admiten o reflexionan sobre la posibilidad de acercarse de otra manera a Filoctetes que la propuesta por Odiseo en el Prólogo.

El Primer Estásimo ocupa unos cincuenta y cinco versos (676-729), pronunciados en el momento en que Filoctetes y el hijo de Aquiles se disponen a entrar en la gruta, tras la partida del Mercader. Se registra en este pasaje un solo uso del λέγειν: el sustantivo λόγος, la palabra inicial del estásimo (676), que refiere el ‘relato’ del castigo de Zeus a Ixión. Ixión había osado seducir a la esposa del rey de los dioses, y el Coro compara este castigo con el destino inmerecido del protagonista, quien no ‘había obrado’ (ἔρξας, 683) ningún mal. No volvemos a encontrar en este canto nuevas alusiones al λέγειν, pero la única ocasión en que aparece sirve, una vez más, para introducir la incidencia de los dioses en las vidas humanas. Si bien en la Párodos el Coro no había puesto al descubierto ninguna culpa o responsabilidad por parte del héroe sobre su situación actual, ahora lo exonera absolutamente de algún tipo de merecimiento del castigo recibido. Por el contrario, en los versos restantes, añade palabras de compasión por todas las privaciones y sufrimientos a los que Filoctetes se ve sometido. Resulta extraña y llamativa la afirmación con la que cierra el Estásimo, al expresar que ‘ahora’ que Filoctetes (νῦν δ’ 719) se ha encontrado con ‘el hijo de valientes antepasados’ (ἀνδρῶν ἀγαθῶν παιδὸς, 719) encontrará la felicidad en el regreso a su patria, cercano al lugar de la divinización de Heracles. El Coro, que, junto con Neoptólemo, está poniendo en práctica el δόλος, en un momento en que no se ve obligado a fingir, dado que Filoctetes no está escuchando lo que dice, alude aquí, con palabras que parecen sinceras, a la acción de desistir del objetivo asignado a la embajada, marcando una ambigüedad en su conducta, y quizás anticipando lo que sucede después, cuando antes de la aparición de Heracles, Neoptólemo acepta llevar al protagonista de retorno a su tierra.

El Estásimo Tercero se presenta bajo la forma de un κομμός y posee una extensión de 37 versos (827-864). La única mención al λέγειν aparece en la perífrasis λόγων φάμαν, 845. El Coro, tras haber entonado un himno al dios *Hypnos*, le pide que en voz baja (βαιάν λόγων φάμαν) le diga si está decidido a robar el arco ahora que Filoctetes está dormido. Utiliza términos relativos al λέγειν, como ἀμείβη (844), ἀδῶμαι (852) y φθέγγη (863), insistiendo en el carácter urgente de la decisión. El Coro exige un λέγειν de Neoptólemo que faculte el actuar (πράσσειν, 836 y 851), el cual debe llevarse a cabo λάθρα (851): ‘a escondidas’. El λέγειν expresado por este grupo de marineros se ubica, así, dentro del δόλος, que demanda un λέγειν por parte de Neoptólemo que legitime la acción del κλέπτειν para tomar posesión del arco del héroe. Se observa, a partir de este himno al Sueño, un Coro que muestra sentimientos contrarios a los del principio, y del que Neoptólemo se distancia, al tomar conciencia de que la posesión del arco robado con mentiras (ψεύδεσιν, 842) es un ‘vergonzoso oprobio’ (αἰσχρὸν ὄνειδος, 842) y ni siquiera puede garantizar la victoria. Segal y Rutherford²¹ consideran este himno un instrumento empleado por el Coro para traicionar al héroe desvalido. El Coro, al igual que Odiseo, se sirve de la piedad para fines inmorales. Ristorto (2008/2009: 189) lo entiende como un elemento más de la ambigüedad de la acción trágica:

Aparentemente el coro siente piedad y pide por el alivio del héroe. Pero, en realidad, está agradeciendo al sueño que se había apoderado de Filoctetes, ya que esta circunstancia posibilitaría que el arco quedase en poder del hijo de Aquiles.

El Tercer Estásimo también adquiere la forma de un κομμός, cuyas partes están a cargo de Filoctetes, el Coro y el Corifeo. Se trata de una voz que se expresa desde la perspectiva de Neoptólemo. La recurrencia a las formas emparentadas con λέγειν es más bien escasa, pero el Coro se coloca en un nivel superior al asimilar de manera independiente el discurso del hijo de Aquiles. En algunos casos, añade una valoración moral del λέγειν, como permiten observar los versos 1140-1143, cuando reprende sentenciosamente la actitud rencorosa de Filoctetes contra Odiseo y el ejército griego:

²¹ Segal (1977: 146); Rutherford (1994-5: 127 ss.). Para un análisis completo del himno a *Hypnos* y las características del Coro que se ven reflejadas ver el artículo de Ristorto, Marcela en *Argos* (2008-2009), pp. 181-190: “La introducción de nuevos cultos en Atenas: el himno a *Hypnos* en *Filoctetes* de Sófocles.

Ἄνδρός τοι τὸ μὲν εὖ δίκαιον εἰπεῖν,
εἰποντος δὲ μὴ φθονεράν
εξῴσαι γλώσσας ὀνύδαν·

Es propio de un hombre decir razonablemente lo justo,
pero, tras haberlo dicho, que no deje salir de su boca
una palabra de odio.

Se observa a partir de este ejemplo cómo el Coro nuevamente se posiciona al lado de Neoptólemo y, al igual que él, intenta persuadir mediante consejos y sentencias a Filoctetes. Es manifiesto su carácter mutable y esta mutabilidad puede explicarse a partir de la identificación, por parte de los marineros, con el λέγειν de Neoptólemo, que pasa de aceptar un λόγος que sirve al engaño a la manifestación de palabras justas y verdaderas que serán certificadas finalmente por el dios. La súplica a Hypnos, que hemos identificado con los sentimientos más bajos de Odiseo, puede estar manifestando, en realidad, el razonar de Neoptólemo, quien luego de explorar en el interior de su alma pensamientos de profunda maldad, consigue liberarlos, independizándose entonces no solo del Coro, sino de toda la comunidad griega.

6. Las divinidades invocadas

Uno de los aspectos que sustenta toda la producción dramática de Sófocles es el elemento religioso. En *Filoctetes* la religión está presente en las menciones del oráculo, en las alusiones a determinados dioses, en los himnos, invocaciones y referencias a sus poderes y cualidades, y en la incorporación efectiva de Heracles como *deus ex machina*. La actuación y el poder de los dioses en las tragedias de Sófocles ha llevado a Vernant (1987: 48) a afirmar que sus héroes son solo aparentemente libres, pues siempre existe, por encima de todo, un conjunto de fuerzas sobrehumanas que los conminan a realizar acciones preestablecidas.

Lo que engendra la decisión es siempre, en última instancia, una *anánke*, impuesta por los dioses (...) El hombre trágico no tiene ya

que «elegir» entre dos posibilidades; «constata» que ante él se abre una sola vía. El compromiso traduce no la libre elección del sujeto, sino el reconocimiento de esa necesidad de orden religioso, a la que el personaje no puede sustraerse y que hace de él un ser interiormente «forzado», *biastheís*, en el seno mismo de su decisión.

En *Filoctetes* el contenido de las palabras de Heracles al final de la obra es una prueba de la importancia de la dimensión religiosa en la obra de Sófocles. La figura de este dios será analizada apartadamente en la Tercera Parte de nuestro estudio. Pero es necesario considerar las referencias a otros dioses, que resultan significativas dentro de los aspectos religiosos del drama.

6.1. Crisa, Asclepio

Según la tradición mitográfica, en su viaje por el mar Egeo antes de llegar a Troya, los griegos recibieron la orden divina de ofrecer un sacrificio en el altar de una divinidad llamada Crisa, cuya isla homónima donde se hallaba este altar, solo era conocida por Filoctetes. Es allí donde, cerca del recinto sagrado, Filoctetes recibió la mordedura de la serpiente, que marcaría el comienzo de sus males y determinaría su inmediato abandono en la isla vecina de Lemnos. En la *Párodos*, Neoptólemo menciona los ‘padecimientos divinos’ (θεῖα παθήματα, 92-193) de Filoctetes, enviados por la ‘cruel Crise’ (ὠμόφρονος Χρύσης, 194). Su herida, infligida por la serpiente ‘matadora de hombres’ (ἄνδροφθόρου, 266), que le provoca terribles dolores en su pie, fue resultado de la cólera de la misteriosa Crisa y -como señala Biggs (1966: 331)- está más allá de las curaciones humanas. Esta enfermedad tiene también una dimensión simbólica, pues representa la aflicción y el resentimiento que Filoctetes ha acumulado por diez años de soledad en Lemnos. Sus efectos inciden en el plano del lenguaje, pues siempre que sucede el acceso de la enfermedad se ve imposibilitado de emitir un λέγειν articulado. De este modo, el castigo divino hacia el héroe implica una ruptura entre éste y el universo de los dioses, porque -como afirma Odiseo en los versos iniciales- sus gritos y lamentos impedían al ejército llevar a cabo las ceremonias religiosas.

Sófocles no menciona una culpa de Filoctetes ni una responsabilidad en el castigo. Por el contrario, su comparación con Ixión enfatiza la inocencia del héroe y su cualidad de víctima no merecedora de la pena. Sin embargo, Sófocles pone a prueba la capacidad de piedad del héroe que, aun padeciendo sufrimientos excesivos, debe ceder en su orgullo y colaborar activamente con el destino heroico que le fue asignado. Su mal enviado por los dioses solo puede ser curado por las ‘manos sanadoras’ (παιωνίας ἐς χεῖρας, 1345) de Asclepio, el dios de la medicina. Es importante mencionar que, además del significado dentro del marco ficcional de la obra, el dios Asclepio como dios sanador había sido integrado al culto religioso en Atenas y que Sófocles, según refiere la tradición, había dado hospedaje a su estatua mientras se construía su templo en la Acrópolis, lo que le proporcionó gran honra después de su muerte. Sófocles cifra en los dioses el destino y la curación de su héroe, concediéndole a Asclepio, una divinidad relativamente nueva en Atenas, un papel fundamental en el destino de todo el pueblo griego.

6.2. Hermes y Atenea

Hermes y Atenea aparecen mencionados por Odiseo en los versos 133-134 del Prólogo. Antes de abandonar la escena, expresa ante Neoptólemo y sus marineros sus deseos para la expedición:

Ἑρμῆς δ' ὁ πέμπων Δόλιος ἠγήσαιο νῶν
Νίκη τ' Ἀθανα Πολιάς, ἧ σῶζει μ' αἰί.

Y que Hermes, el dios de la Astucia nos guíe
y Atenea Vencedora, Protectora de la Ciudad, que me salvará siempre.

La forma en que Odiseo se dirige a las divinidades es también un reflejo de su propia personalidad. En su manifestación de la piedad diviniza los valores del éxito, que son, para él, de orden primario.

Pero la frase de Odiseo encierra una contradicción, pues invoca la protección para toda una ciudad y, al mismo tiempo, la salvación de un solo individuo. En otro

plano, esto podría reflejar las tensiones referidas por Tucídides en sus descripciones sobre el accionar de los estrategos, que, aunque actuaban en pos de la comunidad, ejercían con demagogia sus funciones. O, también, el de muchos soldados, que, según el historiador, buscaban satisfacer su propio interés y su propia salvación, representando un extremo contrario al de la generación “heroica” que había luchado en el pasado. Del mismo modo, el epíteto que Odiseo emplea para Hermes, dios de la Astucia o del Engaño, está en concordancia con los modos de conducta y de acción propuestos y defendidos por el personaje a lo largo del drama, modos que, en otro plano, representan el tipo de valores que se había instalado en Atenas en las últimas décadas del siglo. Esta clase de invocaciones es una muestra de cómo los hombres pueden, a través de la palabra, divinizar sentimientos o conductas que traducen en realidad propósitos individuales y no el reconocimiento verdadero de un orden divino. Segal (1977: 139) ha visto reflejadas estas actitudes en Odiseo:

His gods are, in a sense, «victory», «deceit», and «safety». It is no accident that earlier in the scene he emphatically praises both «victory» and *«safety» (8i; I09). As Odysseus' gods are the reflections of the chief elements of his own character - success, guile, self-preservation through adaptability- so his «piety» consists more in the extension of his own will than in the recognition of an autonomous divine order. (1977: 139).

Por encima de estas divinidades invocadas o aludidas, se encuentra siempre un orden divino de justicia representado por Zeus, quien dispone las leyes entre los dioses y entre los hombres. Su nombre aparece invocado quince veces a través de diferentes personajes. El Coro reconoce en Neoptólemo la facultad y autoridad de la palabra (φράζε μοι, 137), pues considera que es poseedor directo del cetro de Zeus, lo que vuelve sagrado el principio de obediencia. Zeus es quien dispone los límites de conducta y castiga toda acción que comporte *hybris* imponiendo la prudencia y la medida, como se ve reflejado en el relato de Ixión referido por el Coro en el Primer Estásimo. Neoptólemo lo invoca como dios protector de los juramentos (1324), garante de la palabra que ha dado a Filoctetes, y dirige a él sus súplicas cuando expresa su disyuntiva en la frase τί δράσω; (908). Zeus es para el héroe el dios de los suplicantes

(484, 1181), a quien ruega por su regreso a Eubea y por la devolución de su arco. Además, es el padre de Heracles, como destaca Filoctetes en 802 y 943.

El λόγος de Zeus es el único verdadero e irrefutable. El héroe trágico puede negarse a aceptar todo consejo que venga de parte de los hombres, pero debe acatar las órdenes de Heracles que, por disposición del dios supremo, baja a la tierra para transmitirle sus designios, los βουλεύματα Διός (1415). Por eso, cuando Filoctetes dirige a Lemnos palabras de despedida y ruega por una feliz singladura, alude a la gran Moira, al consejo de los amigos y, por último, al δαίμων πανδάματορ (1467), ‘la divinidad que todo lo puede’, que ‘ha llevado a cumplimiento’ (ἐπέκρανεν, 1468) todas las cosas. En el desenlace del drama, a partir de las palabras de Heracles y el inmediato asentimiento del héroe, resulta claro el mensaje de Sófocles con respecto a la importancia de la piedad. El deber de los hombres, que, con el auxilio de los dioses alcanzarán estatura heroica, es reverenciar adecuadamente el orden sagrado, pues ‘todas las otras cosas son secundarias para el padre Zeus’: ἄλλα πάντα δεύτερ’ ἠγεῖται πατήρ Zeus, 1442.

6.3. El adivino Heleno

En *Filoctetes* los sucesos de la trama encuentran su punto de inicio en el λόγος divino, que transmitido por el adivino Heleno, exige un ἐργάζεσθαι humano que es, en sí mismo, un acto del λέγειν. Sófocles dispone la información del oráculo de acuerdo con las necesidades requeridas por la trama, lo que explica que las predicciones aparezcan de manera fragmentaria y sean pronunciadas en más de una ocasión²². La crítica se ha ocupado de esclarecer ciertos aspectos relativos al oráculo de Heleno. Existen numerosos debates que giran en torno a la cuestión de si es necesaria la presencia de Filoctetes para la toma de Troya, o si sólo su arco basta y, por otra parte, si la παιθώ es el instrumento que debe utilizarse para que el héroe acceda voluntariamente a reintegrarse al ejército. Otro interrogante aparece en la cuestión de por qué Neoptólemo parece tomar tardíamente conocimiento de esto.

²² El tema del oráculo de Heleno ha sido tratado, entre otros, por Bowra (1944), Whitman (1951), Kitto (1956), Kirkwood (1958), Knox (1964), Hinds (1967), Robinson (1969), Seale (1972), Easterling (1978) y Gill (1980).

En la obra, la información sobre el oráculo aparece referida principalmente en dos ocasiones: la primera, en boca del Mercader, permite interpretar como ineludibles la presencia en Troya de Filoctetes y el uso de la persuasión por parte de los representantes de la embajada:

μάντις ἦν τις εὐγενής,
Πριάμου μὲν υἱός, ὄνομα δ' ὠνομάζετο
Ἑλενος (604-606)

[...]

ὅς δῆ τά τ' ἄλλ' αὐτοῖσι πάντ' ἐθέσπισεν
καὶ τὰπὶ Τροίᾳ πέργαμ' ὥς οὐ μὴ ποτε
πέρσοιεν, εἰ μὴ τόνδε πείσαντες λόγῳ
ἄγοιντο νήσου τῆσδ' ἐφ' ἧς ναίει τανῶν. (610-613)

Había un adivino ilustre,
hijo de Príamo,
de nombre Heleno...

[...]

Fue él quien nos vaticinó todas las demás cosas
y que nunca lograrían destruir la fortaleza de Troya
si no persuadían con palabras a Filoctetes de que regresara
de esta isla en la que ahora vive.

El πείσαντες λόγῳ del verso 609 parecería alejar cualquier sombra de duda con respecto a los medios que deben utilizarse para cumplir los requerimientos de los dioses. Sin embargo, las características de este falso Mercader, que es también un claro instrumento del δόλος odiseico, han constituido una razón para dudar de la fidelidad en la transmisión del λόγος del adivino. Según nuestra visión, tanto el uso de la πειθῶ como la presencia efectiva de Filoctetes referidas por el Mercader y posteriormente reformuladas por Neoptólemo en 839-842²³ constituyen requisitos incuestionables del

²³ ἄλλ' ὅδε μὲν κλύει οὐδέν, ἐγὼ δ' ὀρῶ οὔνεκα θήραν
τήνδ' ἀλίως ἔχομεν τόξων, δίχα τοῦδε πλέοντες.
τοῦδε γὰρ ὁ στέφανος τοῦτον θεὸς εἶπε κομίζειν.
κομπεῖν δ' ἔστ' ἀτελῆ σὺν ψεύδεσιν αἰσχροὺν ὄνειδος. [839-842]

oráculo, dado que Heracles los retoma y los revalida en el final del drama. Por otra parte, desde el punto de vista del argumento y del significado de la obra, la *πειθῶ* tiene un carácter central: disputarle el lugar como medio exigido por los dioses afectaría profundamente al sentido de la pieza. Sófocles no pone en duda la necesidad de la *πειθῶ*, sino que abre la reflexión sobre lo que ésta significa y sobre cómo su carácter originalmente sagrado y uniforme puede ser obscurecido por las intenciones y usos humanos que la revisten con la forma del *δόλος*. La oposición que se establece en el inicio entre la *βία*, el *δόλος* y la *πειθῶ* permite interpretar con claridad el significado de esta última. A través de la comparación con los otros dos conceptos, la violencia o fuerza bruta y la mentira o el engaño, Sófocles presenta una definición positiva de la *πειθῶ*, que implicaría decir sin rodeos, abiertamente, la verdad a Filoctetes para tratar de convencerlo de que ir a Troya es lo mejor. Por lo tanto, aunque existen registros de ciertas identificaciones entre la *πειθῶ* y el *δόλος* (Esquilo en *Coéforas* había calificado a la divinidad Πειθῶ como ‘*δολία*’ (726)) y de los engaños llevados a cabo por los mismos dioses, Sófocles parte de la idea de que *πειθῶ* significa franqueza y que excluye radicalmente al *δόλος*. A lo largo de la obra y a partir del “desenlace humano” de los acontecimientos, dramatiza el fracaso de la *πειθῶ* y luego restablece su valor y, con ello, el curso de la acción, a través de la palabra de Heracles.

Este fracaso de la *πειθῶ*, que se ve reflejado en los intentos vanos de Neoptólemo, de Odiseo y del Coro de convencer a Filoctetes, surge como consecuencia de la desobediencia a los términos del oráculo de Heleno por parte de Odiseo. Según Bowra (1952: 268), es su orgullo excesivo lo que lo lleva estimar en menos el *λόγος* de los hombres y de los dioses: “Odysseus does not consciously or deliberately disobey the oracle. He is deluded by pride and too great trust in his own powers”. Su soberbia desmedida explica el menosprecio que manifiesta ante Filoctetes, al poner el énfasis sólo en el arco que posee:

Éste no oye nada ahora,
pero yo veo que en vano tenemos la caza de su arco, navegando sin él
pues la corona es de él, un dios dijo que él guiaría.
Es un oprobio deshonoroso
jactarse con mentiras de algo inconcluso.

ΟΔ. αἰρεῖ τὰ τόξα ταῦτα τὴν Τροίαν μόνα.
ΝΕ. οὐκ ἄρ' ὁ πέρσων, ὡς ἐφάσκετ', εἴμ' ἐγώ;
ΟΔ. οὔτ' ἂν σὺ κείνων χωρὶς οὔτ' ἐκεῖνα σοῦ.

Od. Sólo este arco tomará Troya.
Ne. ¿Acaso, como habías afirmado, no soy yo el que (la) devastaré?
Od. Ni tú sin él ni él sin ti.

La apreciación de Odiseo de que es el arco el elemento fundamental y primario para la toma de Troya genera por unos instantes la idea de que puede prescindirse de la presencia de Filoctetes, pues al deslizarse sobre Neoptólamo palabras ambiguas o engañosas, pone sobre él un velo que le entorpece la percepción del λόγος divino. De este modo, Sófocles muestra cómo el λέγειν humano proyectado sobre los otros desde determinadas pasiones, intenciones o intereses individuales atenta contra su propia naturaleza comunicativa, opacando y obstaculizando la percepción y la expresión de la verdad. Las aparentes contradicciones atribuidas al oráculo no expresan en esta obra la oscuridad de la palabra divina, sino la tendencia de los hombres a volver la comunicación un problema, ya sea por su estrechez de miras, por la relativización de las verdades, por la anteposición de intereses y ambiciones personales, por temor al fracaso, o por la confianza en que la propia racionalidad puede triunfar independientemente del orden moral establecido por el λέγειν divino.

6.4. Aquiles, los Atridas, Diomedes, Áyax, Patroclo, Néstor y Tersites

Todos los personajes que pertenecen al universo trágico forman parte de una realidad mítica y heroica situada en un pasado que se reactualiza durante el tiempo de la representación, en el marco del festival en Atenas. En *Filoctetes*, los tres personajes que interactúan en el espacio de Lemnos encarnan distintos tipos de valores que remiten a diversas épocas. Los diez años de la guerra de Troya podrían simbolizar el siglo entero en que Sófocles vivió, que, aun si se considera que hubo períodos de gran prosperidad para Atenas, fue, por otra parte, profundamente bélico. En este sentido, Odiseo constituye un reflejo de las últimas generaciones que lucharon en la Guerra del Peloponeso hacia fines del siglo V a.C. Pero Filoctetes evoca valores que remiten a una

época anterior y que, en el plano ficcional, nos trasladan a la edad heroica representada por los poemas homéricos. El diálogo entre Filoctetes y Neoptólemo posee constantes reminiscencias de la épica. Poniendo en evidencia una división tajante entre hombres buenos, valientes o dignos (ἄριστοι ο ἄξιτοι) y cobardes o malvados o indignos (κακοί ο ἀνάξιτοι) en su intercambio de pareceres, ambos ofrecen una catálogo de héroes que son calificados de acuerdo al λόγος o al ἔργον demostrado en la guerra y en las asambleas. Tersites es, para Filoctetes, ‘indigno’ (ἀναξίου, 439), pues era ‘temible e ingenioso’ para hablar (γλώσση δὲ δεινοῦ καὶ σοφοῦ, 440), y lo hacía aun cuando nadie le diera la palabra (ὄς οὐκ ἂν εἴλετ’ εἰσάπαξ εἰπεῖν ὅπου / μηδεὶς ἐώη; 443, 444). El λέγειν de Odiseo será luego calificado con idénticos términos, lo que lleva al héroe a afirmar que a ‘las naturalezas malvadas y perversas’ (τὰ μὲν πανοῦργα καὶ παλιντριβῆ, 448) el Hades se complace en devolverlas, y en cambio conserva siempre a las ‘justas y honradas’ (τὰ δὲ δίκαια καὶ τὰ χρήστ’, 450).

En el polo opuesto a Tersites es ubicado Néstor, a quien Filoctetes también califica según su λέγειν: con sus ‘sabios consejos’ (βουλευῶν σοφά, 423) era capaz de refrenar las maldades de algunos hombres. Por otra parte, Άyax, Patroclo y Diomedes son calificados de acuerdo con la concepción que Filoctetes posee de su ἐργάζεσθαι. Afirma que Άyax y Patroclo hubiesen hecho algo para evitar la injusticia practicada contra Neoptólemo en el juicio por las armas de su padre, y lamenta que sean Diomedes y el hijo de Sísifo, comprado por Laertes, ‘los que ejercen influencia’ (θάλλοντες, 420) ahora en el ejército griego. Odiseo es identificado con los Atridas de quienes constantemente se destaca su mal obrar y su facultad de aconsejar u ordenar malas acciones a sus subordinados. Estos son mencionados en diecisiete ocasiones a lo largo de todo el drama, enfatizándose su condición de jefes que, desde su posición de poder, ordenan las acciones de los demás hombres y establecen medios inicuos para conseguir éxitos en las batallas.

En otro plano se sitúa a Aquiles, cuya recurrencia es también constante a lo largo de la obra, dado que, aparte de las referencias concretas a su actuación distinguida en la guerra, aparece nombrado en numerosas ocasiones como epíteto patronímico de Neoptólemo. Cuando éste dice, en el inicio de la obra, que considera correcto practicar la correspondencia entre las palabras y las obras, añade que, de ese modo, está

siguiendo el ejemplo de su padre. Luego, por permanecer junto a Filoctetes en el momento en que, atacado por su enfermedad, es invadido por el sueño, el héroe alaba su acción, digna de ‘su noble natural y su noble descendencia’ (εὐγενῆς γὰρ ἡ φύσις κἄξ εὐγενῶν, 874) y hacia el final del drama, la acción de devolverle su arco, vuelve a recordarle a Aquiles, de quien sólo se han escuchado ‘las mejores palabras’ (ἄριστα, 1313).

La presencia de Aquiles de modos diversos en la obra, pero siempre como un referente positivo y ejemplar para los demás, ha llevado a la crítica a postular que, sobre su figura, Sófocles ha construido a su propio héroe trágico²⁴. El orgullo y el rencor de Filoctetes, alimentado por los diez años de soledad en Lemnos, recuerda la cólera de Aquiles, identificándose ambos en la desmesura, que los vuelve incommovibles a los ruegos de los hombres. La dimensión heroica de Aquiles, cuyo κλέος perdura a lo largo de las generaciones en virtud del λόγος humano que lo recuerda, resulta, en el contexto recreado por Sófocles, el emblema de todo un conjunto de valores que, a riesgo de extinguirse reemplazándose por otros valores nuevos, se hace oír en el λέγειν de los héroes, Filoctetes y Neoptólemo, que continúan rindiéndole culto, imitando sus palabras y sus acciones.

²⁴ Con gran lucidez, Charles. R. Beye desarrolló este tema en su artículo de 1970: “Sophocles’ Philoctetes and the Homeric Embassy”, *TAPA* 101, pp. 63-75.

7. TERCERA PARTE

La concepción sofoclea del lenguaje

7.1. El “lenguaje” de Filoctetes: enfermedad y aislamiento.

La enfermedad de Filoctetes se presenta como una constante cojera, cuyo principal e invariable síntoma es la imposibilidad de desplazarse normalmente. Sin embargo, el dolor profundo se hace manifiesto cuando sufre ataques puntuales a partir de la supuración de su herida. En estos accesos, además de los padecimientos físicos, Filoctetes se ve afectado en el plano del lenguaje, pues la dolencia lo priva de la facultad de hablar. Sobre este aspecto, Sófocles hace especial hincapié, como permite observar la Párodos, cuando los marineros describen a Neoptólemo las características de la enfermedad del héroe, culminando con la imagen que lo sitúa, por contraste, en el extremo opuesto al pastor que tañe la flauta (μολπὴν σύριγγος, 213) produciendo sonidos agradables. Sófocles anticipa en el Prólogo y en la Párodos cómo los ataques de la herida inciden negativamente en la expresión y en la formulación de la palabra articulada.

La descripción que el Coro realiza en la Párodos proporciona una información que poco después es confirmada, en el instante en observamos, de manera directa, el acceso de la enfermedad. En ese momento no sólo se ponen de manifiesto los rasgos negativos del lenguaje, sus gritos, sus quejas, súplicas y lamentos, sino también la incapacidad absoluta de efectuar el λόγος. La descripción previa a la entrada del héroe y la posterior experiencia directa de la manifestación y las consecuencias de la enfermedad, al insertarse en el plano emocional, motivan y precipitan el proceso reflexivo de Neoptólemo, que culmina en el arrepentimiento y la confesión de los planes de la embajada.

El canto de la Párodos permite observar también que, si bien los dolores físicos de Filoctetes son terribles, su estado se ve agravado por el sufrimiento moral, que surge como resultado del aislamiento y la soledad en que se ve obligado a padecer su mal:

μή του κηδομένου βροτῶν,
μήδε του κηδομένου βροτῶν,

μήδε ξύντροφον ὄμμ' ἔχων
δύστανος, μόνος ἀεί. (170-172)
(...)
πάντων ἄμμορος ἐν βίῳ
κεῖται μόνος ἀπ' ἄλλων,
στικτῶν ἢ λασίων μετὰ
θηρῶν, ἐν τ' ὀδύναις ὁμοῦ
λιμῶ τ' οἰκτρὸς ἀνήκεστα μερι-
μνήματα ἔχων βάρη·
ἀ δὲ ἀθυρόστομος
ἀχῶ τηλεφανῆς πικρὰς
οἰμωγὰς ὑποχεῖται (182-190)

no recibiendo cuidado de mortales
ni teniendo un rostro compañero,
desgraciado, solo siempre.
(...)
privado en la vida de todas las cosas,
yace apartado de los otros,
junto a las fieras moteadas o peludas
y entre sufrimientos y hambre juntamente,
resiste, digno de compasión, aún teniendo males incurables.
Y el eco locuaz que aparece a lo lejos
responde a sus amargos lamentos.

Sófocles muestra, en unos pocos versos, el desamparo del héroe, que padece solo su infortunio y que encuentra como interlocutor un paisaje que amplifica sus propios lamentos (ἀχῶ τηλεφανῆς πικρὰς οἰμωγὰς, 189-190). Su aislamiento está estrictamente ligado a las características de su λέγειν, desde el momento en que Odiseo y el resto de sus antiguos camaradas lo abandonaron en Lemnos al no poder soportar sus gritos. Esta experiencia lo lleva a asombrarse cuando, una vez que se despierta del sueño en que lo ha sumido el ataque de su enfermedad (867), ve que Neoptólemo ha permanecido junto a él, pudiendo resistir sus gritos (βοῆς, 876) y su pestilencia (δυσσομίας, 876). Filoctetes es consciente de que no sólo el olor de su pie supurante puede originar una actitud de rechazo en los hombres, sino también las características de su λόγος, que lo vuelven insostenible frente a los demás. Cabe recordar las palabras iniciales de Odiseo, que en el Prólogo alega como motivo del abandono las 'salvajes blasfemias' de

Filoctetes (ἀγρίαις δυσφημίαις, 9-10) y sus gritos y gemidos (‘βοῶν’, ‘στενάζων’, 11) que molestaban siempre a todo el ejército. También en el verso 1194, en el diálogo que mantiene con el Corifeo, el héroe le pide que no se indigne si, movido por el tormentoso dolor, ‘da gritos, privado de razón’ (παρὰ νοῦν θροεῖν θροεῖν, 1195).

La experimentación del rechazo y el temor de provocarlo en cada hombre que arriba a Lemnos producen en Filoctetes el miedo de permanecer eternamente aislado, al pensar que nadie querrá llevarlo de regreso a su hogar. Es por eso que en el momento en que ocurre el primer acceso de la enfermedad su reacción inmediata es el intento de callar y no emitir ninguna palabra, a fin de que las características de su λέγειν no hagan desistir a Neoptólemo del propósito de llevarlo en su barco:

NE. Τί δὴ ποθ' ᾧδ' ἐξ οὔδενός
λόγου σιωπᾶς...
ΦΙ. ᾶ, ᾶ, ᾶ, ᾶ (730-732)

[...]

ΦΙ. κοῦ δυνήσομαι κακὸν
κρύψαι παρ' ὑμῖν...

Ne. ¿Por qué callas así,
sin palabra alguna...?
Fi. Ah, ah, ah, ah.

[...]

Fi. Y no podré ocultar el mal
ante vosotros.

Sin embargo, una de las paradojas del λόγος humano que Sófocles explora y revela en esta obra a partir de la enfermedad y el aislamiento del héroe es su cualidad de resultar más comunicable y efectivo cuanto menos elaborado y sofisticado sea, pues la perfecta retórica de Odiseo termina por defraudar su propio objetivo y arruina los lazos de comunicación entre los hombres. En cambio, el silencio de Filoctetes y, luego, sus gritos y sonidos inarticulados hacen conocer a Neoptólemo la terrible realidad en que vive y son, en realidad, los que lo convencen ya no superficialmente de que todo objetivo, cuando implica para su consecución la voluntad de otra persona, resulta

alcanzable en los términos de una comunicación sincera, sin las desigualdades de poder contenidas en un λέγειν δόλιον. A partir del instante en que el hijo de Aquiles toma conciencia del mal y las consecuencias a que puede conducir el uso del λέγειν odiseico, empieza a construir otro tipo lenguaje y encuentra que el único modo de restablecer la confianza -aunque con ello no logre persuadir a su compañero de reintegrarse al ejército- es efectuando un ἔργον determinado que, en este caso, consiste en la devolución del arco. La πειθῶ requerida por los dioses, que busca conseguir del otro una adhesión voluntaria, se vuelve, finalmente, inaccesible desde el momento en que se extreman las posibilidades del λόγος para escindirlo totalmente del verdadero ἔργον. Al ponerse al descubierto que una expresión clara del λέγειν puede disimular las razones más profundas y verdaderas de la comunicación, su valor esencial se torna irrecuperable entre los hombres.

7.2. El lenguaje y la civilización

El día que se ve representado en el drama condensa los largos años en que Filoctetes ha llevado una vida miserable de supervivencia y lo pone en contacto con los representantes de la polis, que encarnan la idea de la civilización.

A lo largo del drama, Sófocles hace hincapié en el estado y el aspecto salvajes del héroe, quien es presentado en numerosas ocasiones como ἄγριος ('salvaje'), ἔρημος ('solitario'), ἄπολις ('sin ciudad'), ἄφιλος ('sin un amigo'). Su aspecto desgredado lo vuelve semejante a las fieras y su modo de desplazarse es similar al de los animales que reptan. Además, en su aislamiento ha permanecido incomunicado durante diez años, excepto en las contadas y poco frecuentes ocasiones en que algún navegante se ha detenido por casualidad en Lemnos. Aun sin la práctica habitual del diálogo, Filoctetes se muestra comunicativo y afable en su primera conversación con Neoptolemo, pero pierde la posibilidad de hablar cuando aflora su herida.

En su exhaustivo estudio sobre Sófocles, *Tragedy and Civilization*, Segal entiende que en toda su obra el trágico problematiza y pone en cuestionamiento los valores contenidos en el concepto de civilización. Para el crítico, la práctica de lo que se entiende habitualmente por civilización choca con los ideales que encarnan los héroes

trágicos. En *Filoctetes* el espacio de la polis se mantiene relegado, exhibiéndose en cambio el paisaje desolado y salvaje de las montañas de Lemnos. Pero considerada en su doble plano, literal y simbólico, la isla es según Segal (1991: 294) un microcosmos que reúne aspectos contrarios:

Lemnos is a microcosm of the wild where primitive man battles a hostile environment, but it is also one of those fabled islands of the mythic journey of the soul: it is a place where an old self dies and is reborn and a new order is symbolically regenerated.

El diálogo que entabla Filoctetes con Neoptólemo constituye un primer contacto con la civilización, dado que la presencia del joven posibilita el uso del λόγος y, además, mediante la conversación, se recrea todo un imaginario social, al hacerse referencia a los miembros de la familia, a las ciudades, y a determinados hombres, quienes son calificados como buenos o malos de acuerdo con patrones establecidos dentro de una estructura social. La posesión y el dominio del λόγος es, asimismo, signo de distinción del hombre, dado que es la característica que lo eleva a un nivel superior al de los animales. Dentro de la sociedad sobresale aquel individuo que hace un uso distintivo de la palabra. Pero en el caso de Filoctetes, el sufrimiento intenso que padece en los momentos en que se abre su herida, lleva su λέγειν a un plano lindante con los sonidos o aullidos emitidos por las bestias, apartándolo así del orden de lo civilizado.

A través de esta doble faz del λέγειν, representada en sus extremos por la sofisticada retórica de Odiseo y la pérdida de la cualidad inteligible representada por Filoctetes, Sófocles presenta una significativa contradicción. Los representantes de la polis, que viven en un ámbito que posibilita y exige cotidianamente la palabra, hacen de ella un uso incivilizado, mientras que Filoctetes, privado en su soledad de ejercer la palabra, consigue establecer un vínculo de comunicación más profundo, que lleva incluso a su interlocutor Neoptólemo a cuestionar el uso habitual del λέγειν entre los individuos que conviven en una sociedad. El λέγειν articulado, elaborado y distintivo de los que pertenecen a una estructura social regida por normas de convivencia orientadas al bienestar colectivo y que regulan el comportamiento de cada uno de los ciudadanos puede tornarse salvaje y destruir los vínculos de cordialidad y confianza que deben existir en el ámbito de una civilización. Cuando el λέγειν se pone al servicio del

δόλος, manifiesta su crueldad, volviéndose ἄγριον, apartándose de su función natural de ser vehículo de comunicación cordial entre los hombres. El nivel más primitivo del lenguaje, los bestiales gemidos y los gritos privados de razón y sentido, se tornan, contrariamente a su naturaleza, más comunicativos y se manifiestan como la forma más verdadera y genuina de expresión, capaz de construir un vínculo sólido y sincero. Según Goldhill (1999: 142): “Between the civilized -trained- and amoral use of language to win a case, and the inarticulate cry of the anguish human on the margin of cultural life, a complex zapping of the politics and ethics of language as a sign and symptom of civilized life is developed”.

Rose (1976) ha analizado estos dos niveles del lenguaje siguiendo el proceso de desarrollo social según lo entendía la sofística. Para el crítico, el primitivismo del lenguaje de Filoctetes se corresponde con la fase primaria de la civilización, en la que el hombre se movía en pos de su supervivencia; en cambio, el nivel sofisticado del lenguaje representa el establecimiento del un “pacto social” que se hace posible mediante el λόγος. Según nuestra visión, este análisis resulta un tanto arbitrario, pues creemos que Sófocles se propuso reflejar otras preocupaciones, acordes con los tiempos específicos en que vivía. Sin embargo, resulta acertada la idea de que Odiseo posee rasgos que podrían asemejarlo a los sofistas y que las características de su λέγειν junto con su concepción del mismo presentan puntos de contacto con una “tercera etapa de desarrollo” en que el λόγος remite a la idea del Estado.

Sófocles presenta los diferentes niveles en que puede manifestarse el λέγειν y los distintos vínculos que puede construir. De este modo, abre la reflexión a toda una problemática inherente a la acción y las posibilidades del decir que funcionan como un espejo que refleja su propia realidad histórica. Ese es, según nuestra visión, el mensaje que Sófocles da al conjunto de ciudadanos y espectadores que como él experimentaban la crisis de Atenas. Pero también la puesta en escena de un drama en que el uso abusivo e inhumano del λόγος y la idea de que el recurso más propio y distintivo de la civilización en determinadas prácticas termina por romper los vínculos entre los miembros de la sociedad posee una proyección que rebasa los límites espaciales que se circunscriben al suelo ateniense.

7.3. La relación de Filoctetes y Neoptólemo: el lenguaje de la amistad

La aporía a la que conduce el uso engañoso de la palabra y la intervención necesaria de Heracles al final del drama patentizan el fracaso del λέγειν entre los hombres quienes, por diversas motivaciones y comportamientos, han obstaculizado la comunicación y, en consecuencia, han incumplido los mandatos divinos. Sin embargo, la mediación del dios no desacredita radical y absolutamente las palabras que han dicho los personajes, sino que desde un plano superior e inexorable, retoma los consejos de Neoptólemo, volviéndolos por ello sagrados.

El λέγειν del hijo de Aquiles, mediante el cual ha establecido un lazo de φιλία con Filoctetes, queda finalmente articulado con el μῦθος divino. De este modo, cuando Filoctetes, acompañado por todos los que conformaban la embajada, abandona Lemnos para cumplir el destino que le fue asignado en Troya, dirige palabras de despedida y de súplica al paisaje mismo pidiendo una feliz singladura hacia aquel lugar dispuesto por la Moira, los dioses y el ‘parecer de los amigos’ (‘γνώμη φίλων’, 1467). El λέγειν divino y el λέγειν de Neoptólemo, cuyo fracaso se evidencia en la imposibilidad de la πειθώ sobre el héroe, no resultan contrarios o excluyentes, sino que se identifican. El término γνώμη resulta en este uso un *verbum dicendi*, pues hace referencia a los consejos del joven que han sido concordantes con la decisión de los dioses. Esta adecuación de las palabras de Neoptólemo con las órdenes de Heracles permite observar la idea planteada por Sófocles de que el λέγειν, cuando surge en el marco de una verdadera φιλία posee idéntico valor al λέγειν divino y se vuelve sagrado.

Esta relación de φιλία que se va construyendo a lo largo del intercambio entre ambos personajes presenta dos fases cuyos límites están marcados sucesivamente por la aplicación y la puesta al descubierto del δόλος. Resulta interesante notar que ambas fases poseen un punto cúlmine dado por la manifestación concreta de un ἐργάθεσθαι determinado, que posee un valor simbólico. En la primera, construida y encubierta bajo el velo del δόλος, Filoctetes entrega a Neoptólemo el arco para que lo guarde de las acechanzas de los enemigos que se acercan; su acción es resultado de la confianza que cree establecida a partir del λέγειν de su compañero. En la segunda, luego del robo del arco instigado por Odiseo, es Neoptólemo quien se ve moralmente obligado a probar su

ᾠεία y a reestablecer su λέγειν con un ἔργον concreto. Es por eso que devuelve a su poseedor lo que es para Filoctetes el objeto más valioso, aunque esta acción implica un acto de deserción y de traición al ejército. Neoptólemo elige con esta conducta recobrar la πίστις del héroe, poniendo por encima de los valores o intereses de la polis el valor de la φιλία, renunciando con ello a su propio κλέος, factible solamente en el ámbito heroico de la guerra. Las cualidades especiales y extraordinarias del arco en ambos casos otorgan a estas acciones un hondo sentido, pues se trata de un objeto sagrado entregado por un dios a un hombre, en recompensa y gratificación por una buena obra. De esta manera, una vez más, el nivel divino y humano en la obra se encuentran articulados, pero no para destacar la distancia inconmensurable que separa la sabiduría y el poder de los dioses de la ignorancia e impotencia de los hombres, sino para bendecir y enaltecer el valor de la φιλία cuando ésta es, en las relaciones humanas, transparente y sincera.

Rechazado el λέγειν inscripto en el δόλος y puesto en evidencia su fracaso, el diálogo entre Neoptólemo y Filoctetes vuelve a construirse sobre la base de un ἔργον, distanciándose y contraponiéndose al λέγειν de Odiseo, que es producto y característica de todo un conjunto de individuos. En el marco ficcional del último año de la guerra de Troya, mientras en Atenas se vivían los últimos años de la Guerra del Peloponeso, Sófocles estaría, a través de la representación, resguardando aquellos valores más sencillos y francos, que llevan a pensar en un nuevo tipo de ἀρετή. En un contexto en que la ἀρετή heroica se ve vulnerada y es suplantada por medios inicuos y modelos reprobables de conducta, la virtud sólo puede ser reconstruida a partir de nuevas bases, entre círculos más pequeños de gente que aún comparten ciertos ideales. Resulta atinado aplicar a *Filoctetes* la afirmación que Werner Jaeger (1957: 565) expresó con respecto a las teorías de Platón relativas a la φιλία como valor esencial en la actividad política:

Quando la comunidad sufre una enfermedad orgánica que afecta a su conjunto o es destruida, la obra de su reconstrucción sólo puede partir de un grupo reducido, pero fundamentalmente sano de hombres identificados en ideas, que sirva de célula germinal para un nuevo organismo; tal es siempre el significado de la amistad (φιλία) para Platón: es la forma fundamental de toda comunidad humana que no sea puramente natural, sino una comunidad espiritual y ética.

7.4. El lenguaje como instrumento del δόλος

Las inversiones del lenguaje y las paradojas de la persuasión

En *Filoctetes* el tema de la *πειθώ*, que constituye el requerimiento del oráculo, motiva a la reflexión sobre cómo los hombres pueden recibir, malinterpretar y manipular el *λέγειν* divino, y cómo el *λόγος* en tanto medio de comunicación entre los hombres se transforma, en determinadas circunstancias, en la barrera que forja los límites más infranqueables. Por otra parte, los diversos sentidos que los personajes asignan al concepto de la *πειθώ*, reflejan el carácter mutable de ciertos valores que habitualmente suelen considerarse absolutos o universales. La *πειθώ* adquiere durante el progreso de la trama sentidos múltiples, reflejando así la diferente naturaleza de los personajes, pero, tras las palabras de Heracles, se vuelve unilateral y revela un sentido único, que debe ser aceptado por los hombres.

Con la introducción de la *πειθώ* establecida por los dioses y con el incumplimiento humano del oráculo, Sófocles explota una cualidad distintiva del drama trágico ateniense, que es el poner de manifiesto las ambigüedades del *λόγος* y las problemáticas de estas ambigüedades. Los matices contenidos en la *πειθώ*²⁵, que constituye el móvil de todas las acciones, propician la reflexión sobre las posibilidades y consecuencias del *λέγειν* humano. Pues si bien la oposición inicial entre la *πειθώ* y el *δόλος* resulta evidente, en tanto que la primera consiste en convencer abiertamente a Filoctetes de que lo mejor para él es ir a Troya, mientras que el *δόλος* implica el *ψεύδειν* y el ocultamiento de la verdad, el engaño propuesto por Odiseo y la puesta en práctica de Neoptólemo terminan revelando las asociaciones y los límites difusos que separan ambas ideas. Por un lado, las palabras engañosas que Odiseo dirige a Neoptólemo actúan sobre el hijo de Aquiles con los mismos mecanismos de la *πειθώ*.

²⁵ Buxton (2010) hace hincapié en las ambigüedades propias de la *πειθώ* y realiza un interesante recorrido por los sentidos que esta puede adquirir: “This ambiguity is one of peitho’s fundamental qualities. It is also one of the futures explored in tragedy, the genre which, above all others, exposed the ambivalences generated by the cultural world of Greece”. (P: 66). También resulta interesante el estudio de Dettiene y Vernant (1988) quienes en el capítulo dedicado a “Las ambigüedades de la palabra” analizan la *πειθώ* desde sus valores simbólicos que expresan su cualidad de reunir los opuestos.

También Filoctetes, al calificar de καλός el λόγος de su joven interlocutor muestra que en realidad el δόλος se presentó con condiciones que lo asemejaban a la πειθώ:

Δέδοικ' ἔγωγε. Καὶ τὰ πρὶν γὰρ ἐκ λόγων
καλῶν κακῶς ἔπραξα σοῖς πεισθεῖς λόγοις (1268-69)

Yo tengo miedo, pues antes, a causa de bellas palabras
actué mal, tras dejarme persuadir por tus palabras.

Τοιοῦτος ἦσθα τοῖς λόγοισι χῶτε μου
τὰ τόξ' ἔκλεπτες πιστὸς ἀτηρὸς λάθρα (1271-72)

Tal eras con tus palabras, cuando
me robabas el arco: confiable, pero ocultamente, funesto.

Dettiene y Vernant (1988) explican que las características ambiguas de la πειθώ, que se define como la potencia de la palabra tal y como se ejerce sobre el otro, su magia y su seducción de acuerdo a cómo ese otro la experimenta, la vinculan estrictamente con la Ἀλεθειᾶ, pero, asimismo, con el Λεθή que toda palabra seductora puede provocar. Esa doble faz de la πειθώ que se remonta a sus orígenes míticos es desarrollada por el pensamiento racional en dos direcciones diferentes: “el problema del poder de la palabra sobre la realidad” y “el problema del poder de la palabra sobre el otro, perspectiva fundamental para el pensamiento retórico sofista” (1988: 85). Ambas direcciones están presentes en *Filoctetes*, al poseer la πειθώ interpretada por los hombres un componente de δόλος. Odiseo en tanto maestro de la palabra constituye un ejemplo de cómo el λέγειν actúa sobre los otros y cuán alto grado de poder puede alcanzar. Sin embargo, Sófocles presenta una paradoja, dado que hace de este tipo de λόγος un medio ineficaz para persuadir verdadera y profundamente a Neoptólemo, y concede, en cambio, que sea la ausencia del λόγος lo que conmueva y provoque en el joven un ἐργάζεσθαι sincero y concreto. De este modo, pone en evidencia los peligros mayores a que está expuesto este sistema que menosprecia los valores más antiguos y sagrados del λέγειν. Es por eso que en el desenlace de la obra, aun cuando Neoptólemo da muestras de su nobleza natural desde que empieza a practicar la correspondencia

entre el λόγος y el ἔργον es incapaz de persuadir al héroe, una vez que la πειθῶ, puesta en manos de todo un sistema político y educativo, ha sido llevada hacia su polo meramente negativo, el más distante de la ἀλεθεΐα requerida por el λέγειν de los dioses.

7.5. El engaño de Neoptólemo: su conflicto del deber

La πειθῶ δολία de Odiseo actúa sobre Neoptólemo desde el momento en que este acepta adoptar el δόλος tras la promesa del κλέος. La futura obtención de la ἀρετή heroica, que le reportará fama y lo identificará con su padre, es lo que convence a Neoptólemo de obedecer a la propuesta de Odiseo. Sin embargo, posteriormente, el contacto directo con la enfermedad de Filoctetes y la visión del inmenso sufrimiento ajeno lo lleva a reflexionar sobre la maldad que implica la práctica de un λέγειν δόλιον sobre su compañero. A partir de ese momento, el proceso de introspección se acelera, a medida que Neoptólemo va cobrando conciencia del poder inmoral del λέγειν. La exteriorización del conflicto se presenta bajo la súplica que dirige a Zeus. En el verso 908 se pregunta: τί δράσω;: ‘¿qué haré?’, que constituye la expresión del dilema que necesariamente exige la toma de una decisión. Encontramos esta interrogación en otras formulaciones similares del propio Neoptólemo (895, 974), del Corifeo (963) y también del propio héroe trágico (1063).

Resulta notable que, a partir de la expresión de dicho interrogante, comienza a privilegiarse el ἐργάζεσθαι por sobre el λέγειν y se tornan recurrentes los términos vinculados con el obrar, disminuyendo significativamente las formas del λέγειν. Ante la vulnerabilidad y la desconfianza en el λόγος, Neoptólemo se ve llevado a demostrar con un ἔργον, la devolución del arco, que su palabra se ha vuelto nuevamente fiable, una vez que ha comprendido y, además, denunciado la perversidad del δόλος. Neoptólemo es consciente de que se ha dejado convencer, o, más bien, engañar él mismo por el δόλος odiseico y justifica la acción de devolver el arco, pues afirma que no lo ha obtenido por su voluntad, sino arrastrado por malos consejos:

Αἰσχροῦς γὰρ αὐτὰ κοῦ δίκη λαβῶν ἔχω (1234)

Pues estas cosas las tengo vergonzosamente y tras haberlas obtenido sin justicia.

Filoctetes percibe que el λέγειν de Neoptólemo fue producto del δόλος ejercido también sobre él.

Οὐκ εἶ κακὸς σύ, πρὸς κακῶν δ' ἀνδρῶν μαθῶν
ἔοικας ἤκειν αἰσχρὰ (971-972)

Tú no eres malvado; pero tras haber aprendido de hombres malvados parece que has llegado a cosas vergonzosas.

El conflicto moral que sufre Neoptólemo tras haber asentido a la práctica del δόλος lo lleva a colocarse en otro extremo de conducta, quedando voluntariamente obligado al juramento hecho a Filoctetes de llevarlo de regreso a su patria. Los intentos del joven de restablecer la comunicación con el héroe para tratar de convencerlo de que el retorno a Troya constituye su mayor bien se ven reflejados en la frecuencia con que, en el Éxodo, aparecen términos referidos a la idea del λέγειν. Varios de estos usos presentan connotaciones especiales, pues aquí, cuando Sófocles está culminando el drama, la acción del 'decir' y el λόγος que de ella resulta se transforman en un motivo de reflexión. Neoptólemo utiliza en su diálogo final con Filoctetes reiteradamente formas del verbo λέγω, pues insiste en explicarle que ahora debe creerle, expresando su necesidad y su esfuerzo por dejar en claro el sentido de sus palabras. Sin embargo, la resistencia del héroe frente al λόγος y su obstinación por mantenerse apartado del Estado una vez que ha vuelto a experimentar dolorosamente el engaño de los hombres, lo llevan a rechazar las palabras de su compañero, permaneciendo inmovible a sus súplicas y explicaciones.

Ante la intransigencia del héroe, Neoptólemo se da cuenta de la inutilidad del λόγος, cuando previamente ha revelado su faz más negativa, como vehículo del ψεύδειν y del δόλος:

Ἄλλ' ἤθελον μὲν ἄν σε πεισθῆναι λόγοις
ἔμοῖσιν· εἰ δὲ μή τι πρὸς καιρὸν λέγων
κυρῶ, πέπαυμαι (1278-1280)

Deseaba, en realidad, poder persuadirte con mis palabras,
pero si no estoy diciendo algo oportuno, he terminado de hablar.

Reconocida la imposibilidad de efectuar la *πειθῶ*, único medio legítimo para restituir a Filoctetes al ejército griego, Neoptólemo renuncia él también al *κλέος*, pues sabe que el premio de la victoria sólo puede resultar de la acción conjunta de ambos. Vidal Naquet (2002) interpreta esta actitud como un rechazo de los valores cívicos de la *πόλις* en favor de los valores del *οἶκος*.

Aun cuando los datos relativos a la vida de Sófocles sean escasos y fragmentarios, resulta ampliamente reconocido el fuerte vínculo que lo unió siempre a su ciudad. En el drama, el trágico muestra que los valores cívicos no son rechazados infundadamente ni desde una postura absolutista. Lo que Neoptólemo rechaza, tras un proceso de reflexión y de evolución, son los nuevos valores que han corrompido a la polis y las condiciones de la victoria a cualquier precio. El conflicto de deber, originado a partir del sentimiento profundo de compasión, lo lleva a revisar su propia conducta y a reflexionar sobre el funcionamiento del ejército griego y de las formas de ejercer el poder. De este modo, en la revelación de los modos de decir y actuar de los hombres y de la sociedad, Neoptólemo adquiere también una estatura trágica al definirse, entre estos parámetros, su propia identidad.

7.6. El engaño del héroe: la *anagnórisis* de Filoctetes

Dice Aristóteles que el reconocimiento o *ἀναγνώρισις* es “la transformación de la ignorancia en conocimiento, para la amistad o para la enemistad, entre quienes estaban destinados o a la dicha o a la desdicha” (1452b 29-32). La felicidad o infelicidad del héroe puede derivarse, de acuerdo con esta definición, del conocimiento de la identidad del otro y con ello, del descubrimiento de su cualidad de amigo o enemigo. Este aspecto del reconocimiento se observa claramente en *Filoctetes* y

constituye un punto de inflexión, dado que a partir de la ἀναγνώρισις del héroe, Sófocles hace surgir la ἀπορία.

En este drama, el reconocimiento que se da en el curso de la acción posee como precedente un reconocimiento anterior, extemporáneo a los hechos actuales, que acentúa el carácter trágico de la anagnórisis “actual” del protagonista. Hacia el inicio del drama, en el Primer Episodio, Filoctetes cuenta a Neoptólemo cómo supo de la maldad de los que en el pasado habían sido sus camaradas:

Τότ' ἄσμενοί μ' ὡς εἶδον ἐκ πολλοῦ σάλου
εὔδοντ' ἐπ' ἀκτῆς ἐν κατηρεφεῖ πέτρῳ,
ῥάκη προθέντες βαιὰ καὶ τι βορᾶς
λιπόντες ὄξονθ', οἷα φωτὶ δυσμόρφῳ (271-274)

Entonces, cuando después de una gran tormenta,
me vieron durmiendo junto a la orilla de una cueva abovedada,
contentos se marcharon abandonándome,
tras dejarme unos humildes andrajos y también algo de alimento,
como para un ser humano desgraciado.

La acción vergonzosa (αἰσχρῶς) de los Atridas y de Odiseo, quienes se alejaron tras haberlo abandonado sin ninguna compasión, los vuelve malvados (κακοί) ante el héroe, que durante sus diez años en Lemnos alimentará su sentimiento de rencor. Cuando Neoptólemo dialoga con él por primera vez, mientras practica el λέγειν δόλιον, consigue atraerse su confianza a través del fingimiento de una anagnórisis de características similares. Al concluir su falso relato, dice:

---- ὁ δ' Ἀτρείδας στυγῶν
ἐμοί θ' ὁμοίως καὶ θεοῖς εἶη φίλος (389-390)

Y el que odia a los Atridas
sería para mí, e igualmente para los dioses, amigo.

Del mismo modo que para Filoctetes, la experiencia de la maldad de los jefes lleva al joven a considerarlos enemigos:

Ἐγὼ εἰμ' Ἀτρείδαις δυσμενής· οὗτος δὲ μοι
φίλος μέγιστος, οὐνεκ' Ἀτρείδας στυγεῖ (585-586)

Yo soy enemigo de los Atridas, y este es
mi mejor amigo, porque odia a los Atridas.

Los ejemplos citados muestran cómo la ἀναγνώρισις, real en el caso de Filoctetes, y aparentemente fingida en el caso de Neoptólemo, los identifica en la estimación de los otros. La confianza de Filoctetes se observa cuando dice que no necesita un juramento de parte de su compañero para creer que no lo abandonará mientras dure el acceso de su enfermedad:

ΦΙ. Ἀλλ' ἀντιάζω, μὴ με καταλίπης μόνον.
NE, Θάρσει, μενούμεν.
ΦΙ. Ἡ μενεΐς;
NE: Σαφῶς φρόνει.
ΦΙ. Οὐ μὴν σ' ἔνορκόν γ' ἀξιῶ θέσθαι, τέκνον.
NE. Ὡς οὐ θέμις γ' ἐμοῖ 'στι σοῦ μολεῖν ἄτερ. (809-812)

FI: Vamos, te lo pido, no me abandones.
NE: Estate seguro, nos quedaremos.
FI: ¿Te vas a quedar de verdad?
NE: Entiéndelo bien.
FI: No considero digno ponerte bajo juramento, hijo mío.
NE: Porque no es lícito que yo me vaya sin ti.

Las palabras de Neoptólemo quedan garantizadas por un acto de πίστις que consiste en tenderle la mano a su compañero. Sin embargo, poco después, el joven revela el δόλος efectuado y el héroe experimenta la ironía de haberse dejado engañar por el λέγειν de quien sin aparentarlo se manifestó como un discípulo de Odiseo. El desvelamiento del δόλος con la confesión del verdadero plan constituye el momento de anagnórisis del héroe dentro de la misma acción del drama. El desengaño producido por este conocimiento lleva a Filoctetes a colocar al joven también entre los enemigos y la peripecia que se deriva radicaliza su desconfianza, dado que la palabra engañosa procede esta vez de un joven de nobles orígenes, representante de sus antiguos φίλοι. La

anagnórisis tiene grandes incidencias sobre el λέγειν del héroe, quien renueva su concepción del λόγος humano. A partir de ese momento, Filoctetes dirige sus palabras ya no a los hombres, sino a los elementos de la naturaleza que lo rodean: a los ‘puertos’ (λιμένες, 936), a los ‘promontorios’ (προσβλήτες, 936), a las ‘fieras montaraces’ (ξυνουσίαι θηρῶν ὀρείων, 936-7), a las ‘abruptas rocas’ (καταρρῶγγες πέτραι, 37) a la cueva de doble puerta’ (σχῆμα πέτρας δίπυλον, 952) y ‘morada colmada de tristezas’ (πληρέστατον αὐλίον λύπας, 1088-1089), a su ‘arco querido’ (ᾠτόξον φίλον, 1128), a las ‘aladas aves de caza’ y a la ‘raza de fieras de ojos brillantes’ (ᾠπταναὶ θῆραι χαροπῶν τ’ ἔθνη θηρῶν, 1146-1147), a su pie (ᾠπούς, πούς, 1188).

Habiendo experimentado por segunda vez la conciencia de que el λόγος humano no es ya instrumento de confianza, de justicia y de unidad entre los hombres, sino un recurso para el δόλος y la manipulación del más débil, acude a la naturaleza cuyo eco le devuelve su propia voz, lo único en que puede confiar. De esta manera, su deseo de reintegrarse a la sociedad a través de deliberados intentos de abandonar su condición de ἔρημος se vuelca hacia una dirección contraria, y el héroe acepta resignado su existencia en Lemnos alejada de la comunidad y del λόγος siempre engañoso de los hombres. Una vez que la imposibilidad del diálogo entre los hombres se hace ostensible, el λόγος del héroe deriva en un soliloquio, en que el paisaje y la muerte, alternadamente, se transforman en receptores imaginarios de sus palabras.

8. La problematización del lenguaje

8.1. La desmesura del héroe: la defensa de su razón individual.

Uno de los rasgos que distinguen a los héroes sofocleos es la adopción de una postura extrema que los lleva al aislamiento del resto de la sociedad. Este tipo de conducta se origina no por insolencia o inmoralidad, sino por concentrar sus pasiones, pensamientos y acciones únicamente en el honor. Aunque este ideal del héroe comporte un alto grado de virtud, deriva inevitablemente en *hybris*. En *Filoctetes* la desmesura del héroe aflora como consecuencia de la experimentación del engaño provocado por el λόγος humano y se proyecta en dos acciones concretas que resultan finalmente

impedidas, o por sus compañeros, o por el dios: el propósito de suicidarse y la decisión, en un primer momento, de permanecer en Lemnos, decisión que luego muta en el deseo de volver a su patria pero siempre negándose a reintegrarse en el ejército. La obstinación de Filoctetes en defender sus razones y su renuencia a oír los consejos de Neoptólemo presentan puntos de contacto con la desmesura de Aquiles en el Canto IX de *Iliada*. Si bien el aislamiento de Aquiles es voluntario y, en cambio, Filoctetes ha sido expulsado de la comunidad, su decisión de permanecer en Lemnos resulta más crítica para sí que el encierro de Aquiles en su tienda, pues no sólo significa la pérdida del κλέος, sino también la imposibilidad de curarse de su enfermedad. La ironía en la conducta de Filoctetes de rechazar los consejos del hijo de Aquiles atendiendo a su honor está en que su decisión lo aleja, en realidad, de lo heroico, dado que tanto su estancia en Lemnos como su retiro a su patria en Eubea implican un rechazo del cumplimiento de su destino heroico.

Los intentos de persuadir a Filoctetes de que la vuelta a Troya constituye para él su mayor bien, pues la cura de su enfermedad le abrirá paso a la consecución del κλέος con la victoria en la guerra y lo reconciliará con el orden divino, son llevados a cabo por tres personajes humanos: Odiseo, Neoptólemo y el Corifeo. Todos ellos evocan para convencerlo algún aspecto del ideal de la ἀρετή heroica, al que puede ligar para siempre su destino, pero Filoctetes se opone a ello, situándose en un extremo cuyos valores son lo más apartado del heroísmo objetivo. Cuando el protagonista discute con Odiseo, lamentándose de que éste quiere imponerle el regreso obligado a Troya, expresa su sentimiento de ser tratado como un esclavo, pero Odiseo argumenta lo contrario: el regreso lo hará semejante a los nobles:

ΦΙ. Οἴμοι τάλας. Ἦμᾶς μὲν ὡς δούλους σαφῶς
πατήρ ἄρ' ἐξέφυσεν, οὐδ' ἐλευθέρους.

ΟΔ. Οὐκ, ἀλλ' ὁμοίους τοῖς ἀριστοῖσιν, μεθ' ὧν
Τροίαν σ' ἐλεῖν δεῖ καὶ κατασκάψαι βίᾳ (997-998)

Fi. ¡Ay de mí! Seguramente nuestros padres
nos engendraron como esclavos, no como libres.

Od. No, sino iguales a los mejores, junto con quienes
es necesario que tú tomes Troya y la arrases por la fuerza.

Filoctetes se niega a esta razón, amenazando con quitarse la vida (1001-1002). Es decir, no solamente rechaza con firmeza la *πειθῶ* odiseica, lo cual es razonable y justificado, sino que además se sitúa en el extremo opuesto del heroísmo al añorar o evocar una muerte absolutamente deshonrosa.

El segundo interlocutor que intenta persuadirlo cuando Odiseo y Neoptólemo abandonan la escena es el Corifeo, quien lo reprende por su imprudencia, pues él mismo es, según su visión, quien se ha labrado su fortuna (*τύχα*, 1097) al haber escogido lo peor (*τὸ κακίον*, 1100). Añade además que no fue el *δόλος* lo que lo puso en esa situación, sino el deseo (*πότμος*, 1116) de los dioses. Aun reprobando su conducta, el Coro se identifica con la postura de Neoptólemo e invita a Filoctetes a aceptar su amistad, pero éste desprecia ahora el *λέγειν* humano, y en su introspección no emite una réplica para sostener el diálogo, sino que continúa con sus lamentos (*οἴμοι μοι*, 1123; “¡ay de mí!”) y dirige sus palabras al ‘*τόξον φίλον*’ (1128) arrebatado a sus manos. Esta vez el Coro insiste en que está en sus manos confiar en Neoptólemo y abandonar el destino que está eligiendo en Lemnos, pero otra vez se opone intensificando la idea del suicidio, anunciando ahora a la acción violenta de cortarse los miembros y la cabeza.

Finalmente, el último intento humano de efectuar la *πειθῶ* proviene de Neoptólemo, quien con un *ἔργον* concreto, la devolución del arco, consigue, a diferencia del Corifeo, ganarse la amistad del héroe, pero no logra convencerlo de ir a Troya, a pesar de transmitir con claridad el oráculo divino y de recordarle la más ‘bella ganancia’ (*καλὴ ἢ ᾗ πίκτησις*, 1344) que esto le proporcionará: ser estimado como el mejor de los griegos (“*Ἑλλήνων ἓνα κριθέντα ἄριστον*, 1344-1345), ponerse en manos de quienes lo van a curar (*τοῦτο το παιωνίας ἐς χεῖρας ἔλθειν*, 1345-1346) y obtener ‘la más excelsa fama’ (*κλέος ὑπέρτατον*, 1347).

Filoctetes se da cuenta de la *εὐνοῖα*, la ‘buena intención’, que ve reflejada en las palabras de Neoptólemo y entiende que ante ellas no cabe desconfiar, pero se obstina en su razón individual, pues ceder a su orgullo implicaría un beneficio para todo el ejército. Si bien genera un vínculo de confianza con el hijo de Aquiles, la desconfianza en el *λέγειν* del ser humano en general es motivo principal para rechazar la integración al ejército, pues concibe que la existencia de estos maestros cuyas mentes engendran maldades producirá, también, discípulos que practicarán maldades:

..... οἷς γὰρ ἡ γνώμη κακῶν
μήτερ γένηται, τᾶλλα παιδεύει κακά (1360-1361)

Pues para quienes el pensamiento es madre de males
Enseña también otros males

El análisis de los usos del λέγειν, específicamente del de Odiseo, ha mostrado cómo esta idea de la enseñanza de maldades podría vincularse con ciertos aspectos de la educación sofisticada en la Atenas de fines del siglo V a.C. La intransigencia del héroe, que no acepta alistarse nuevamente en el ejército, y el rechazo de un destino superior escogido por los dioses en pos de una vida retirada y sin gloria en Malis constituyen un modo de reaccionar a ese aspecto del λέγειν humano. Sin embargo, la renuncia al ideal heroico a que está ligado el destino del protagonista resulta una falta grave de *hybris*, inaceptable en un orden superior al del estrecho y limitado universo humano.

8.2. La aporía sofoclea

La aporía a la que conduce el λόγος humano es, en algún sentido, anticipada por Neoptólemo mucho antes del desenlace del drama. Cuando se produce la anagnórisis que lo lleva a exponer ante Filoctetes los verdaderos planes, expresa en voz alta el pensamiento que le causa pesadumbre:

NE. Οὐκ οἶδ' ὅποι χρῆ τᾶπορον τρέπειν ἔπος (897-898)

NE. No sé a dónde es necesario que dirija una palabra sin salida.

Este ‘ἄπορον ἔπος’ literalmente significa ‘palabra que no encuentra vía para exteriorizarse’, y refleja la gran preocupación de Neoptólemo por tener que confesar sus mentiras, poniendo así de manifiesto la vileza de su acción, que lo vuelve semejante a aquellos que en su conversación con el héroe había considerado κακοί. Por otra parte, es una muestra de la ironía con que Sófocles hace decir al joven que su λόγος o ἔπος se conduce hacia un camino sin salida, puesto que, a partir del momento en que Filoctetes experimenta un nuevo desengaño por obra de alguien que parecía ser noble y

bienintencionado, desaparece su confianza en el λέγειν humano y se muestra impermeable a toda palabra o consejo que provenga de los hombres. La aporía es resultado del fracaso de la comunicación entre los seres humanos y refleja las implicancias y consecuencias que comporta una acción de desobediencia al λέγειν divino transmitido por los oráculos.

En el punto anterior hemos observado cómo, frente a los distintos y denodados intentos de persuasión por parte de los hombres, Filoctetes permanece inmovible y responde, incluso, invocando la muerte. La experimentación de los aspectos más negativos del λέγειν humano lo lleva a mantenerse al margen del diálogo con los otros, volcándose hacia la forma monológica del soliloquio, lo que se ve reflejado en la invocación de destinatarios imaginarios, privados de razón o inanimados y, por ello, incapaces de emitir una palabra de respuesta. Este “diálogo” con la naturaleza es resultado de la puesta en cuestionamiento del valor básico y fundamental de la sociedad humana, que es el λόγος, y refleja el deseo de un verdadero aislamiento de la comunidad que con sus usos perversos y utilitaristas del λέγειν quiebra, en vez de construir, los vínculos entre los hombres.

El subjetivismo implacable de Filoctetes y su abstención a participar de la causa helénica incumpliendo así el λέγειν divino y desobedeciendo a la Μοῖρα, que unió su destino al de Neoptólemo, torna ineludible la aparición de Heracles que ejerce la πειθῶ sobre el héroe sin contradecir en sus argumentos básicos el λόγος del hijo de Aquiles. La aporía sofoclea y la necesidad de la intervención externa de un dios que resuelva formalmente el drama revelan las limitaciones de los personajes para solucionar conflictos que enfrentan los intereses de la comunidad con los intereses o las razones de los individuos. El individuo, encarnado en el héroe trágico, en palabras de Goldhill (1990: 70) “does not simple reverse the norms of what it means to fit into society but problematizes such integration”. Si bien la inflexibilidad de Filoctetes es reprendida por el dios que en su discurso lo exhorta a la piedad y a la obediencia, mediante la actitud de su héroe Sófocles muestra a sus contemporáneos las características del λέγειν de la polis, pone en cuestionamiento su moralidad y muestra cómo la reflexión y la acción de unos pocos individuos puede poner en riesgo a todo un Estado que, en pos de un interés

particular, comete en su propio seno acciones injustas maltratando, engañando o expulsando a los mismos individuos que necesita para su salvación.

8.3. La irresolución del conflicto y el fracaso del lenguaje

En el nivel humano, el conflicto de *Filoctetes* queda irresuelto, pues la embajada a Lemnos acaba con la disgregación del grupo y la desertión de los guerreros indispensables para ganar la guerra. A diferencia de otros dramas sofocleos, el héroe no recibe un castigo concreto por su acción de resistirse a incumplir lo establecido por los dioses, quizás porque no es él quien recibe la orden directa de partir voluntariamente a Troya. Si bien los efectos de la desobediencia al *λέγειν* divino recaen sobre el héroe, pues no conseguirá la cura de su enfermedad ni tampoco el *κλέος*, al perpetuar su vida de *ἄγριος* y *ἔρημος* en su tierra en Malis, el castigo divino afecta a todos los soldados que, después de diez años de lucha, no lograrán la victoria. Finalmente, son los mismos dioses quienes intervienen a través de Heracles, poniendo de manifiesto que los oráculos deben acatarse necesaria e incuestionablemente.

Sin embargo, como afirma Kitto (1950: 114-5), la preocupación de Sófocles no es la manera como los dioses tratan a los hombres sino cómo los hombres se tratan entre sí. De acuerdo con el crítico, consideramos que Sófocles ha establecido en *Filoctetes* las relaciones entre tres hombres cuyo *λέγειν* presenta características muy diversas, mostrando así las peculiaridades de la comunicación y la persuasión, y el fracaso del *λόγος* articulado para resolver los conflictos. Por un lado, queda evidenciada la faz corrupta y engañosa del *λέγειν* de un Estado representado por Odiseo, que pone por encima el valor del *λόγος* en toda empresa que el hombre quiera conseguir. En el otro extremo se encuentra el héroe, que a raíz de su enfermedad experimenta la pérdida de la facultad de hablar y termina estableciendo con Neoptólemo otro nivel de comunicación que está por debajo de lo discursivo, logrando un tipo de persuasión plena, pues desde ese momento Neoptólemo conoce aspectos profundos de su identidad que lo llevan a la decisión de no abandonar a su amigo y a renunciar a su destino en Troya. Sin embargo, también la *πειθῶ* de Filoctetes sobre el joven resulta riesgosa y cuestionable, pues arruina los vínculos que lo unen a la polis, pone en peligro la seguridad de su hogar y

entorpece la realización de su destino heroico. Roisman (2005: 87) destaca, en este contexto, y en el marco de estos dos personajes opuestos, la enorme complejidad implicada en la decisión de Neoptólemo:

Through his characterisation of Odysseus and Philoctetes, Sophocles shows the enormous complexity of the choices facing Neoptolemus, as Odysseus demands that he fulfil his personal obligations to himself. He shows Odysseus' dishonesty mobilised to serve the aims of the community and the will of the gods, but also how that dishonesty corrodes the trust on which social relationships are based. He shows Philoctetes as morally superior, but shows his integrity as inseparable of his rage, running counter to the divine plan, dooming him to isolation, and leading to death and destruction.

Se observa entonces cómo el fracaso de la comunicación entre los hombres, sus limitaciones para interpretar correctamente el *λέγειν* divino, o la manipulación deliberada de este *λέγειν* en orden a la consecución de objetivos e intereses individuales y la imposibilidad de encontrar un *λόγος* compartido a través del cual sea posible objetivar un bien colectivo destruye las relaciones entre los hombres y pone en peligro la pervivencia de una comunidad: el ejército, a pesar de tener el consentimiento inicial de los dioses, no puede ganar la guerra y el héroe abandona su condición de aislamiento en Lemnos para vivir también como un *ἄπολις* en su propia patria.

Las diferentes concepciones de los personajes respecto del *λέγειν* y la atribución de sentidos diversos a la *πειθώ* que, desde la perspectiva de los dioses, poseía un significado único y unilateral, orientado a conseguir la voluntad y el consentimiento del héroe de participar en la guerra y volver a ser miembro de una comunidad, refleja la ausencia de normas de conducta claras y un modelo de valores objetivo y ecuánime que pueda unir a los individuos en circunstancias en que la salvación de la patria sólo puede ser posible mediante la cohesión y el acuerdo de los ciudadanos a partir de un *λόγος δίκαιος*, despojado de los artilugios y ambigüedades del *δόλος*.

Pocos años antes de la muerte de Sófocles, el poder del pueblo en Atenas fue reemplazado por un sistema de gobierno oligárquico, pues muchos atenienses, ante las debilidades del régimen democrático, habían dejado de defender sus ideales y -como da testimonio Tucídides- ante los abusos, comenzaron a descreer de la justicia de la palabra en la Asamblea. Resulta probable que el trágico, en el período final de su vida, a través

de la representación ficcional de la crisis y los fracasos del λέγειν entre los hombres, esté expresando la añoranza de los tiempos pretéritos en que la democracia ateniense era para los ciudadanos un motivo de orgullo y, para Atenas, un signo de distinción.

9. La “solución” de Sófocles: el artilugio del *deus ex machina* en la intervención final de Heracles

9.1. Heracles y su concepción del λόγος

El fracaso del λέγειν entre los hombres lleva a que el λέγειν requerido por los dioses quede incumplido. Esta falta es reprendida por las órdenes irrevocables de Heracles, que reconduce los movimientos de los personajes. Sus palabras no presentan un contenido sustancialmente novedoso, sino que se articulan con lo dicho anteriormente por Neoptólemo²⁶. Pero el dios hace efectiva la persuasión, dado que sus disposiciones no pueden ser ignoradas. Unos pocos años después, Sófocles hace decir al Coro de su *Edipo en Colono* que no ha conocido ninguna decisión procedente de mundo divino que haya sido tomada en vano²⁷.

La intervención de Heracles para dar fin a la obra tiene un significado que abarca diferentes ámbitos: desde una perspectiva formal, Sófocles ensambla el desenlace del drama con el contenido de la tradición mítica. Según algunas versiones del mito de Filoctetes, entre éste y Heracles se había establecido en el pasado legendario una relación afectiva de φιλία por el consabido beneficio que el hombre había hecho al dios al encender la pira y apresurar su muerte, dando fin a sus sufrimientos. En el drama, Heracles parecería aludir a este beneficio al decirle a Filoctetes que ha llegado allí ‘en agradecimiento a ti’ (‘τὴν σὴν δ’ ἦκω χάριν, 1413). La intervención de Heracles no es exigida por cuestiones de índole estructural. Sus palabras llevan a otro nivel los vínculos entre los dioses y los hombres, abriendo la reflexión sobre cuán defectuosas

²⁶ Algunos críticos, en cambio, señalan que Heracles es consistente con el personaje de Odiseo, que es el mismo Odiseo “in disguise” (Roisman, 2005: 109) y que probablemente un único autor representó los papeles de Odiseo, el Mercader y Heracles, lo cual era visible y evidente para el público. Ver Errandonea (1955: 122-164; (1956: 72-107; Lattimore, *Story Patterns in Greek Tragedy*, p. 92 n. 35, cf. pp. 43-5; Ahl, *Sophocles’ Oedipus*, pp. 210-11; Roisman, “Ever present Odyseus”.

²⁷ Ματῶν γὰρ οὐδὲν ἀξίωμα / δαιμόνων ἔχω φράσαι (1451-1452).

resultan las relaciones entre los hombres cuando se apartan de un modelo de acción expresado por los dioses.

Las órdenes de Heracles son irrevocables, pues constituyen los propios ‘proyectos’ (‘βουλεύματα’, 1415) de Zeus. Sin embargo, el dios no se preocupa por resaltar las distancias que separan lo divino de lo humano ni expone un discurso arrogante, sino que se muestra en su aspecto más humano. Primero refiere los propios trabajos y penas que tuvo que padecer antes de conseguir, a partir de ellos, la virtud de la inmortalidad:

Καὶ πρῶτα μὲν σοὶ ἐμὰς λέξω τύχας,
ὄσους πονήσας καὶ διεξελθῶν πόνους
ἀθάνατον ἀρετὴν ἔσχον, ὡς πάρεσθ’ ὀρᾶν· (1418-1420)

Te contaré primero mi propia suerte:
habiendo sufrido y atravesado grandes esfuerzos,
adquirí la fama inmortal que puedes contemplar.

Heracles apela de esta manera a la parte reflexiva del Filoctetes, pues al equiparar los sufrimientos del héroe a los propios, les otorga un sentido. Aun cuando su culpa ha sido ínfima y su castigo, por tanto, inmerecido o exagerado, el haberlos sobrellevado lo hace digno de una recompensa mayor. El dios reconcilia de este modo al héroe con su destino glorioso y aviva la voluntad y el deseo de aceptarlo.

Además, las palabras del dios reconcilian al héroe con la polis, lo que redundará en beneficio de su γένος, dado que Filoctetes, después de ser curado por el mismo dios Asclepio, tomará la ciudadela de Troya que le proporcionará la fama de ser considerado, juntamente con su compañero, el mejor del ejército, y llevará los despojos de la ciudad vencida a su padre Peante, que habita la llanura de Eta. La actuación conjunta y colectiva de dos hombres y no la virtud sobrehumana de uno constituyen un importante cambio -consciente y deliberado por parte de Sófocles- con respecto a la tradición épica. En el contexto de la polis democrática, el peso de la batalla está puesto no en el desempeño de un hombre solo, sino en la lucha conjunta del ejército. El concepto de

honor defendido por Heracles debe entenderse dentro de este marco. Según Roisman (2005: 107):

The concept of honour that emerges from Heracles' speeches a publicly oriented honour, in which the individual personal feelings must be subordinated to the common welfare, and moral rectitude cannot be divorced from practical considerations.

La última orden del dios se inscribe en un orden meramente religioso. Heracles les recuerda a Filoctetes y a Neoptólemo el deber de la piedad, que antepone a toda otra virtud:

τοῦτο δ' ἐννοεῖσθ', ὅταν
πορθῆτε γαῖαν, εὐσεβεῖν τὰ πρὸς θεοὺς·
ὡς τᾶλλα πάντα δεύτερ' ἡγείται πατὴρ
Ζεὺς· οὐ γὰρ εὐσέβεια συνθήσκει βροτοῖς·
κἂν ζῶσι κἂν θάνωσιν, οὐκ ἀπόλλυται (1440-1444))

Pero tened en cuenta cuando
devastéis la tierra ser piadosos en lo relativo a los dioses,
dado que todas las demás cosas las considera secundarias
el padre Zeus. Pues la piedad no muere con los mortales,
sino que, ya vivan o mueran estos, no perece.

Este consejo con el que Heracles cierra su argumentación ha sido para Segal punto de partida en su consideración de que toda la obra de Sófocles constituye un estudio de la εὐσέβεια y, por ello, el nivel humano de la acción (en el cual el rechazo de Filoctetes de ir a Troya sería el final “real”) es sólo parte de un diseño más complejo. Sin embargo, el trágico no expone en sus dramas la simple idea de una religiosidad convencional o una declaración de la fe que los dioses deben imponer. El orden de lo divino que en un momento determinado se hace presente para marcar el error en que se han movido los hombres pone de manifiesto la fragilidad de todo lo humano. Segal (1977: 135) entiende también en este sentido el concepto de la divinidad sofoclea:

Through his divinities Sophocles may be seeking less to establish a clear theodicy than to reveal to us the play of forces and purposes beyond the familiar horizons of our understanding. His god and his piety involve just the opposite of complacency. The god's working attest the presence of something vast, mysterious, portentous in human life²⁸

De este modo, la persuasión que el dios efectúa sobre el héroe muestra la adhesión inmediata e irrevocable de los hombres frente a sus mandatos, pero sin dejar de poner a la vista la pequeñez e incapacidad humana para dilucidar a tiempo los poderes de un λέγειν que se hallan muy por encima de su razón. Y aun cuando los dioses explicitan y advierten sobre una futura *hybris* de los hombres, las limitaciones y relativismos de su pensamiento, la reincidencia en sus errores, en sus deseos de poder o en sus ambiciones, vuelven a hacer manifiesta la distancia existente entre el μῦθος sagrado e imperecedero del orden divino, frente al λόγος limitado del hombre, restringido a su visión siempre parcial de la realidad.

9.2. El μῦθος heracliano

Dentro de la historia del pensamiento griego el paso del μῦθος al λόγος ha representado un estadio que marcaba un punto de inflexión entre una visión del mundo y de la realidad en que el saber divino establecía las pautas que regían el universo humano y la posterior primacía de la razón del hombre que, a través de la interpretación de ese orden universal, establece normas y leyes que rigen la conducta entre los seres de una comunidad.

Tras haber observado las cuantiosas referencias al λόγος, a la acción del λέγειν y a conceptos emparentados por parte de los diferentes personajes, la afirmación de

²⁸ La bibliografía citada por Segal relativa a este tema es: Erbse, "Neoptolemos und Philoktet bei Sophokles", *Hermes*, 94, 1966, 199; Letters (ver bibliografía plan), Muth, R. *Gottheit und Mensch im "Philoktet" des Sophokles. Studi in onore di Luigi Castiglioni*, Florence, 1960, 2 64 I -2 658, especially 652-655; Pratt, N. J. Jr. "Sophoclean "Orthodoxy" in the Philoctetes", *AJP* 70, 1949, 274-277; Segal, "divino e umano nel Filottete di Sofocle", *QUCC* 22, 1976, 57-59; Poe, J. P. "Heroism and Divine Justice in Sophocles' Philoctetes", *Mnemosyne Suppl.* 34; Diller, H. "Menschendarstellung und Handlungsführung bei Sophokles", *Antike u. Abendl.* 6, 1957 169 = Sophokles, ed. H. Diller, *Wege der Forschung* 95, Darmstadt 1967, 211, on the unauflösbare Rest eines unebegreiflichen Schicksals.

Heracles a Filoctetes de que no parta sino que se disponga a escuchar su μῦθος resulta altamente significativa. En tres ocasiones (1410, 1417, 1447) el dios llama μῦθοι a las palabras que dirige al héroe, distinguiéndolas así del λόγος humano, que ya ha sido utilizado y ha mostrado sus ambigüedades y fracasos. Segal (1999: 337) presenta una interpretación interesante sobre la idea del μῦθος:

The shift in terminology indicates this new power of language. Divinely sponsored *mythos* resolves the impasse in the social and moral order caused by faithless and deceitful *logos*. *Mythos* is here truer than *logos*.

El μῦθος del dios, a diferencia del λέγειν de Neoptólemo cuya εὐνοῖα es claramente reconocida por Filoctetes, resulta incuestionable, performativo y mueve a la obediencia desde el instante en que es pronunciado. Inmediatamente después de que Heracles expone sus argumentos, el protagonista afirma: οὐκ ἀπιθήσω τοῖς σοῖς μύθοις, 1446: ‘no desobedeceré a estas palabras’. Se trata, en efecto, de un tipo de λόγος que, situado en un plano mítico y religioso, en ese estadio previo al dominio de la razón humana, guarda su valor sagrado y por ello la πίστις y la πειθῶ constituyen sus cualidades naturales. A diferencia del λέγειν humano que puede significar él mismo un ἐργάζεσθαι o impulsar a otros seres a la ejecución de un ἔργον determinado, el μῦθος heracliano está provisto de eficacia y es en sí mismo realización. La última palabra que Sófocles hace decir a Filoctetes es el verbo ‘ἐπέκρανεν’, referido al ‘πανδαμάτωρ δαίμων’ (1467-8), ‘la divinidad que todo lo gobierna’, que es quien que ‘ha dispuesto’ o ‘dado cumplimiento’ (‘ἐπέκρανεν’, 1468) a todas las cosas. Para Vernant (1988: 66), κραίνω es el “verbo de la eficacia”. Según el crítico, se trata de un concepto que no obtiene su fuerza de la aprobación o la oposición de los hombres, sino que posee naturalmente el sentido de realización, sin necesidad de que medie un proceso de acción determinado. De este modo, el μῦθος de la divinidad es en *Filoctetes* conclusivo. Cuando Heracles termina de pronunciar las palabras frente al héroe, quien permanece en silencio junto al resto de los personajes, inmediatamente Filoctetes procederá a despedirse del paisaje de Lemnos para comenzar a dar cumplimiento a lo dispuesto por el dios.

9.3. Los trabajos de Heracles: relación πόννοι-ἔργα

En el inicio del relato de Heracles se encuentra la alusión a sus propios trabajos (πόννοι, 1419), tras cuyos padecimientos alcanzó luego la ‘ἀθάνατος ἀρετή’ (1420), ‘la inmortal virtud’. En la segunda parte de su afirmación, el dios identifica de manera explícita al héroe con él, augurándole una βίος εὐκλεᾶ (1422) a partir de sus propios esfuerzos:

καὶ σοί, σάφ’ ἴσθι, τοῦτ’ ὀφείλεται παθεῖν,
ἐκ τῶν πόννων τῶνδ’ εὐκλεᾶ θέσθαι βίον (1421-1422)

Y sabe bien que también a ti te aguarda padecer esto,
desde estos esfuerzos alcanzar una vida de buena fama.

En su estudio sobre la religión griega Burkert (2007: 286) señala que una de las razones por las que Heracles se transformó en una influyente figura espiritual se debió a que representaba “el modelo del hombre común que, después de una vida de trabajo duro y precisamente por ella, puede esperar encontrar su lugar entre los dioses”. En su identificación con el dios a partir del sufrimiento, toda la soledad y las dificultades de subsistir por diez años en un paisaje hostil adquieren un sentido, pues constituyen el tránsito necesario para alcanzar la fama, asumiendo la responsabilidad de lo que implica la aceptación del destino heroico.

El μῦθος de Heracles parecería conciliar al héroe con la comunidad a la que pertenece y con el mundo divino. Sin embargo, afirma Rodríguez Adrados (1998: 294), “la única conciliación que vive el héroe es la de él consigo mismo, al descubrir y reconocer su limitación en la derrota o en un triunfo que ha de pasar necesariamente por el sufrimiento”. Quizás el triunfo de Filoctetes sea el de estar dispuesto a aceptar finalmente la πειθῶ proveniente del λέγειν divino²⁹ y consentir en actuar por el bien de una comunidad que con su visión relativista y meramente práctica del mundo lo ha expulsado de los límites de lo que es, ante sus ojos, el ámbito de la civilización.

²⁹ Segal (1995) llama la atención sobre el hecho de que Heracles utiliza un nuevo verbo, también, para la acción de escuchar. En lugar del más familiar *akouein* o *klyein*, usa *aĩein* (1410): “Heracles speaks the words that Philoctetes has been waiting to hear, in this special sense of heedful perception and acceptance”

En otro plano, también la tragedia como género expone con su λόγος las ambigüedades, los engaños y los fracasos del λέγειν humano dentro del ámbito político y social, cuestionándolo, y volviéndose, en algún sentido, μῦθος.

10. CUARTA PARTE

El discurso trágico como reflejo de la realidad ateniense: percepción de Sófocles a través de *Filoctetes*

La fuerte vinculación de la tragedia con el contexto histórico que le dio origen se hace evidente en las temáticas de múltiples obras dramáticas, en las reinterpretaciones de las fuentes míticas, en la reelaboración de sus argumentos en pos de volverlos significativos para el espectador y en su marco de su representación dentro del festival de las Grandes Dionisias, organizado por el Estado. El género trágico, aun con su innegable componente artístico, no es sólo una obra literaria bella, autónoma y desligada de su entorno, sino un producto emblemático de la Atenas democrática del siglo V a.C., que se explica y encuentra su razón de ser dentro de este contexto. Los estudios que se centran en el análisis de la tragedia desde estos supuestos, ignorados por la crítica a lo largo de muchísimos siglos, tuvieron, progresivamente, un gran desarrollo en las últimas décadas y han echado luz sobre numerosos elementos de la realidad de Grecia y, en concreto, de Atenas en el siglo V a.C. El contenido de las discusiones expuestas en los diálogos dramáticos refleja, en una escala ficcional, las ideas y problemáticas que acuciaban a los ciudadanos de entonces y que los movían a la reflexión. En este sentido, la tragedia tuvo indudablemente una misión educadora, pues con su discurso se proponía reflexionar sobre un sistema de gobierno ideal o sobre un modelo de Estado, al mismo tiempo que reflejaba los cambios que se estaban produciendo en Atenas. Según Sánchez Royo (2005: 98),

La tragedia, además del reflejo de la praxis política y de un Estado en proceso de creación es también el marco de representación del espíritu ciudadano con el que el hombre ateniense del momento se identificaba, encontraba su anclaje, y el no ateniense lo tenía como meta a alcanzar.

Los temas tratados en las tragedias, como las relaciones de poder, los conflictos que generan las decisiones de los gobernantes, las fricciones entre lo público y lo privado, la acción de lo divino sobre lo humano, el funcionamiento de un proceso jurídico, muestran que el contenido de los dramas posee siempre como referente la vida

en la polis y en este ámbito el héroe trágico creado por el poeta vive con gran intensidad una situación o conflicto que se origina en la estricta relación con otros miembros de la sociedad, ya sean familiares, mujeres, pares, compañeros de guerra, gobernantes.

Sófocles, cuya vida abarcó enteramente el siglo V a.C., de principio a fin, vivió comprometido con su ciudad, en primer lugar por su actividad de poeta y, también, por su participación en la política, entre cuyas acciones se encuentran atestiguadas su función de estratega de Pericles, su cargo de tesorero del imperio, la integración de la *proboulía*, su participación en el culto de Asclepio. Sin embargo, a diferencia de Esquilo, que con su *Orestía* representó claramente un hecho político específico al llevar a escena un proceso jurídico, la obra de Sófocles parece situarse en un plano mucho más lejano de la realidad histórica concreta. Si bien no encontramos en sus dramas la exposición de una doctrina particular o de una circunstancia histórica precisa, el sentido político resulta innegable; está presente en el dilema de sus héroes trágicos, su marco de referencia es la polis y su lenguaje es expresión del discurso cívico, aunque también sea medio de expresión de nociones universales y de sentimientos que trascienden circunstancias precisas.

A través del análisis del λέγειν que hemos efectuado, la presencia de temas y conflictos de orden político, religioso, cultural y social ha quedado manifiesta. *Filoctetes* constituye un testimonio literario que permite conocer la realidad de los atenienses a fines del siglo V a.C. a través de la percepción de Sófocles en sus últimos años de vida.

Con respecto a los aspectos políticos, cabe considerar como uno de los episodios más cruciales de la historia de los atenienses y de todo el mundo griego la Guerra del Peloponeso, que tuvo lugar en las postrimerías del siglo V a.C. En el inicio en el año 431 a.C. la Liga de Delos conformada por unas doscientas ciudades presentaba dos ventajas fundamentales sobre sus adversarios: una mayor movilidad de las bases de operaciones y una posición económica privilegiada por recibir el pago del tributo de la Confederación. Hacía ya más de veinte años que Atenas había trasladado a su ciudad el tesoro federal, administrándolo para su conveniencia sin la fiscalización de los aliados. Pero poco tiempo después del inicio de la guerra, una circunstancia imprevista, la peste que tuvo lugar en el 430 a.C., hizo estragos entre la población del Ática y dejó

importantes secuelas en la sociedad, que incidirían muy desfavorablemente en el ejército durante el desarrollo del conflicto bélico. Si bien ese año, Pericles, en su función de estratega, consiguió alguna victoria importante para Atenas, en el 429 a.C. sucumbió bajo los efectos de la epidemia. Con la muerte de Pericles, Atenas perdió a uno de sus estrategas en ejercicio y también a su político más clarividente. Según Fernández Nieto (1989: 26), “la firmeza y seguridad con que abarcó los intereses de su patria no tendrá ya continuidad y los atenienses deberán amoldarse a los cambios, no siempre beneficiosos que se avecinan”. La desaparición de Pericles dio lugar a conflictos vinculados con las competencias políticas, como la elección de sucesores adecuados o las distintas concepciones y estrategias a adoptar en la guerra, y también generó conflictos en los vínculos entre el individuo y el Estado, entre los intereses privados y las razones de la polis. Se perfilaron dos partidos irreductibles y opuestos, el conservadurismo aristocrático y pacifista, encarnado por Nicias, y la ideología más radical encarnada por Cleón, que era defensor acérrimo del Imperio y creía necesario intensificar la guerra. En líneas generales, estas dos posturas cobraron protagonismo alternadamente en las diversas fases de la guerra, reflejando actitudes y modos de operar distintos dentro de la política ateniense.

Las reflexiones de Tucídides sobre la guerra civil entre los habitantes de Corcira y de sus respectivos aliados dan cuenta de la crisis de los principios morales y religiosos que se estaba dando entonces en Grecia:

καὶ ἐπέπεσε πολλὰ καὶ χαλεπὰ κατὰ στάσιν ταῖς πόλεσι, γιγνόμενα μὲν καὶ αἰεὶ ἐσόμενα, ἕως ἂν ἡ αὐτὴ φύσις ἀνθρώπων (...) ὁ δὲ πόλεμος ὑφελὼν τὴν εὐπορίαν τοῦ καθ’ ἡμέραν βίαιος διδάσκαλος καὶ πρὸς τὰ παρόντα τὰς ὀργὰς τῶν πολλῶν ὁμοιοῖ.

(...)

ῥᾶον δ’ οἱ πολλοὶ κακοῦργοι ὄντες δεξιοὶ κέκληνται ἢ ἀμαθεῖς ἀγαθοί, καὶ τῶ μὲν αἰσχύνονται, ἐπὶ δὲ τῶ ἀγάλλονται. πάντων δ’ αὐτῶν αἴτιον ἀρχὴ ἢ διὰ πλεονεξίαν καὶ φιλοτιμίαν (III, 82)

Se sufrieron grandes y penosos hechos en las ciudades durante la guerra civil, que se dan y se darán siempre mientras sea la misma la naturaleza de los hombres (...) la guerra, al suprimir el bienestar cotidiano, (es) un

maestro de violencia y de acuerdo a las circunstancias hace iguales los sentimientos de cólera de la mayoría.
(...)

Pero para la mayoría es preferible ser malvado y llamarse hábil a ser tonto y llamarse bueno; de esto se avergüenzan, mientras de aquello se hace alarde. De todo esto la causa de todo ello es el poder, por la ambición de riquezas y honores.

En los últimos años de la guerra, poco antes de la representación de *Filoctetes*, dos acontecimientos de gran importancia precipitaron su caída: la funesta expedición a Sicilia entre los años 415-413 a.C. y la crisis política que comienza en el 413 a.C. con la ocupación estable del Ática por los espartanos, seguida por la derogación de la democracia entre el 411 y el 410, como producto de un movimiento oligárquico que estalló en diferentes puntos de Grecia. La expedición a Sicilia, promovida por Alcibíades, quien había ejercido fuerte influencia sobre la Asamblea para que decidieran llevarla a cabo, culminó con la pérdida total de sus hombres, lo que puso en evidencia los errores colectivos de los estrategos y de la Asamblea. La ocupación del Ática fue sumamente perjudicial para su economía, pues significaba el saqueo constante de la región. Pero además dio origen a una serie de sublevaciones de los aliados de Atenas, que se pasaron al bando espartano, temerosos del debilitamiento del poder de su antiguo líder. Toda esta situación produjo un descontento general entre el pueblo ateniense y, en este contexto, tomaron cuerpo ciertas tendencias políticas, que buscaban encontrar soluciones privando de poder al pueblo, pues consideraban que la democracia había mostrado grandes falencias. Durante unos meses, en el 411 a.C., el poder del pueblo fue suprimido y reemplazado por un sistema oligárquico representado por un Consejo de cuatrocientos miembros. Antes de su rendición en el 404 a.C. Atenas logró algunas victorias bajo el mando de Alcibíades que fue recibido en la ciudad aun habiéndose convertido durante la guerra en Sicilia y en los años posteriores en un enemigo principal, al establecer alianzas con el ejército contrario. Estos hechos, unidos al gran deterioro económico de Atenas que se fue empobreciendo progresivamente a lo largo de la guerra, propiciaron el final de su imperio.

Con respecto al ámbito religioso, es importante destacar en tiempos de Sófocles, particularmente en la segunda mitad del siglo V a.C., la coexistencia de dos modos de concebir la religión, que encontraron su expresión en dos actitudes distintas del individuo frente a los dioses: por un lado, el tradicionalismo religioso que exigía la observancia de los cultos establecidos por la religión oficial, dirigidos por los sacerdotes, y por otro lado, un escepticismo propiciado por las corrientes filosóficas racionalistas, que prescindía de los fundamentos divinos y preconizaba una fe basada en el poder de la razón del hombre. El establecimiento de la religión oficial se debió, según Nilsson (1961: 288), a dos factores que contribuyeron a la supresión de los movimientos religiosos individualistas del período arcaico, sobre la base de un espíritu localista: el afianzamiento de la autoridad política y el crecimiento del entusiasmo nacional después de la guerra contra los persas. Paralelamente, se dio un florecimiento del culto heroico en diferentes regiones de Grecia, pues los héroes antepasados de los ciudadanos se convirtieron en protectores que ayudaban a su pueblo en los combates y recibían veneración. Pero ya en época de Pericles y en todo el período que siguió a su muerte, cobró gran importancia la nueva ideología influida por el pensamiento de los filósofos jonios y los sofistas, que llevó a una relativización de los valores absolutos. Este proceso de secularización incidió sobre lo político y lo social, pues significó un retorno hacia el individuo, dado que los sofistas aseguraban hacer mejores a los hombres, sustrayendo sus oportunidades y planes de vida a las costumbres de la comunidad y los hábitos establecidos.

En la segunda mitad del siglo se encuentran atestiguados procesos judiciales por *asébeia*, por acciones sacrílegas concretas. En el 415 a.C., poco antes de la expedición a Sicilia, Alcibíades estuvo vinculado con el incidente de la mutilación de los hermes y la profanación de los misterios eleusinos. Esta acción, por la que el estratega fue llevado a juicio, es ilustrativa del espíritu de laicismo que se propagó en Atenas durante esta época, influida por las nuevas ideologías y afectada por circunstancias extremas como la peste y la guerra, que relajaron las costumbres, generando un clima en que el hedonismo, como resultado de la conciencia de lo efímero, fue cobrando un lugar primordial, del que los dioses estaban desplazados.

Al mencionar las corrientes ideológicas que influyeron sobre la religión, hemos hecho alusión a la filosofía procedente de Jonia y al movimiento sofístico, que cobraron relevancia hacia la segunda mitad del siglo V a.C.. El ámbito cultural e intelectual de Atenas no se comprende en profundidad si no se tiene en cuenta el influjo de estos pensadores y maestros que llegaban a la ciudad para impartir sus enseñanzas al pueblo. La filosofía jonia y la sofística compartían los mismos fundamentos en relación con la teoría política y social. Ambas fomentaron la creencia en que el funcionamiento de una sociedad podía regirse a partir de principios que nacen de la mera razón del hombre, capaces de conducir al desarrollo autónomo de las sociedades. De acuerdo con esta visión, la naturaleza humana es la que crea los valores y las condiciones que regulan la vida en comunidad y no existen, por tanto, principios absolutos, impuestos por un orden superior y externo, que establezcan las leyes.

La sofística promovió el individualismo al convencer a los hombres de la importancia de su inteligencia y de su acción para lograr el éxito en la vida social y pública. De este modo, los sofistas centraron su enseñanza en el uso habilidoso de la palabra, pues, según su perspectiva, el desarrollo del hombre y su posibilidad de triunfo residían en su capacidad de convencer e imponer a los demás la propia opinión. Al poner el foco en el relativismo de la verdad, que varía de acuerdo con las circunstancias, y al defender que la justicia es algo construido por el hombre, la sofística podía caer en el immoralismo. Sin embargo, sus principios se ordenaban hacia un fin positivo, que era la formación intelectual del hombre y la creencia en su potencialidad de aprendizaje y también en la posibilidad de un acuerdo entre la comunidad a partir de la aplicación práctica de la razón.

Rodriguez Adrados (1998) y Romilly (2010) han llamado la atención sobre el juicio negativo que sufrió la sofística a partir de algunos de sus últimos representantes del siglo V y también del siglo IV a.C. Según nuestra visión, la crisis espiritual de la Atenas de los últimos años de Sófocles se debió fundamentalmente a la destrucción de valores que trajo consigo la guerra, que influyó en el comportamiento de toda la sociedad y condujo la palabra y la acción de los educadores y de los individuos hacia un lugar en que la moralidad de sus usos fue desestimada por las ambiciones de poder, el temor profundo al enemigo y el objetivo esencial de la victoria a cualquier precio.

Como hemos ido observando, todos estos factores políticos, religiosos y culturales influyeron directamente en la estructura social, en las relaciones entre el individuo y la polis, en las conductas de los ciudadanos y su comportamiento dentro de la comunidad, dando lugar a una gran degradación de los valores y resintiendo los vínculos de los hombres entre sí y de los hombres en relación con el orden divino. Las frecuentes derrotas y las malas condiciones de vida llevaron a gran parte de la población a descreer del sistema democrático, que originariamente había elevado a Atenas a un lugar de privilegio y que había sido su mayor motivo de orgullo. La crisis de los años 413-410 a.C. da cuenta de ello y el fin de la Guerra del Peloponeso marca también el fin de la democracia. El clima de desconfianza, el temor de los soldados, las disensiones internas y el peligro de un golpe de estado fueron descritos por Tucídides (VIII, 68), quien en numerosas reflexiones deja en claro que el pragmatismo político condujo al inmoralismo. Para Rodríguez Adrados (1998: 349) el inmoralismo, la ausencia de instrumentos ideológicos claros, la anacronía de los valores tradicionales o de los ideales defendidos por Pericles que caracterizaron la última fase de la Guerra del Peloponeso llevó a un “alejamiento del hombre común respecto de la política” y a la “decadencia del espíritu cívico”. Según su visión, en la época de Pericles existía la convicción de que el principio de conveniencia individual coincidía con el de la ciudad, pero luego la experiencia de la guerra hizo que los intereses de los individuos se disociaran de los de la comunidad.

Los antiguos valores que habían sostenido a los ciudadanos y que los habían mantenido unidos se vieron reemplazados por aquellos que hacían prevalecer los ideales del utilitarismo y del éxito desligados de una norma ética, exigidos por las circunstancias de la guerra, pero que no resultaron favorables para la salvación de Atenas.

A partir de los hechos mencionados hemos trazado un panorama de lo que fue la realidad de Atenas en las últimas décadas del siglo V a.C. La vida de Sófocles abarcó todo el transcurso de la guerra, con excepción de los últimos dos años. Y si bien el carácter ficcional de la tragedia impedía referencias directas a la realidad, ésta se ve reflejada de diferentes modos y en sus diferentes aspectos. En primer lugar, resulta

significativo que Sófocles haya elegido con *Filoctetes* poner en escena un drama que trata sobre las acciones que se llevan a cabo en el marco de una guerra que definirá el destino de los griegos. En este escenario, la palabra se vuelve instrumento fundamental, pues de su uso adecuado depende el logro de la victoria sobre el enemigo. La esencia del debate efectuado por Sófocles consiste en la reflexión sobre qué debe entenderse por un uso adecuado del λόγος. Este interrogante, que se encuentra expresado en el diálogo ficcional entre los personajes, da lugar a una reflexión en otro plano, que es la que Sófocles dirige a los atenienses que en el 409 a.C. asistían a la representación.

La discusión sobre el uso del λέγειν aparece inicialmente en el diálogo que entablan Odiseo y Neoptólemo en el Prólogo y el planteo de qué debe callarse y qué debe decirse es formulado directamente en las primeras palabras del Coro: τί χρή, τί χρή με, δέσποτ' ἐν ξένῳ ξένον / στέγειν, ἢ τί λέγειν πρὸς ἄνδρ' ὑπόπταν; (135-6): '¿Qué debo ocultar o qué debo decir yo, soberano, extranjero en tierra extranjera, a un hombre receloso?' Esto da cuenta del carácter central que el tema del λέγειν posee en el drama, que es a su vez reflejo de la importancia que tenía la palabra en el marco de la democracia, y cuyo uso constituyó una enseñanza fundamental en la educación de los atenienses en la segunda mitad del siglo V a.C. Las distintas concepciones del λέγειν, que hemos estudiado desde la perspectiva de cada personaje, se inspiran también en la realidad ateniense que durante este período, influida por el racionalismo de la filosofía jónica y la sofística, dio cabida a un nuevo grupo de valores que se originaron a la luz de la creencia en la preeminencia de la inteligencia humana. Estos valores coexistieron con los tradicionales y, en muchos casos, los valores tradicionales para los que existía un nombre específico perdieron su significado original o se revistieron de sentidos nuevos surgidos de las circunstancias. Odiseo utiliza un vocabulario semejante al que se registra como propio de los sofistas y además expresa de manera directa frente a Neoptólemo la concepción de un λέγειν que guía las acciones, que es maleable en tanto debe adaptarse a las circunstancias y que puede no expresar la verdad, si decirla obstaculiza el beneficio y el objetivo buscado, que en su caso se cifra en el éxito. Al prometerle la adquisición del κλέος y la fama de καλός, ἀγαθός y εὐσεβής, muestra su conocimiento de los ideales de la edad heroica, pero al mismo tiempo los desnaturaliza de su sentido original al proponer el δόλος como medio para alcanzarlos. La disociación

que encarna entre el λόγος y el ἔργον, la palabra y la obra, o la palabra y la realidad manifiesta también su relativización de lo sagrado, pues si bien defiende el abandono de Filoctetes como un acto de εὐσέβεια, no tiene reparos en incumplir el oráculo sustituyendo la πειθῶ por el δόλος, lo que significa negar la sabiduría omnipotente de los dioses y pecar de *hybris* y, por tanto, cometer impiedad. En la primera mitad de siglo Sófocles había ya tomado a Odiseo como personaje importante dentro de su *Ayax*, pero allí el enterramiento del cadáver del héroe se da como resultado de la capacidad de compasión del hijo de Laertes y de su acto de piedad. En *Filoctetes*, en cambio, Sófocles extrema la valoración de la inteligencia, que se independiza de las normas divinas, queriendo probablemente mostrar con Odiseo al hombre escéptico que rechaza toda ley o valor que no puede probar la razón humana.

Neoptólemo constituye la contrapartida de Odiseo. En el Prólogo expresa su concepción natural del λέγειν heredada de su padre: βούλομαι δ', ἄναξ, καλῶς δρῶν ἐξαμαρτεῖν μᾶλλον ἢ νικᾶν κακῶς (94-95): 'Prefiero, rey, errar obrando rectamente a vencer obrando con maldad.' Sin embargo, a causa de su obediencia a la autoridad y de su inexperiencia, resulta él mismo víctima del δόλος de Odiseo, al dejarse persuadir por sus palabras engañosas. Su posterior arrepentimiento seguido de su confesión del δόλος ante el héroe muestra cómo su carácter y su conducta lo apartan radicalmente de Odiseo y lo llevan a rebelarse contra los imperativos de la polis que actúa depravadamente y con engaños hacia los que son más débiles. La degradación del carácter y la iniquidad de los soldados en el trato no sólo hacia los enemigos, sino también hacia los mismos camaradas habían sido denunciadas por Tucídides en sus reflexiones sobre el conflicto civil en Corcira. En oposición a ellos, Neoptólemo defiende otro orden de valores que evidentemente pervivía en el imaginario social y que en el pasado había propiciado el bienestar de Atenas. La imposibilidad de practicarlos, dadas las condiciones impuestas por el Estado y la crueldad que se había generalizado en el ámbito de la polis, llevó probablemente a que estos valores del pasado, presentes en el espíritu de algunos ciudadanos, generaran, en palabras de Scodel³⁰ una "nostalgia política" pues existía un

³⁰ Citado por Julián Gallego (2012: 70) en "La democracia ateniense en el desierto de Lemnos. El *Filoctetes* de Sófocles y la política del *demos*" (pp. 69-102) en Sancho Rocher, Iriarte, Gallego, (comps.). *Lógos y Arkhé. Discurso político y autoridad en la Grecia Antigua*. Buenos Aires, Estudios del Mediterráneo Antiguo / PEFSCA N° 8.

sentimiento de frustración como producto de la crisis política de fines de siglo. Sin embargo, irremediablemente “esta idealización del pasado genera malestar, pues no propone ninguna solución para el presente, en la medida en que se queda en ese plano ideal.”

El uso del δόλος que Neoptólemo confiesa ante Filoctetes genera entre los antiguos *philoí* una ruptura del vínculo, dado que el héroe, aun reconociendo finalmente la bondad natural del hijo de Aquiles y el error a que lo han llevado los malvados consejos de los jefes, no cede en su inflexibilidad, y el acuerdo de una acción conjunta para bien de ambos individuos y para el bien de la comunidad se torna irrealizable. Esta ruptura de la confianza que hace peligrar la toma de Troya parecería reflejar la situación de Atenas que hacia fines de la Guerra del Peloponeso demostró su incapacidad de desarrollar una acción acordada conjuntamente y, por otra parte, su aislamiento a partir de la desintegración de la Liga con la defección de diferentes *poleis*. La intransigencia de Filoctetes como resultado de su experiencia del doble engaño por parte de los hombres lo lleva a adoptar una actitud radical de escepticismo, que culmina en la renuncia a su destino heroico, movido por el orgullo de no favorecer con su acción a la armada griega.

Con el *deus ex machina* Sófocles no propone un doble final a la obra, sino que muestra hacia dónde conducen las palabras y acciones de los hombres cuando parten de la negación de la palabra divina, que es siempre superior a la razón humana y que enuncia un principio de orden absoluto que debe respetarse. Odiseo acata parcialmente el oráculo, se propone como ejecutor del mismo, organizando la embajada a Lemnos, pero desobedece al medio requerido, la *πειθώ*, sustituyéndola por el δόλος que aconseja usar frente al héroe y que él mismo practica sobre Neoptólemo. Los cálculos que realiza confiado en el poder de su razón terminan, irónicamente, revelando su fracaso y muestran su insensibilidad y su ineptitud para conocer la naturaleza del hijo de Aquiles, incapaz de permanecer en el δόλος. Sus consejos acaban por resentir los vínculos entre Neoptólemo y Filoctetes, eliminando la posibilidad del triunfo y poniéndolos en una situación de ἀσέβεια con respecto los dioses. Como contrapartida del fracaso del λόγος humano, el μῦθος heracliano reivindica la religiosidad necesaria para el bienestar de la comunidad griega. Pues la prescindencia del mundo de los dioses ha puesto en

evidencia la debilidad del hombre que, al relativizar ciertas normas de conducta, ha causado la desintegración de la sociedad y con ella la segura derrota en la guerra.

A diferencia de otros dramas, Sófocles no muestra en *Filoctetes* la caída del héroe, sino su obstinada decisión de no integrarse a una comunidad que lo ha expulsado por diez años para rescatarlo en el momento en que toma conciencia de su utilidad. La ἀπετή que Filoctetes convierte en pasión significa el rechazo decidido a la polis aun cuando ello implique la renuncia al destino heroico. Y si bien su soledad se manifiesta en los distintos puntos de vista expresados por los demás personajes y por el Coro, su decisión de partir a su patria en Malis es respetada y respaldada por Neoptólemo, que comparte moderadamente sus ideales y accede a acompañarlo. La πειθῶ que los hombres han desechado es efectuada finalmente por Heracles quien reconcilia al héroe trágico con lo divino sin que ello comporte la reconciliación y la concordia con la sociedad.

Sófocles, que acaso junto con Tucídides fue uno de los postreros defensores del pensamiento religioso tradicional, manifiesta con *Filoctetes* la idea de que en circunstancias extremas la solución de los conflictos no es posible desde lo humano. Esta posee una existencia abstracta, se encuentra en un plano superior al humano y es transmitida a través del oráculo que, en este drama, había determinado ciertas condiciones morales que fueron incumplidas. La palabra divina que los hombres, de diferentes modos y por razones diversas, han desoído, es la que encarna el verdadero ideal, radicalizando las distancias entre el grado de conocimiento de los dioses y las estrechas fronteras de la razón humana.

11. CONCLUSIONES

La identificación de los usos del λέγειν y de los campos semánticos vinculados con la idea de decir, la atención a las recurrencias del σιγᾶν que, asociados con el δόλος, construyen un discurso nuevo y complejo, el análisis de la relación del λέγειν con el ἐργάζεσθαι y las interpretaciones relativas al uso de la πειθῶ abrieron una vía de abordaje de la obra que ha resultado reveladora en múltiples aspectos.

En primer lugar, han mostrado que Sófocles, en sus últimos años, mientras era testigo de las circunstancias críticas que atravesaba su patria, se preocupó por poner en escena frente a su público ateniense, un drama que presenta como problemática fundamental el funcionamiento de la palabra entre los hombres. Tomando como punto de partida la desobediencia a un λέγειν divino, el trágico transfiere la acción a los hombres, que se mueven en el tiempo simbólico de un día y en un espacio aislado para resolver una situación de la que depende el triunfo del ejército griego. Sófocles coincide con Odiseo en que en la época actual la palabra, antes que la acción, resulta primordial y es la que define el curso de los acontecimientos. Pero, a través de los tres personajes principales que interactúan en el drama, expresa las distintas posibilidades del λέγειν, en tanto se corresponden o no con un ἐργάζεσθαι consecuente. La disociación de ambos conceptos está representada en el δόλος que, despojando al λέγειν de su sentido natural de comunicar la realidad, termina pervirtiendo la comunicación y conduce al fracaso de la posibilidad de acuerdos y de los vínculos francos entre los hombres.

La presentación de dos personajes extremos en sus capacidades de hacer uso del lenguaje, la habilidad y el arte de Odiseo frente a la imposibilidad de emitir palabras de Filoctetes cuando sufre el ataque de su enfermedad, encierran una paradoja que posee una profunda significación: el λέγειν experimentado y cultivado fracasa en la persuasión y arruina la comunicación con el otro, pero la voz humana despojada del λόγος conmueve desde un plano emocional y acaba por resultar más comunicativo. En la obra esto se observa claramente a partir de la figura de Neoptólemo, que experimentando ambos extremos del λέγειν, pasa por un proceso reflexivo, que culmina en un cambio radical de conducta.

La debilidad del pacto entre Odiseo y Neoptólemo por estar construido sobre el δόλος y luego la ruptura de los vínculos entre este y el héroe por haberse iniciado desde el δόλος, ponen de manifiesto el fracaso inevitable al que conducen las relaciones y los acuerdos así establecidos. Los medios de que los jefes del ejército se sirven para atraer e integrar a los individuos arruinan los lazos de confianza y terminan provocando la deserción, alejando con ello la posibilidad de la victoria.

El análisis del λέγειν de Neoptólemo permitió observar que, una vez que este sufre su proceso de anagnórisis y decide encaminar su discurso hacia lo que consideraba naturalmente justo y bueno, el contenido de las palabras de consejo que da a Filoctetes, será retomado casi textualmente por Heracles. Su nuevo λέγειν, que se identifica con el de su padre Aquiles y con el de aquellos héroes del pasado que defendían las correspondencias entre el λόγος y el ἔργον, reactualiza los valores ligados a un ideal pretérito que Sófocles parece evocar con nostalgia.

El espacio en que está situada la acción constituye otra de las paradojas expresadas en el drama y se corresponde con las que hemos señalado en relación con el λέγειν: el ámbito de la ciudad se halla aparentemente sustituido por el de la isla inhabitada de Lemnos, pero las relaciones humanas que se establecen allí remiten y configuran constantemente el espacio de la polis, pues son los representantes de la civilización que con su 'φίλτατον φώνημα' pueblan el desierto de Lemnos los que llevan al héroe a experimentar la soledad más radical. Cuando Filoctetes ha sufrido el δόλος más terrible, que es el que procede del λέγειν de quien se consideró φίλος y también υἱός, y se ve por añadidura privado de su única posesión, el arco, que tiene un valor sagrado por significar su vínculo con la divinidad, el suicidio aparece como única posibilidad de salvación. En un contexto en que los lazos entre los hombres se encuentran pervertidos y corrompidos, la renuncia al destino heroico que significa desistir cabalmente de la polis parece mostrarse como otra faz del heroísmo.

La aporía con que Sófocles cierra las acciones humanas, que determinan la intervención de Heracles, muestra el fracaso de la comunicación y la incapacidad de los hombres de resolver adecuadamente los conflictos. Pero también evidencia la creencia del trágico de que el mundo está sostenido y regido por las divinidades, que marcan la dirección de las acciones. El hecho de que sea la palabra de Heracles la que resuelva

finalmente el conflicto no significa una puesta en evidencia de la falta de libertad en el accionar humano, sino que revela hacia dónde se conduce una ciudad que relativiza los valores objetivos y suprime la dimensión religiosa. Mediante su μῦθος, Heracles restablece el orden que debe regir en las relaciones entre hombres y dioses, pero al mismo tiempo juzga el actuar humano desde los presupuestos divinos.

Durante su larga existencia, Sófocles fue testigo de los grandes cambios que se dieron en Atenas en todo el transcurso del siglo V a.C., en el orden político, económico, religioso, social y cultural. Y si bien el sufrimiento y los conflictos de sus héroes, la descripción de los defectos de la naturaleza humana, la percepción de las injusticias e inmoralidades, revelan sentimientos de inquietud y desasosiego, que indudablemente experimentó, sus dramas, fundados en preceptos religiosos, no derivaron en un escepticismo y un pesimismo radicales. Aun en sus últimas obras, cuando el ocaso de su ciudad era ya irremediable, puso en escena con admirable equilibrio las problemáticas del λόγος humano, que con sus defectos puede poner en peligro el bien de los individuos y las ciudades, y abrió camino a una reflexión que continúa vigente a lo largo de la historia.

12. BIBLIOGRAFÍA

Ediciones de *Filoctetes* de Sófocles

Dain, A. - Mazon, A. (1960). Sophocle III. *Philoctètes, Oedipe à Colone*. Paris.

Jebb, R. C. (2010). Sophocles. *The plays and fragments. The Philoctetes*. Cambridge (1 ed. 1890)

Masqueray, Paul (1924). Sophocle II. *Les Trachiniennes, Philoctète, Oedipe a Colone, Les Limiers*. Paris.

Pearson, A. C. (1971). Sophocles. *Fabulae*. Oxford.

Taccone, Angelo (1948). Sofocle. *Filottete*. Firenze.

Estudios sobre tragedia y sobre Sófocles

Arnott, Peter D. (1989). *Public and performance in the greek theatre*. London and New York.

Austin, Norman (2006). "The Great Soul Robbery in Sophocles' Philoktetes", *Arion* 14: 2, pp. 69-118.

Avery, H. C. (1965). "Heracles, Philoctetes, Neoptolemus", *Hermes* 93, pp. 279-297.

Baldry, H. C. (1971). *The Greek Tragic Theatre*. London.

Beer, J. (2004). *Sophocles and the tragedy of Athenian democracy*. USA.

Belfiore, E. (1993-1994). "Xenia in Sophocles' *Philoctetes*", *CJ* 89: 2, pp. 113-129.

Beye, C. R. (1970). "Sophocles' Philoctetes and the Homeric Embassy", *TAPA* 101, pp. 63-75.

Biancalana, J. (2005). "The politics and Law of Philoctetes", *Law and Literature* 17: 2, pp. 155-182.

Biggs, P. (1966). "The Disease Theme in Sophocles' Ajax, Philoctetes and Trachiniae", *CPh* 61 n° 4, pp. 223-235.

- Blundell, M. W. (1988). "The Physis of Neoptolemus in Sophocles' *Philoctetes*", *G&R* 35:2, pp. 137-148.
- Blundell, M. W. (1989). *Helping friends and harming enemies. A study in Sophocles and Greek Ethics*. Cambridge.
- Boedeker, D. y Raaflaub, K. (2005). "Tragedy and City" en Bushnell, R. (Ed.) *A companion to tragedy*. Blackwell Publishing Ltd., pp. 109-126.
- Bowra, C. M. (1952). *Sophoclean tragedy*. Oxford. (1° ed. 1944)
- Burkert, W. (2007). *Religión griega. Arcaica y clásica*. Abada Editores (1° ed. en alemán 1977).
- Bushnell, Rebecca (2005). *A Companion to Tragedy*. Oxford.
- Buxton, R. G. A. (2010). *Persuasion in Greek Tragedy. A Study of Peitho*, Cambridge. (1° ed. 1982).
- Cairns, Douglas L. (1993). *Aidos. The psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford.
- Cartledge, P. (1997). "'Deep plays': theatre as process in Greek civic life" en Easterling P. E. (Ed.) *The Cambridge companion to Greek Tragedy*. Cambridge University Press, pp.3-35.
- Cavallero, Pablo A. (2006). *La literatura griega como parrhesia de los pobres*. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*: 82, 1.
- Craik, E. M. (1980). "Sophokles and the Sophists", *L' Antiquité Classique* 49, pp. 247-53.
- Curtius (1962). *Historia de Grecia*. Tomo segundo. Buenos Aires, Siglo Veinte.
- De Romilly, J. (2010). *Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles*. Madrid, Gredos. (1° ed. en francés 1988).
- Dettiene, M. y Vernant, J. P. (1988). *Las artimañas de la inteligencia. La metis en la Grecia Antigua*, Madrid.
- Gallego, J. (2012). "La democracia ateniense en el desierto de Lemnos. El Filoctetes de Sófocles y la política del demos" en Iriarte, A., Sancho Rocher, L., Gallego J. (comps.). *Lógos y Arkhé. Discurso político y autoridad en la Grecia Antigua*. Pefseca, pp. 69-102.
- Guelerman, César (2003). "Enunciación y polaridades argumentativas (lógos-érgon,

- individuo-pólisis y público-privado) en la 'Oración fúnebre de Pericles (Tucídides II, 34-36)' en Nora Andrade (Ed.) *Discurso y poder en la tragedia y la historiografía griegas*. Bs. As, pp. 89-129.
- Easterling, P. E. (1977). "Character in Sophocles", *G&R*, SS 24: 2, pp- 121-129.
- Easterling, P. E. (1997). *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*. Cambridge.
- Easterling, P. E. y Know, B. M. W. (1985). *The Cambridge history of Classical literature*. Cambridge University Press.
- Ehrenberg, Victor (1954). *Sophocles and Pericles*. Oxford.
- Finley, J. H. (1967). "Politics and Early Attic Tragedy", *HSPH* 71, pp. 1-13.
- Gibert, John (1995). *Change of Mind in Greek Tragedy*. Göttingen.
- Gill, Ch, Postlethwaite, N. and Seaford, R. (1998). *Reciprocity in Ancient Greece*. Oxford.
- Gill, Chr. (1980). "Bow, oracle, and epiphany in Sophocles' Philoctetes", *G&R* 27: 2, pp. 137-146.
- Gill, Christopher (1986). "The Question of Character and Personality in Greek Tragedy", *PT* 7: 2, pp. 251-273.
- Goldhill, S. (1990). "The Great Dionysia and Civic Ideology", en Winkler and Zeitlin (eds), pp. 97-129.
- Goldhill, S. (1997). "The Language of Tragedy: Rethoric and Communication", en P. E. Easterling (Ed.). *The Cambridge companion to Greek Tragedy*. Cambridge University Press, pp. 127-50.
- Green, J. R. (1994). *Theatre in ancient greek society*. London and New York.
- Gregory, Justina (2005). *A companion to Greek Tragedy*. Oxford.
- Griffin, J. (1998). "The social function of Attic Tragedy", *CQ* 48: 1, pp. 39-61.
- Guépin, J. P. (1968). *The tragic paradox. Myth and ritual in greek tragedy*. Amsterdam.
- Haigh, A. E. (1896). *The tragic drama of the greeks*. Oxford.
- Haigh, A. E. (1907). *The attic theatre. A description of the stage and theatre of the athenians, and of the dramatic performances at Athens*. Oxford.
- Hall, E. (1997). "The sociology of Athenian tragedy" en en Easterling P. E. (Ed.) *The Cambridge companion to Greek Tragedy*. Cambridge University Press, pp.
- Hamilton, R. (1975). "Neoptolemos' story in the *Philoctetes*", *AJPh* 92:2, pp. 131-137.

- Harsh (1960). "The Role of the bow in the *Philoctetes* of Sophocles", *American Journal of Philology* 81, pp. 408-414.
- Hawthorne, Kevin (2006). "Political Discourses at the End of Sophocles' *Philoctetes*" *CA* 25: 2, pp. 243–276.
- Hinds, A. E. (1967). "The prophecy of Helenus in Sophocles' *Philoctetes*", *CQ* 17: 1, pp. 169-180.
- Hösle, Vittorio (1983). *Il compimento della tragedia nell'opera tarda di Sofocle*. Bibliopolis.
- Hunsaker Hawkins, Anne (1999). "Ethical Tragedy and Sophocles' '*Philoctetes*'", *CW* 92: 4, pp. 337-357.
- Jones, D. M. (1949). "The Sleep of Philoctetes", *CR* 63, pp. 83-85.
- Kieffer, J. S. (1942). "Philoctetes and Arete", *CPh* 37, pp. 38-50.
- Kirkwood, G. M. (1958). *A Study of Sophoclean Drama*, Ithaca.
- Kirkwood, G.M. (1994). "Persuasion and Allusion in Sophocles' '*Philoctetes*'", *Hermes* 122: 4, pp. 425-436.
- Kitto, H.D.F. (1950). *Greek Tragedy. A Literary Study*. London.
- Kitto, H.D.F. (1958). *Sophocles, Dramatist and Philosopher*. Oxford.
- Kitto, H.D.F. (1959). *Form and Meaning in Drama*, London.
- Knox, B. M. W. (1964). *The Heroic Temper. Studies in Sophoclean Tragedy*. Berkeley.
- Haldane, J. A. (1963). "A Paeon in the *Philoctetes*", *CQ* 13: 1, pp. 53-56.
- Hawthorne (2006). "Political Discourses at the End of Sophocles' *Philoctetes*", *Classical Antiquity* 25, pp. 243-76.
- Lada-Richards, Ismene (1997). "Neoptolemus and the Bow: Ritual thea and Theatrical Vision in Sophocles' *Philoctetes*", *JHS*: 117, pp. 179-183.
- Lesky (2009). *Historia de la literatura griega I*. Madrid, Gredos. (1° ed. en alemán 1963)
- Lesky, Albin (1966). *La tragedia griega*, Barcelona.
- Letterss, F, J, H. (1953). *The life and work of Sophocles*. London.
- Levine, Daniel B. (2003). "Sophocles' *Philoctetes* and Odissey 9: Odysseus versus the cave man". *Scholia*: 12, pp. 3-26.
- Long, A. A. (1968). *Language and Thought in Sophocles. A study of abstract nouns and*

- poetic technique*. London.
- Lynforth, Ivan M. (1956). *Philoctetes. The play and the man*. California, Berkeley and Los Angeles.
- McCoskey, D. E., Zakin. E. (2009). *Greek Tragedy, Sexual Difference, and the Formation of the Polis*. New York.
- Medda, E. (1983). “Spunti monologici nel *Filottete*” en *La forma monologica. Ricerche su Omero e Sofocle*. Scuola Normale Superiore di Pisa, pp. 123-150.
- Moore, John A. (1938). *Sophocles and areté*. Cambridge.
- Munn, Mark (2000). *The School of History. Athens in the Age of Socrates*. Berkeley.
- Murray, Gilbert. (1946). *Greek Studies*. Oxford.
- Nagy, G. (1999). *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*. Baltimore and London.
- Newman, Robert J. (1991). “A Note on Sophocles, *Philoctetes* 1405-1406”, *CJ* 86: 4.
- Nilsson, M. P. (1968). *Historia de la religión griega*, Buenos Aires.
- Norwood, Gilbert (1920). *Greek tragedy*. London.
- Nussbaum, M. (1976). “Consequences and Character in Sophocles’ *Philoctetes*”, *Philosophy and Literature* 1: 1, pp. 25-53.
- Opstelten, J. C. (1952). *Sophocles and greek pessimism*. Amsterdam.
- Patin, Par H. (1913). *Études sur le tragiques grecs. Sophocle*. Paris.
- Pelling, Christopher (1997). *Greek Tragedy and the Historian*. Oxford.
- Pickard-Cambridge, Sir Arthur (1953). *The Dramatic Festivals of Athens*. Oxford.
- Podlecky, Anthony J. (1966: Autumn). ‘The Power of the Word in Sophocles’ *Philoctetes*’, *GRBS* 7:3 pp. 233-250.
- Poe, Joe Park (2003). “Word and Deed: On ‘Stage-Directions’ in Greek Tragedy” *Mnemosyne, FS* 56: 4, pp. 420-448.
- Rehm, R. (2002). *The play of space. Spatial Transformation in Greek Tragedy*. U.S.A., Princeton University Press
- Reinhardt, Karl (2010). *Sófocles*. Madrid, Gredos. (1° ed. en alemán 1933, Frankfurt).
- Ristorito, Marcela en *Argos* (2008-2009). “La introducción de nuevos cultos en Atenas: el himno a *Hypnos* en *Filoctetes* de Sófocles, pp. 181-190

- Roberts, D. H. (1989). "Different Stories: Sophoclean Narrative (s) in the *Philoctetes*", TAPA 119, pp. 161-176.
- Robinson, D. B. (1969). "Topics in Sophocles' *Philoctetes*", CQ 19: 1, pp. 34-56.
- Rodríguez Adrados (1998). *La democracia ateniense*. Madrid (1º ed. 1975).
- Rodríguez Adrados, F. (1997). *Democracia y literatura en la Atenas Clásica*. Madrid.
- Roisman, H. (2005). *Sophocles: Philoctetes*. London, Duckworth.
- Rose, P. W. (1976). "Sophocles' *Philoctetes* and the teaching of the sophist", HSPH 80, pp. 49-105.
- Rutherford (1994-5: 127 ss.). "Apolo in Ivry: The Tragic Paean", *Arion* 3.1: *The Chorus in Greek Tragedy and Culture*, one (pp. 112-135).
- Saïd, Suzanne (1978). *Le faute tragique*. Paris.
- Sancho Royo (2005). "Tragedia y política" en M. Brioso Sánchez y A. Villarubia Medina (Ed.) *Aspectos del teatro griego antiguo*. Sevilla, pp. 97-119.
- Scabuzzo, S. C. (1996). *Tratamiento del mito en tres tragedias de Sófocles*. Praesentia, pp. 319-335.
- Scodel, R. (2009). "The Persuasions of Philoctetes" en J.R.C. Cousland y J. R. Hume (eds.) *The Play of Texts and Fragments. Essays in Honour of Martin Cropp*, Leiden, pp. 49-61.
- Scodel, R. (2012). "Sophocles' *Philoctetes* and Political Nostalgia" en A. Markantonatos y B. Zimmerman (eds.), *Crisis on Stage. Tragedy and Comedy in Late Fifth Century Athens*, Berlin, 3-17.
- Schein, S. L. (1998). "Verbal Adjectives in Sophocles: Necessity and Morality", CPh 93, pp. 293-307.
- Seaford, Richard (2000). "The Social Function of Attic Tragedy: A Response to Jasper Griffin", CQ 50: 1, pp. 30-44.
- Segal, Charles (1995). *Sophocles tragic world. Divinity, nature, society*. London.
- Segal, Charles (1999) *Tragedy and Civilization. An interpretation of Sophocles*. Oklahoma.
- Sewell-Rutter, N. J. (2007) *Guilt by Descent. Moral Inheritance and Decision Making in Greek Tragedy*. Oxford.
- Sommerstein, Alan H. (2000). *Greek drama and dramatist*. London and New York.

- Sourvinou-Inwood, Christiane (2003). *Tragedy and Athenian Religion*. Oxford
- Spina, Luigi (1986). *Il cittadino alla tribuna. Diritto e libertà di parola nell'Atene democratica*. Napoli.
- Stephens, J. C. (1995). "The Wound Philoctetes", *Mnemosyne* Vol. 48, Fase 2, pp. 153-168.
- Storey, I.-Allan, A. (2005). *A Guide to Ancient Greek Drama*. Oxford.
- Tarrant R. J. (1986). "Sophocles, *Philoctetes* 676-729: directions and indirections" in *Greek Tragedy and its legacy*. Canada.
- Tessitore, A. (2003). "Justice, Politics, and Piety in Sophocles' *Philoctetes*", *The Review of Politics* 65/1, pp. 61-88.
- Silk, M. S. (Ed.) (1998). *Tragedy and the tragic. Greek theatre and beyond*. Oxford.
- Traver, Andrew (2002). *From Polis to Empire. From Polis to Empire, the Ancient World, C. 800 B.C.-A.D. 500: A Biographical Dictionary Great Cultural Eras of the Western World*. USA.
- Turolla, Enrico (1934). *Saggio sulla poesia di Sofocle*. Bari Gius. Laterza & Figli.
- Untersteiner, Mario (1978). *Sofocle. Aiace*. Milán: Signorelli.
- Vara (2008). "Sófocles" en J. A. López Férez (Ed.) en *Historia de la Literatura Griega*. Madrid, Cátedra. (1º ed. 1988).
- Vernant, J.-P.-Vidal Naquet, P. (1987). *Mito y tragedia en la Grecia Antigua*, tomo I Madrid, (Paris 1972).
- Waldock A. J. A. (1951). *Sophocles the dramatist*. Cambridge.
- Webster, T. B. L. (1936). *An introduction to Sophocles*. Oxford.
- Webster, T. B. L. (1970). *The Greek Chorus*. Methuen & Co Ltd.
- Weinstock, Heinrich (1948). *Sophokles*. Mi Marées – Verlag Wuppertall.
- Welch, Kathleen Ethel (1987). "Keywords from Classical Rhetoric: The Example of Physis", *RSQ* 17: 2, pp. 193-204.
- Wilson, E. (1941). "Philoctetes: The Wound and the Bow" en *The Wound and the Bow. Seven Studies in Literature*. Cambridge (Mass., pp. 272-95.
- Winnington - Ingram (1980). *Sophocles An interpretation*. London.
- Worthington, I. (Ed.) (2003). *Persuasion. Greek Rhetoric in action*. Taylor and Francis e-library.