

ACCIÓN Y ARREPENTIMIENTO EN EL *FILOCTETES* DE SÓFOCLES*

Nuria Sánchez Madrid
Universidad Complutense de Madrid

φωνῆς δ' ἀκοῦσαι βούλομαι
Sófocles, *Filoctetes*, v. 225

Que la tragedia sofoclea *Filoctetes*, representada en el año 409 a.C., se apropia, reelaborándola profundamente, de una figura conocida con trazos esquemáticos para el lector de la épica griega clásica, está fuera de toda duda. No sólo la *Iliada* sino la Pequeña *Iliada* y los *Cantos Ciprios* recogen algunos rasgos parcialmente coincidentes entre sí de la leyenda trágica del desgraciado hijo de Peante, rey de Melibea, ciudad situada en los márgenes del caudaloso Esperquio, miembro de la expedición de nobles dánaos reunida por los Atridas para enfrentarse a Troya. Las referencias al héroe en la *Iliada* son escasas, pero de ellas se deriva la imagen de un arquero especialmente diestro, al frente de siete navíos, al que sus compañeros abandonan debido al hedor insoportable que desprende su pie, herido por una serpiente durante un sacrificio en Crisa.¹ Otras versiones del mito atribuyen la herida de Filoctetes a una de las flechas del arco de Heracles.² La *Pequeña Iliada* recoge, a su vez, la profecía de Héleno, con su vaticinio de que únicamente la incorporación de *Filoctetes* y sus armas daría la victoria al bando aqueo.³ Por su parte, Dión Crisóstomo –o Dión de Prusa– en su ensayo 52, donde comenta las tres versiones

trágicas del *Filoctetes*⁴ —a la de Sófocles habría que sumar las de Esquilo y Eurípides, de las que sólo se conservan breves fragmentos—, asigna a Sófocles el mérito de “[inventar] el personaje de Neoptólemo y [hacerlo] compañero de Odiseo”, a lo que añade una peculiaridad singular de la trama, a saber, el hecho de que con frecuencia “Ulises se esconde y echa al ruedo al muchacho”⁵. En efecto, mientras que en la versión de Esquilo es la fuerza y violencia manejadas por Odiseo las que le permiten hacerse con el arco del héroe vergonzosamente abandonado por él, en la de Eurípides —“la más política y retórica de todas”, según Dión (52, 11)— el cefalonio, apoyado esta vez en Diomedes, se impone mediante un discurso con que replica a los emisarios troyanos. Llamam la atención desde el comienzo de la trama sofoclea las precauciones de Odiseo para zafarse de la cólera de un hombre que se ha visto reducido a la barbarie por su intervención. Por ello, el joven Neoptólemo hará en todo momento las veces de parapeto del guía de la expedición, que no se atreverá a enfrentarse cara a cara con su contrafigura hasta saberse a buen resguardo de ella.⁶ En las páginas que siguen intentaremos identificar cuáles son los motores éticos que se encuentran a la base de las acciones respectivas de los protagonistas de la acción trágica que nos ocupa, partiendo del siguiente supuesto, que modifica ligeramente la lectura de interpretaciones clásicas del *Filoctetes* como J.-P. Vernant y M. Nussbaum, a saber, la necesidad de que el efebo aprenda a armonizar enseñanzas enfrentadas, proyectando con ellas una visión armónica del mundo, en la que los modelos de Filoctetes y Odiseo puedan convivir sin introducir *stasis* en el mundo civil de los griegos.

1. Explorando los límites extremos de la condición humana: la cueva de Lemnos y el símbolo de lo siniestro

El comienzo del *Filoctetes* de Sófocles introduce al lector en una escena profundamente trágica desde un punto de vista moral: tras desembarcar en la isla de Lemnos, Ulises se sirve del efebo Neoptólemo, inconsciente de sus

tretas, para localizar a un compañero que él mismo se encargó de abandonar a traición en una remota isla, pero que el vaticinio de Heleno acaba de señalar como pieza determinante si los dánaos desean salir victoriosos del conflicto troyano. Para lograr ese objetivo, la reducida expedición debe seguir las huellas del guerrero abandonado, sacándolo a la fuerza de un desierto pedregoso en el que la única ilusión de comunidad la proporciona el eco. Debemos a Jones⁷ el diagnóstico de una clara dependencia entre el hombre y el espacio en el *Filoctetes*, concretamente encarnado en lugares remotos y siniestros, rasgo compartido con el *Edipo en Colono*. Merece la pena reparar en la habilidad del dramaturgo de Colono para situar con una secuencia de rápidas pinceladas la soledad y desamparo en que el guerrero griego no tanto *vive* como *sobrevive*. Ese entorno desolador lo debe el héroe a la intervención malhadada de Odiseo, que presume de haber abandonado –literalmente, dejado expuesto–⁸ al guerrero en la isla a la que arriba con el hijo de Aquiles al comienzo de la tragedia, situándose así en las antípodas de la protección paterna con la que comenzaba la vida de todo hombre libre en la antigua Grecia, escenificada en la fiesta de las anfidromías.⁹ De esa manera, se congregan determinaciones de la cueva –un contra-modelo del hogar– como las de “antro” [ἄντρον] (v. 27), “habitación vacía” [κενήν οἴκησιν] (v. 31), en la que no se advierte la presencia de un lecho, sino más bien “muchacha apelmazada” [στιπτὴ γέφυλλὰς] (v. 33), que sirve de improvisado catre, y unos “harapos” [ῥάκη] malolientes (v. 39). En cuanto al sobrio mobiliario, un vaso y un tarugo de madera se suman al rescoldo que Filoctetes conserva con cuidado desde que logró salvarlo de “la chispa” del pedernal [πυρεῖ] (v. 36) del malhadado sacrificio ofrecido en Crisa. La reunión de todos esos elementos constituye un sarcástico “ajuar” [τὸ θησαύρισμα] (v. 37) del desgraciado héroe, que según la rápida y perspicaz deducción de Odiseo no puede andar muy lejos de ese menesteroso “hogar”, una isla tan recóndita que carece de puerto (v. 302). Como bien recalca Vidal-Naquet, Odiseo lleva sobre sus espaldas el peso de haber apartado a un igual como el maliano de los campos cultivados¹⁰ y, por supuesto, de haberle condenado a la muerte social,

haciendo de él un hombre “sin amigos, sin socorro, sin patria, muerto entre los vivos” [ἄφιλον ἔρημον ἄπολιν, ἐν ζῶσιν νεκρόν] (v. 1018). Sin embargo, no es la penuria material la que parece estar agotando las fuerzas vitales del malhadado guerrero, sino la falta de amigos, de compañía y, sobre todo, de lenguaje, que le conduce a declarar en su primer encuentro con Neoptólemo tener nostalgia del discurso —“la voz es lo que deseo oír” [φωνῆς δ’ ἀκοῦσαι βούλομαι] (v. 225)— y a confesar el inmenso placer experimentado al escuchar después de largo tiempo de nuevo una voz humana: “¡Oh, palabra dulcísima! ¿Qué es oír tal voz a tal hombre y después de tanto tiempo?” (vv. 234-235).¹¹

Ni siquiera el fuego protector, clave para la supervivencia humana —“la que me salva la vida” (v. 297)— puede compararse con el poder sanador de la palabra, que la fétida herida aleja indefectiblemente de la presencia del contrahéroe, una herida “que no sabe hartarse” (v. 313) y le somete regularmente a terribles torturas. De hecho, el coro trágico le describe como un hombre marcado por un destino singularmente terrible, al carecer de “hombre alguno aliviador de sus males, que diese en su alma eco a los tristes lamentos que la sangrienta herida devoradora de sus carnes le arranca” (vv. 693-695).¹² Por ello, ruega encarecidamente al joven hijo de Aquiles no dejarle abandonado en la isla, “lejos de todo contacto humano” [χωρὶς ἀνθρώπων στίβου] (v. 487). Y, precisamente, será el lenguaje el que sancione la licencia que Filoctetes conceda a Neoptólemo para empuñar el preciado arco de Heracles, que el segundo anhela tomar en sus manos:

Neo. —Pues bien que lo deseo. Pero mi deseo es éste: si se puede, lo quiero; si no se puede, déjalo.

Fil. —¡Santo lenguaje! Sí que se puede, hijo, como que sólo tú me has concedido ver la luz de esta vida, tú ver a mi patria Etea, y a mi anciano padre, tú a mis amigos; y estando bajo los pies de mis enemigos, tú me has elevado fuera de su alcance. Ten buen ánimo, a ti se te concede cogerlo y devolverlo a quien te lo dio, y gloriarte de ser el único de los mortales que, en premio de su bondad, ha merecido tocarlo; que yo también por mis bondades me hice con él (vv. 660-669).¹³

El favor que hizo a Filoctetes merecedor del imbatible arco de Heracles, encuentra un remedo en el acceso de la cruel enfermedad,¹⁴ momento en que Filoctetes invita a Neoptólemo –“hijo de padres nobles” [ἀνδρῶν ἀγαθῶν παιδὸς] (v. 719)– a mutilar el órgano en que se ha instalado la inacabable herida.¹⁵ Este lance confirma la fortaleza moral del joven, cuya compasión le dota de una paciencia de la que fueron incapaces “esos modelos de generales, los Atridas” (v. 872). A pesar de las enormes dificultades que Filoctetes encuentra durante su forzado destierro para mantener una vida que pueda ser considerada digna de ser vivida, merece una mención especial la melancolía que despierta en él la despedida final de la cueva que le ha resguardado de las agresiones de las bestias salvajes y de las inclemencias del tiempo. En efecto, el héroe toma a los promontorios y a las rocas y despeñaderos –“mis compañeros inseparables de siempre” [ἀνακλαίομαι παροῦσι τοῖς εἰωθόσιν] (v. 939)– como testigos de la treta en la que inicialmente han sido cómplices Neoptólemo y Odiseo antes del arrepentimiento del primero. El tono del pasaje con el que se cierra la acción trágica podría considerarse la celebración de un *locus amoenus*, esta vez desde la experiencia de la carencia y el fracaso de ese entorno ideal:

Un adiós a esta tierra, antes de partir. Adiós, cueva, testigo de mis males; adiós, ninfas de las aguas y los prados, y estruendo potente del mar, y promontorio, donde tantas veces se humedeció mi cabeza azotada por el viento en el interior de la caverna, y donde tantas veces el monte Hermeo me devolvió el eco de mis lamentos, en la tempestad de mis dolores (vv. 1452-1460).¹⁶

Con tales palabras el exiliado de Lemnos, “enfermo de salvaje enfermedad” como le tilda el reflexivo coro de la tragedia, confiesa experimentar cierto agradecimiento hacia el “Eco de juguetona lengua”, único elemento que respondía a sus lamentos en el cruel exilio,¹⁷ a pesar de que el Coro se refiere a su persona al comienzo de la acción inequívocamente como alguien que no se “[deleita] al son de la zampoña, como zagal”.¹⁸ El quejido se reconcilia con el canto sólo al volver a dirigir la mirada al entorno pedregoso de la isla, una vez que el héroe ha regenerado los

vínculos que le unen a la humanidad. Un análisis de la conexión entre paisaje y carácter en el *Filoctetes* no puede pasar por alto la lectura, casi en clave rousseauniana, que André Gide hizo de las consecuencias de la falta de interlocución efectiva de Filoctetes con el prójimo. A juicio del autor francés, precisamente este ayuno lingüístico habría convertido al héroe griego en una especie de paseante solitario *avant la lettre*, capaz de volver a descubrir, gracias al silencio, los significados más profundos de las palabras. Con ello, precisamente el involuntario exilio habría vuelto más sabio a Filoctetes, que alcanza así un conocimiento sobre su propia condición que la presencia e interacción con los otros, lejos de fomentar, muy por el contrario, tiende a encubrir:

Aprendí a expresarme mejor ahora que ya no estoy entre los hombres. Entre cazar y dormir, me ocupo de pensar. Mis ideas, desde que estoy solo y nada las perturba, ni siquiera el sufrimiento, han tomado un ritmo sutil que a veces puedo seguir a duras penas. Llegué a conocer más sobre los secretos de la vida de lo que mis maestros nunca me revelaran. Y me acostumbé a contar la idea de mis sufrimientos, y si la frase era realmente bella, bastaba para consolarme; a veces llegaba hasta a olvidarme de mi tristeza al pronunciarla. Acabé por comprender que, inevitablemente, las palabras se vuelven más bellas cuando dejan de estar articuladas en respuesta a las demandas de otros.¹⁹

La recreación que Gide realiza de la tragedia sofoclea hace de la “soledad sonora” de Lemnos una suerte de laboratorio ideal del verdadero significado de las palabras, en el que el individuo se vuelve por primera vez único señor del lenguaje. *Filoctetes* sería, así, un canto a los beneficios de la soledad, en la que el sujeto recupera una libertad de la que no puede dejar de despedirse con cierta melancolía al abandonar Lemnos con sus compañeros. Sin embargo, lo curioso de los ensueños del paseante solitario es que se obsesionan con una idea de comunidad que, una vez localizada, se pretende volver real. Esta es una recreación ideal a la que la tragedia sofoclea da pie, a pesar de que incurra en el peligro de reducir la articulación de la obra a uno de sus accidentes. La herida principal del hijo de Peante no será, pues, de índole física, sino resultado del fracaso reiterado

de una sólida expectativa que concierne a la conducta de quienes creía sus compañeros. Un accidente provocado por la cólera divina ha privado a Filoctetes de la condición humana, destinándolo a una vida asilvestrada y privándolo del alimento del lenguaje, que ninguna protección procedente de la técnica –fuego, alimento, hogar– podrá sustituir.²⁰ De esta manera, la trama confirma una tesis sobre la condición humana hecha célebre por Hannah Arendt,²¹ a saber, sólo la actividad humana de la acción, no la del trabajo o la fabricación, revierte en la identidad del sujeto, manifestando quienes somos realmente. El resto no serán más que apariencias. Y justamente esa actividad es aquella de la que el héroe maliano ha sido privado, quedando a su alcance únicamente la insatisfactoria existencia de un mal-trecho *animal laborans*.

2. La honestidad y el descubrimiento de la autonomía humana: la nobleza de Neoptólemo

Forma parte del programa de formación que Odiseo tiene dispuesto para Neoptólemo preparar a este último para asumir con resolución y algo de inconsciencia la idea de secundar y consumir “planes que no habías oído antes” [ἀλλ’ ἦν τι καινὸν ὧν πρὶν οὐκ ἀκήκοας κλύης] (vv. 52-53), objetivo que consigue al comprometerse el muchacho a seguir sus instrucciones. He ahí la primera treta que destruye el bien derivado de la acción humana, a saber, Odiseo extrae de antemano del inexperto hijo de Aquiles mediante una operación sofística un sometimiento incondicionado a sus planes, generando una situación en la que huelga discutir cualquier circunstancia o consecuencia de lo realizado. Los argumentos empleados por Odiseo para persuadir a Neoptólemo acerca de la conveniencia –por el bien del bando aqueo– de encubrir sus verdaderas intenciones frente a Filoctetes quiebran toda intención moral, toda vez que presumen que el carácter de un individuo es susceptible de configurarse o diseñarse potestativamente, como si se tratara de una suerte de objeto

manipulable por los caprichos humanos. Sólo así se entienden las palabras siguientes de Odiseo:

Ya sé, hijo, que no es tu carácter para hablar así ni muñir tales enredos; pero es muy dulce tesoro el logro de una victoria, y lánzate. Otro día nos mostraremos caballeros; hoy entrégame al impudor por un breve momento de un día, y después, el resto de tu vida, proclámente el más honrado de todos los mortales (vv. 79-85).²²

El joven, sin embargo, escindido entre dos modelos de acción,²³ no rehúsa propiamente cooperar en el secuestro de Filoctetes, sino usar ardides o recurrir al dolo para ello, en vez de emplear la más digna y justa fuerza de la persuasión. El conflicto con el modo de pensar y actuar de Odiseo, que atribuye a la prudencia propia de hombres maduros la conciencia del poder de la lengua frente a la brutalidad necia de las manos, no podía hacerse esperar, pero el cefalonio hará gala de sus mejores dotes sofísticas para ganarse la confianza del muchacho:

Hijo de un padre generoso; también yo, allá cuando joven, tenía perezosa la lengua, y activas en cambio las manos. Ahora, con la experiencia, he aprendido que no son las obras, que es la lengua la que todo lo maneja entre los mortales (vv. 96-99).²⁴

Un poco más adelante, Neoptólemo resiste a esas falaces palabras, insistiendo en los irresistibles reparos que su conciencia le impone ante un hipotético recurso a la mentira, ágilmente rechazados de nuevo por Odiseo en nombre de los beneficios derivados de adoptar una perspectiva pragmática:

Neo. —¿Pero no te parece vergonzoso eso de andar mintiendo?

Ul. —Si la mentira te saca a flote, no.

Neo. —Vamos, y ¿con qué cara se presenta uno a hablar así?

Ul. —Cuando lo que haces te tiene cuenta, huelgan los miramientos (vv. 108-111).²⁵

El conflicto al que conduce Odiseo al joven es inequívoco: los caminos de la nobleza y el interés se bifurcan con frecuencia y, ante un aconte-

cimiento semejante, la única salida inteligente para el primero es optar por lo útil, garantía de salvación para los hombres. Considera que la renuncia del muchacho a sus nobles propósitos es sólo cuestión de tiempo. El siguiente discurso retrata al celeberrimo *politropos*, describiendo con detalle la mudanza sofista que se encuentra a la base de su conducta:

{C}ual lo piden las circunstancias de cada caso, tal soy yo. ¿Se trata de escoger hombres honrados y justos? No encontrarás hombre más pío que Ulises. Con todo, una pasión me domina: la de salir siempre con la mía..., menos tratándose de ti, porque voy a ceder espontáneamente. Dejadle, no le toquéis ya; anda, que se quede; no necesitamos de ti, pues ya tenemos tus armas (vv. 1048-1057).²⁶

Con estas palabras, Ulises se presenta a sí mismo como un individuo que brega por adaptarse a las circunstancias, y que en la ocasión que nos ocupa aparenta recurrir a la fuerza del bien común —contribuir a la victoria aquea en Troya—, hábil disfraz que lleva al hijo de Aquiles a ceder inicialmente a las justificaciones manipuladoras del astuto cefalonio.²⁷ Si nos desplazamos ahora a la otra relación decisiva para la decisión de Neoptólemo, que se va forjando a lo largo de esta tragedia, la primera alianza que el efebo establece con Filoctetes está basada en un odio común hacia Odiseo, el empedernido ladrón de armas, por un lado, y hacia los Atridas, indignos de su cargo,²⁸ por otro. Mención singular merece lo que Nussbaum (1976: 40) ha calificado como carácter apolítico de Filoctetes que, si bien se interesa por la suerte de antiguos compañeros del bando aqueo, nada pregunta al joven sobre la marcha del conflicto con Troya. La soledad le ha conducido a politizar, de alguna manera, el mundo animal,²⁹ en el que ha acabado por rodearse de un hábitat insatisfactorio, pero de cuyos peligros y amenazas se ha vuelto un diestro conocedor. No han faltado las observaciones de los comentaristas sobre el significativo parecido entre el doblegamiento inicial de Neoptólemo a los argumentos de Odiseo y los juramentos de fidelidad que los efebos griegos prestaban a sus comandantes.³⁰ Pero Odiseo es un comandante de patrones cambiantes, como podía presumirse en virtud de la descripción

que él mismo hace de su propia conducta. En la parte final de la tragedia, cuando se resuelva a intervenir, forzado por el repentino cambio de ánimo de su joven cómplice, al que había logrado engañar inicialmente, pero que súbitamente encuentra fuera de su alcance, busca amparo, tras el recurso inicial a la artificiosa pareja formada por Hermes y Atenea, bajo la advocación de Zeus, amo de la tierra, de cuyos designios afirma ser mero brazo ejecutor:

Fil. —¡Oh isla de Lemnos!, y tú, fuego omnipotente, obra de Efesto, ¿de vosotros me va a arrancar a mí, y a la fuerza, ése? ¿Se puede tolerar tal cosa?

Od. —Zeus es, para que lo sepas; Zeus, el señor de esta tierra; Zeus el que lo tiene así resuelto; yo no hago sino servirle.

Fil. —¡Abominable criatura! ¿De dónde inventas tales patrañas? ¿Te escudas con los dioses y sacas a los dioses mentirosos?³¹

Muy al contrario de lo que la literalidad de sus palabras transmiten, Odiseo —“aquel ser abominable y aborrecible, que ha maquinado los males infinitos que de su vil pecho han brotado contra mí” [ὄρων μὲν αἰσχρὰς ἀπάτας, στυγνὸν δὲ φῶτ’ ἐχθοδοπὸν, μυρί’, ἀπ’ αἰσχρῶν ἀνατέλλονθ’, ὃς ἐφ’ ἡμῖν κάκ’ ἐμήσατ’] (vv. 1137-1138)— contribuye en realidad a perpetuar la inmoralidad de los Atridas (vv. 1023-1024). Pero las palabras arteras de Odiseo, al que Filoctetes acusa de haber obrado sirviéndose del joven como persona interpuesta,³² no son lo suficientemente poderosas para silenciar el sentimiento que el conocimiento directo de la persona y su triste suerte ha comenzado a despertar en el joven Neoptólemo, cuya entrada en la madurez poco tendrá que ver con el camino que Odiseo tiene proyectado para él.³³ Los instantes de vacilación del efebo, angustiado como veíamos por el hecho de convertirse en un miserable ante sus propios ojos, van articulando la figura moral que Aristóteles valorará en la *Ética Nicomáquea* como aparente incontinencia. La siguiente confesión anuncia la emergencia de la mala conciencia del muchacho y proyecta cuál será su conducta definitiva, a pesar de las dudas que han protagonizado la fase de deliberación: “Todo resulta

enojoso cuando uno deja su propio natural y se mete a hacer lo que no le corresponde”.³⁴

Mala conciencia, basada en buena parte en el ascendiente que sobre sus juicios tiene la conciencia de su linaje, a saber, el conocimiento indirecto que el muchacho manifiesta tener del carácter de su padre, Aquiles.³⁵ Aristóteles llamó la atención de los lectores de esta tragedia sobre el hecho de que es cierto placer, indeterminado al principio, el que conduce al joven vástago de Aquiles a escoger el camino acertado, razón por la que no debe condenarse irreflexivamente esa capacidad humana para rechazar o secundar realidades:

Hay algunos que no se atienen a sus decisiones, pero no por incontinencia, como Neoptólemo en el *Filoctetes* de Sófocles: es verdad que por causa del placer no se atuvo a lo que había decidido, pero por causa de un placer noble, porque él consideraba noble decir la verdad y Odiseo lo había persuadido a mentir. No todo el que hace algo por causa del placer es licencioso, despreciable o incontinente; sino el que lo hace por un placer vergonzoso.³⁶

El caso de Neoptólemo ejemplifica la demorada maduración de la bondad en el ánimo humano, toda vez que éste cuenta con las condiciones de linaje y formación adecuadas para que la semilla de la virtud pueda brotar en él. Un placer noble y bello aparta al muchacho de secundar un plan despreciable, de modo beneficioso para su carácter y provechoso para quienes le rodean. El texto de Aristóteles enfoca sin mencionarlo los efectos del sentimiento de vergüenza [*aidos*], que Williams (2008: 86ss.) analiza precisamente de la mano del personaje de Neoptólemo, recordando el peso que el sentirse observado por otros, es decir, expuesto al juicio ajeno, desempeña en el surgimiento de un modo de sentirse semejante, discernible por varios aspectos de la culpa. La oscilación de sentimientos del joven, entre el *chre* —el “hay que”— odiseico y el *dei* —el “debe”— dictado por la virtud,³⁷ se zanja de la mano de una inequívoca y definitiva sentencia —“mejor es la justicia que la sagacidad [ἀλλ’ εἰ δίκαια, τῶν σοφῶν κρείσσω τάδε]” (v. 1246)—, que

lo vuelve invulnerable a las amenazas de Ulises y evidencia la nobleza de su linaje.³⁸ La hesitación cumple un papel importante en el camino que lleva hasta esta determinación, lo que hace de la duda y la revisión de las propias posiciones un medio imprescindible para el aprendizaje moral. Nos parece que Orsi (2007: 138) lo ha formulado muy oportunamente:

Lo que consigue Sófocles en esta tragedia es pues atraer la atención de su público hacia un héroe cuya grandeza heroica no reside en su resistencia, en una acción en línea recta, sino precisamente en su capacidad para revisar sus propios compromisos. Introduce, pues, en la arena pública la reflexión sobre el valor y la vigencia en el tiempo de los compromisos asumidos, un tema que es de vital importancia para la vida política y su contrapartida, la obligación de la desobediencia civil o militar. Se trata, en definitiva, de una revisión radical del heroísmo tradicional.

Pero sería un error considerar que la trama trágica gire exclusivamente en torno a la manifestación del fondo virtuoso de un efebo, a pesar de la arriesgada proximidad de ese corruptor de jóvenes que es Odiseo. Más bien, la emergente virtud del muchacho es el medio empleado por Sófocles para mostrar que la virtud por sí sola —como tampoco el vicio— no es suficiente para explicar las causas del infortunio y la desgracia que hay en el mundo. En efecto, el héroe maliano se resiste prejuiciosamente a modificar su comprensión de las circunstancias y a considerar que puede ser aconsejable acudir a Troya, sin que por ello el objetivo final sea inclinar la balanza del lado de los viciosos generales atridas. La profecía de Heleno, más tarde confirmada por la intervención de Heracles como un *deus ex machina*, pomposamente preparada por una tirada de anapestos, ha de modificar no por la fuerza del lenguaje, sino de la necesidad, la tozuda determinación del héroe de no pisar la tierra troyana:

El mal que te aqueja, por disposición de los dioses te vino, por haberte acercado a la guarda de Crisa, a la serpiente que escondida custodia y defiende su descubierto templo. Pues sábetes que mientras el sol siga naciendo por ahí y poniéndose por allá no alcanzarás remedio alguno de tan molesta enfermedad, hasta tanto que no vayas espontáneamente a la región troyana, y te veas allí con los asclépi-

das y ellos te alivien ese tu mal, y tú mismo tomes gloriosamente a Troya con estas tus armas y conmigo.³⁹

Pero nada puede la razón por sí sola, sino que el discurso con el que Heracles ratifica posteriormente (vv. 1410-1444),⁴⁰ con una reformulación personal, las palabras vaticinadoras del troyano Heleno emparentan la suerte de Filoctetes a la del héroe del que se conmisericordió, haciendo precisamente de la *piEDAD* la pasión que prepara con más eficacia el campo a la conciencia moral en la acción trágica. El hijo de Zeus vaticina a Filoctetes que, si cede a los consejos de Neoptólemo, le aguarda un glorioso destino en el que vencerá a Paris, derrotará finalmente a los troyanos y ofrecerá el botín alcanzado en parte a su padre Peante y en parte a Heracles mismo.⁴¹ La suerte de Filoctetes queda, así, enlazada a la del hijo de Aquiles por mandato divino. Habrá que practicarla hasta con el enemigo vencido, pues parece concentrarse en ella un ancestral contrato establecido entre los dioses y los hombres. El trato inhumano recibido por parte de los compañeros de batalla tras el fallido sacrificio en Crisa se convierte hacia el desenlace de la tragedia en el salvoconducto de Filoctetes, que no puede sino reconocer que, por debajo del transcurrir de los asuntos humanos, operan el gran Hado, la bondad de los amigos y un todopoderoso *daímon*, cuya enigmática confluencia determinó su suerte. No se asigna un peso específico a ninguno de estos elementos,⁴² pues parece tratarse de una insondable combinación, como insondables son los misterios que permiten a los asclépidas sanar a hombres desahuciados como el maltrecho guerrero aqueo. Esa mezcla imponderable permite al Coro expresar en los términos siguientes:

Pero no sé ni he oído jamás de persona mortal que haya tenido suerte tan funesta como la de éste que, sin injuriar a nadie ni robar a nadie, bueno con los buenos, tan míseramente se ha arruinado.⁴³

Es imposible encontrar sentido al infortunio de Filoctetes, y esta falta de fundamento se compadece con el desinterés político del héroe,

incapaz de cohonestar su creencia en la justicia divina con la realidad de su destino personal.⁴⁴ En cualquier caso, la dimensión concedida a Heracles en la tragedia manifiesta que la voluntad divina, transmitida a los hombres por medio de la profecía de Heleno, debe cumplirse, resulte comprensible o no.⁴⁵ Como Reinhardt señala, *Filoctetes* no reivindica la recuperación de la justicia distributiva en la vida de los hombres, sino que más bien aquí “el poeta (...) está con los dioses que rigen el mundo”,⁴⁶ pues, siguiendo el dictado de Heráclito, las leyes de los hombres deben aspirar a la estabilidad, pero las de los dioses se instalan en la eternidad. Nadie podrá explicar nunca la herida que la serpiente le inflige al exiliado de Lemnos en términos de justicia, pues hasta él mismo comprende por boca de Heracles que las fuerzas que determinan los acontecimientos mundanos no responden a ninguna causa unívoca, sino que resultan de la coexistencia de fundamentos dispares, que con frecuencia chocan sin remedio con las expectativas humanas.

3. La función mediadora de Neoptólemo: el arrepentimiento o la fractura interna de la virtud

La constante mediación entre opuestos que Neoptólemo se ve abocado a ejercer en la trama del *Filoctetes*, entre los modelos de las virtudes cooperativas y competitivas, por decirlo con A. Adkins,⁴⁷ invita a reconocer en esta tragedia un solapamiento de los rasgos de este personaje con los de la *efebía*, referencia clave de la mediación antropológica en la antigua Grecia, en la que Vidal-Naquet ha insistido en varios trabajos.⁴⁸ El joven dará prueba de su madurez en la medida en que reintegre al maltrecho héroe en la normalidad hoplítica. Tampoco debe obviarse el ascendiente que posee sobre el progresivo acercamiento producido entre Filoctetes y Neoptólemo el dolor que ambos comparten por el triste hado que golpeó en el pasado, sin merecerlo, a muchos hombres nobles, grupo en el que se incluye necesariamente a Aquiles, como es bien sabido, una presencia

ausente de relieve en la tragedia. El primero enfatiza, haciendo uso de un potente marcador deíctico, la desgraciada persistencia histórica del mal frente a la virtud, hecho que confirma la desaparición de héroes admirables, como Aquiles y Ajax, frente a la presencia recalcitrante del individuo experto en ardidés: “Vamos, vamos ¿qué va uno a pensar, cuando ve que todos éstos se han muerto, y Ulises, en cambio, queda ahí, donde debiera llamarse muerto, más bien que todos ellos” (vv. 428-430).⁴⁹

A esta afirmación le sigue una madura reflexión de Neoptólemo acerca de la capacidad de las guerras para acabar con la vida de los hombres buenos, protegiendo en cambio a los malvados (vv. 436-437).⁵⁰ Este tipo de observaciones invitan a hacer de la oscilación entre la atracción y el rechazo que suscita el dolor otro elemento imposible de someter enteramente a comprensión, un núcleo decisivo de la evolución de la tragedia, que Reinhardt ha sabido identificar con elocuencia:

[D]e la misma manera que la tensión entre el que sufre y el que escucha, entre el sentimiento y la expresión del dolor determina una situación dramática incomparablemente más rica –porque el dolor de Filoctetes está transido por el miedo de que su mal pudiera alejar de él al joven amigo, mientras que es, sin embargo, su mal el que atrae al otro hacia él–, asimismo también aquí en el dolor desbordado el lenguaje es incomparablemente más libre, más dialogado, más dirigido al otro, más pobre en ornamentación e imágenes, más escaso en discursos narrativos, pero con ello también más íntimo (porque la intimidad sólo puede existir cuando se contrapone a un extraño, al otro), más exuberante en acontecimientos, en prolongaciones, en impulsos, más matizado y directo.⁵¹

La fraternidad generada por la compasión es, qué duda cabe, una cualidad omnipresente en las conversaciones mantenidas por el guerrero de Melibeia y el heredero de la estirpe pélida, que va estrechando los lazos entre ellos. Si tuviéramos que identificar, haciendo arqueología de todos sus episodios, la figura práctica predominante en la tragedia que nos ocupa, sin duda, esa sería la del *arrepentimiento*, un término que se encuentra entre los más ambiguos de los que forman parte del vocabulario moral. Ahora bien, no por ambigua la operación realizada por el arrepentido

deja de ser constituyente de la constitución de un carácter. Consideramos especialmente acertado y oportuno el siguiente comentario del profesor de Ética y Filosofía moral Antonio Valdecantos, que a nuestro juicio señala la contribución esencial de la revisión de nuestras posiciones prácticas a la configuración de la personalidad:

El arrepentimiento no es la puerta por la que retorna la moral al mundo; es simplemente uno de los esquemas más habituales conforme a los cuales se forman nuestras creencias y nuestros propósitos, los mejores, los peores y también los más anodinos. Algunas de nuestras más ilustres hazañas morales las hemos acometido arrepintiéndonos de algo, pero esto no tiene nada de particular, porque es el modo en que llevamos a cabo un número crecidísimo de acciones.

El arrepentimiento es un deseo de lo imposible y una quiebra en el orden normal de nuestros propósitos, pero no es fácil saber cómo pensaríamos y actuaríamos sin esa anomalía; para obrar de manera normal hay que haber cometido anomalías innumerables.⁵²

Al comprender la situación de Filoctetes y ponerse en su lugar, Neoptólemo amplía sustancialmente la perspectiva miope en que querrían mantenerle las palabras capciosas de Odiseo.⁵³ Por ello, es innegable que de la trama se desprende un inequívoco elogio del ejercicio constante del juicio moral, único criterio en condiciones de dirigir nuestras acciones por la mejor senda a tenor de las circunstancias que nos rodeen en cada caso. El efebo hace gala de esa capacidad cuando reflexiona sobre la situación de Filoctetes y opta por dar la espalda al destino que le estaba marcado. Cuando el sujeto, como es el caso de Neoptólemo, decide volver sobre sus pasos y enmendar las posiciones ya adoptadas está horadando, desde cierto punto de vista, la imagen de la virtud como un todo acabado y perfecto, pero al mismo tiempo gana para la *areté* la posibilidad de progresar mediante sus propias fracturas internas. La virtud que se sabe mejorable cuenta con más visos de perfeccionarse que la que se imagina situada en una meta infranqueable. La trama del *Filoctetes* ilustra magistralmente el ritmo lento y torturado mediante el que los hombres llegan a comprenderse a sí mismos, de lo que forma parte la integración final, por mandato

divino, del individuo abandonado a su triste suerte en el mundo de los vivos, de quienes aún pueden hablar y actuar unos en compañía de otros. El retorno del héroe al orden de la pluralidad humana no responde tanto, a pesar de las apariencias de la acción de esta tragedia, a la intervención de una divinidad cuanto a la toma de conciencia –tras la oportuna revisión de las propias creencias– de que el obstáculo que le separa de aquel escenario anhelado, una vez producido el encuentro con Neoptólemo, es únicamente su propia elección.⁵⁴ Al recuperar esa comunidad, Filoctetes recupera necesariamente la vida, así como la protección que el lenguaje ofrece a todos los miembros de una comunidad cultural y política como es la aquea. El ambiente siniestro que al comienzo de la tragedia se mostraba como obstáculo mayúsculo para el éxito de la empresa urdida por Odiseo se asume como algo propio gracias al “paso atrás” que Neoptólemo da en nombre del *aidos* que genera en él el mero recuerdo, la visión fantasmática del modo de operar que se compadece con el carácter de los nobles, basado en los valores del hombre útil (*chrestos*) porque noble (*gennaios*).⁵⁵ La constante mudanza odiseica es, nadie lo negaría, sumamente ventajosa desde un punto de vista pragmático, pero al precio de cosificar a los hombres, de someterlos al estatuto de lo inerte, como bien prueba el destino del héroe abandonado en Lemnos, al que el arrepentimiento del joven humaniza. Una figura de frontera como es la del efebo abre a Filoctetes una inusitada puerta para reincorporarse a la comunidad humana, cuya carencia expresa con elocuencia la terrible herida que no se cierra nunca, símbolo del hombre expuesto a la máxima violencia, no tanto aquella que la naturaleza y sus fuerzas pueden desatar en su contra, sino la desencadenada por el rechazo de sus iguales. Sin embargo, volver al mundo de los hombres requiere aceptar como algo dado el castigo sin sentido de Filoctetes, con respecto a lo cual sólo cabe intentar superarlo, sin olvidar que Lemnos, “la abrazada por el mar”, y las ninfas marinas pueden o no agraciar con un viento favorable a la expedición que emprende su viaje en dirección a Troya. Aceptar el lugar que el accidente ocupa en la realidad humana, una cuestión que posteriormente interesará tanto al Aristóteles

de la *Física*,⁵⁶ destaca así sobre el fondo polémico predominante en la acción trágica. Reconstituir la unidad partiendo de la ruptura y aprender a soportar el peso de la indeterminación es la principal lección poética que la incontinenca, nada vergonzosa, de Neoptólemo dibuja a lo largo del *Filoctetes*. Los modelos de Odiseo y Filoctetes proponen horizontes enfrenados al joven, sin que Sófocles muestre una adhesión decidida a ninguno de los dos, pues ambos han de coadyuvar a la formación de un noble efebo, que aprenderá a hacer uso de un juicio circunstanciado, al medirse con ellos y tener que extraer rasgos positivos de la conducta de ambos. Como sostiene V. M. Pineda:

Neoptólemo cede ante Ulises con aparente docilidad pero, al mismo tiempo, con muchas reservas. Prefiere, en efecto, la derrota honorable que la victoria enfangada. Al héroe trágico no se le puede demandar consistencia moral que no entre en contradicción con los atributos de su naturaleza: se le demanda, más bien, restaurar el curso de su acción, recuperar su claridad y recordar quién es verdaderamente. La *anagnórisis* no es solamente un reconocimiento de los otros, sino también lo es de sí mismo, el ser que ya era y que por falsas razones, vileza o lucro, había puesto en suspenso.⁵⁷

El aprendizaje del accidente, del sinsentido y del infortunio interviene decisivamente en el camino que va de la efebía a la madurez, según nos propone con un ritmo asombrosamente adecuado a los tiempos de la reflexión humana esta tragedia sofoclea.

Notas

* Este artículo procede de una investigación resultante del proyecto *Naturaleza humana y comunidad (II): H. Arendt, K. Polanyi y M. Foucault. Tres recepciones de la Antropología política de Kant en el siglo XX*, con financiación del MICINN (FFI2009-12402). Durante su redacción, la autora contó con el apoyo de una beca de la FAPESP, concedida para realizar una estancia de tres meses en régimen de *Visiting Scholar* en la Facultad de Filosofía e Ciências de la UNESP (Marília). Estoy en deuda con las conversaciones mantenidas durante 2012 con la profesora Mercedes López Salvá, Catedrática del Departamento de Filología griega y Lingüística indoeuropea de la Facultad de Filología de la UCM, durante la fase de planteamiento del presente trabajo.

Agradezco, asimismo, los comentarios recibidos de dos evaluadores anónimos de la revista *Devenires*, que me ayudaron a mejorar la versión final de este trabajo.

¹ *Il.*, II, vv. 716ss.

² Vd. Servio, *Ad Eineidam*, 3, 402.

³ Vd. Apolodoro, *Ep.*, V, 9-10.

⁴ Vd. Vidal-Naquet (1971: 625s.).

⁵ Vd. “Introducción” de Sófocles, *Filoctetes*, Barcelona, Alma Mater, p. 100, n. 1. Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia, Vol 2. Dio Chrysostom. J. de Arnim. Weidmann. Berlin. 1896, oratio 35.15: “ὁ τε Σοφοκλῆς μέσος ἔοικεν ἀμφοῖν εἶναι, οὔτε τὸ αὐθαδὲς καὶ ἀπλοῦν τὸ τοῦ Αἰσχύλου ἔχων οὔτε τὸ ἀκριβὲς καὶ δριμύ καὶ πολιτικὸν τὸ τοῦ Εὐριπίδου, σεμνὴν δέ τινα καὶ μεγαλοπρεπῆ ποιήσιν τραγικώτατα καὶ εὐεπέστατα ἔχουσαν, ὥστε πλείστην εἶναι ἡδονὴν μετὰ ὕψους καὶ σεμνότητος, τῇ τε διασκευῇ τῶν πραγμάτων ἀρίστη καὶ πιθανωτάτῃ κέχρηται, ποιήσας τὸν Ὀδυσσεῖα μετὰ Νεοπτολέμου παραγιγνόμενον, ἐπειδὴ εἶμαρτο ἀλῶναι τὴν Τροίαν ὑπὸ τε τοῦ Νεοπτολέμου καὶ τοῦ Φιλοκτήτου χρωμένου τοῖς Ἡρακλείοις τόξοις, καὶ αὐτὸν μὲν ἀποκρυπτόμενον, τὸν δὲ Νεοπτόλεμον πέμποντα πρὸς τὸν Φιλοκτῆτην, ὑποτιθέμενον αὐτῷ ἃ δεῖ ποιεῖν, καὶ τὸν χορὸν οὐχ ὥσπερ ὁ Αἰσχύλος καὶ Εὐριπίδης ἐκ τῶν ἐπιχωρίων πεποίηκεν, ἀλλὰ τῶν ἐν τῇ νηὶ συμπλεόντων”. Cf. las observaciones al respecto de Vieira (2009: 176-177) y Kieffer (1942: 45s.).

⁶ Vd. *Fil.*, vv. 45-48: “Bien, pon de espía a este nuestro compañero, no se me eche aquél encima sin yo notarlo; que más gusto tendría en cogermela a mí que a todos los griegos juntos” [τὸν οὖν παρόντα πέμψον εἰς κατασκοπὴν,/ μὴ καὶ λάθῃ με προσπεσόν: ὡς μᾶλλον ἂν /ἔλοιτό μ’ ἢ τοὺς πάντας Ἀργείους λαβεῖν].

⁷ (1962: 219). Cfr. Vidal-Naquet (1971: 628).

⁸ Vd. *Fil.*, vv. 3-5: “Aquí fue donde antaño, cumpliendo órdenes que los jefes me dieran, abandoné yo al meliano hijo de Peante” [ἐνθ’ ᾧ κρατίστου πατρὸς Ἑλλήνων τραφεῖς /Ἀχιλλέως παῖ Νεοπτόλεμος, τὸν Μηλιᾷ /Ποϊάντος υἱὸν ἐξέθηκ’ ἐγὼ ποτε].

⁹ La conducta de Odiseo con Filoctetes se opone radicalmente a esa ceremonia de reconocimiento oficial de un recién nacido por su padre en la antigua Grecia, pudiendo figurar como su más decidida negación. Odiseo es para Filoctetes una suerte de contra-figura paterna, que le arrebatla el *status* que Peante proporcionó al segundo. Vd. Vernant (1983: 171-172): “El ritual apunta manifiestamente a inscribir al niño en el espacio de la *oikos*, a ligarle al hogar en que ha nacido. Según los testimonios de los que podemos disponer contiene dos elementos que es preciso, parece, distinguir: de una parte, la ronda del recién nacido, sostenido en brazos (el o los portadores que corren desnudos en círculo alrededor del hogar), de otra parte, la deposición del niño —en un momento dado, sin duda, antes de la carrera— directamente sobre la tierra. En

el rito de las anfidromías estos dos elementos se refuerzan: el contacto directo con el suelo de la casa completa la integración en el espacio doméstico que realiza, por su parte, la peregrinación del niño conforme a un círculo que se cierra alrededor del hogar fijo”; cfr. Vidal-Naquet (1971: p. 628). El Coro se refiere más adelante a Filoctetes en términos que recuerdan al abandono infantil; vd. *Fil.*, vv. 701-703: “Él mismo se arrastraba por acá y por allá, tambaleándose cual niño apartado de su tierna nodriza” [εἶπε γὰρ ἄλλοτ’ ἄλλαχᾶ /τότ’ ἂν εἰλυόμενος /παῖς ἄτερ ὡς φίλας τιθήνας].

¹⁰ *Fil.*, vv. 708-715: “No lograba para su sustento ni los frutos de la sagrada tierra, ni nada de cuanto nos sostiene a los hombres que vivimos del pan, fuera de cuando, con las aladas flechas de su potente arco, alcanzaba algún alivio a su hambre” [οὐ φορβᾶν ἱεράς γᾶς σπόρον, οὐκ ἄλλων /αἴρων τῶν νεμόμεσθ’ ἀνέρες ἀλφησταί./ πλὴν ἐξ ὠκυβόλων εἴ ποτε τόξων /πτανοῖς ἰοῖς ἀνύσειε γαστρὶ φορβάν].

¹¹ “ὦ φίλατον φώνημα: φεῦ τὸ καὶ λαβεῖν/πρόσφθεγμα τοιοῦδ’ ἀνδρὸς ἐν χρόνῳ μακρῷ”. Podlecki (1996: 245) subraya la importancia del contraste entre el dilatado ayuno lingüístico al que Filoctetes es sometido y el hecho de que el retorno de la palabra se produzca bajo el aspecto de una secuencia de mentiras, al menos hasta que el cambio de corazón de Neoptólemo ponga fin al plan de Odiseo.

¹² “ἴν’ αὐτὸς ἦν πρόσουρος, οὐκ ἔχων βάσιν, /οὐδὲ τιν’ ἐγχώρων κακογείτονα, /παρ’ ᾧ στόνον ἀντίτυπον βαρυβρῶτ’ ἀποκλαύσειεν αἱματηρόν”.

¹³ “**Νεοπτόλεμος:** καὶ μὴν ἐρῶ γε, τὸν δ’ ἔρωθ’ οὕτως ἔχω:/εἴ μοι θέμις, θέλομι’ ἄν: εἰ δὲ μή, πάρες.

Φιλοκτήτης: ὄσια τε φωνεῖς ἔστι τ’, ὦ τέκνον, θέμις, /ὄς γ’ ἡλίου τόδ’ εἰσορᾶν ἔμοι φάος /μόνος δέδωκας, ὃς χθόν’ Οἰταίαν ἰδεῖν,/ὃς πατέρα πρέσβυν, ὃς φίλους, ὃς τῶν ἐμῶν /ἐχθρῶν μ’ ἔνερθεν ὄντ’ ἀνέστησας πέρα. /θάρσει, παρέσται ταῦτά σοι καὶ θιγγάνειν /καὶ δόντι δοῦναι κάξεπεύξασθαι βροτῶν /ἀρετῆς ἕκατι τῶνδ’ ἐπιψαῦσαι μόνον”.

¹⁴ *Fil.*, vv. 799-803: “Hijo, joven valiente, cógeme, y abrásame en ese fuego de Lemnos tan renombrado; que yo también cosa parecida hice al hijo de Zeus, a precio de esas armas que tienes tú ahí” [ὦ τέκνον ὦ γενναῖον, ἀλλὰ συλλαβῶν /τῷ Λημνίῳ τῷδ’ ἀνακαλουμένῳ πυρὶ /ἔμπρησον, ὦ γενναῖε: κἀγὼ τοί ποτε /τὸν τοῦ Διὸς παῖδ’ ἀντί τῶνδε τῶν ὄπλων, /ἅ νῦν σὺ σφάζεις, τοῦτ’ ἐπηξίωσα δρᾶν].

¹⁵ *Fil.*, vv. 740-750.

¹⁶ “φέρε νυν στεῖχων χώραν καλέσω. /χαῖρ’, ὦ μέλαθρον ζυμφουρον ἔμοι, /νύμφαι τ’ ἐνυδροὶ λειμωνιάδες, /καὶ κτύπος ἄρσην πόντου προβολῆς, /οὔ πολλάκι δὴ τοῦμόν ἐτέγχθη /κράτ’ ἐνδόμουχον πληγαῖσι νότου, /πολλὰ δὲ φωνῆς τῆς ἡμετέρας /Ἑρμαῖον ὄρος παρέπεμψεν ἔμοι /στόνον ἀντίτυπον χειμαζομένῳ”.

¹⁷ *Fil.*, v. 188-190: “ὄρεῖα δ’ ἀθυρόστομος /Ἀχῶ τηλεφανῆς πικραῖς/ οἰμογαῖς ὑπακούει”.

¹⁸ *Fil.*, vv. 212-213: “οὐ μολπᾶν σύριγγος ἔχων, /ὡς ποιμὴν ἀγροβότας”.

¹⁹ A. Gide, Philoctète. In: Id., *Le théâtre complet de André Gide*, vol. 1. Paris : Idées et calendes, 1947. Citado en Wilson (2009: 207).

²⁰ Fernando Savater ha designado, con acierto a nuestro entender, la naturaleza del mal que asedia al héroe griego en su obra de teatro Filoctetes. *Un drama de mar y guerra*, estrenada en la Sala “Miguel Covarrubias” de la UNAM (México), 7 de noviembre de 2007: “Muchas heridas se acumulan sobre Filoctetes: quizá la menos grave, a pesar de constituir el origen de su desventura, sea la mordedura de serpiente venenosa que le ha emponzoñado la sangre. [...] En lugar de brindar la ocasión para que la *humanitas* se ejerciese, la herida ha provocado la ruptura de los lazos de humanidad. De aquí el rencor de Filoctetes, que no es sencillamente el de alguien al que se ha infligido una ofensa, sino el de quien ve traicionada su condición misma de ser sociable, el reconocimiento que los demás deben a lo que a todos en común les constituye. Aquello de que ha sido privado Filoctetes es, ante todo, el lenguaje mismo: cuando Ulises y Neoptólemo llegan a Lemnos lo recobrará de nuevo, pero en principio para escuchar mentiras. “¡Oh, queridísimo lenguaje! ¡Nada como recibir el saludo de un hombre como tú después de tanto tiempo!”: con tales exclamaciones recibe el miserable a quien ha sido enviado para someterle con engaños. Cfr. los comentarios sobre la “muerte social” de Filoctetes en Jones (1980).

²¹ Vd. Arendt (1998: 200ss.).

²² “ἔξοιδα, παῖ, φύσει σε μὴ πεφυκότα /τοιαῦτα φωνεῖν μηδὲ τεχνᾶσθαι κακά: /ἀλλ’ ἡδὺ γάρ τι κτήμα τῆς νίκης λαβεῖν, /τόλμα: δίκαιοι δ’ αὐθις ἐκφανοῦμεθα. /νῦν δ’ εἰς ἀναιδῆς ἡμέρας μέρος βραχὺ /δός μοι σεαυτὸν, κᾶτα τὸν λοιπὸν χρόνον /κέκλησο πάντων εὐσεβέστατος βροτῶν”.

²³ Vidal-Naquet (1971) ha insistido especialmente en este motivo.

²⁴ “ἐσθλοῦ πατρὸς παῖ, καὐτὸς ὦν νέος ποτὲ /γλῶσσαν μὲν ἀργόν, χεῖρα δ’ εἶχον ἐργάτιν: /νῦν δ’ εἰς ἔλεγχον ἐξιών ὀρῶ βροτοῖς /τὴν γλῶσσαν, οὐχὶ τᾶργα, πάνθ’ ἡγουμένην”.

²⁵ **Νεοπτόλεμος**: “οὐκ αἰσχρὸν ἡγεῖ δῆτα τὸ ψευδῆ λέγειν;”
Ὀδυσσεύς: “οὐκ, εἰ τὸ σωθῆναί γε τὸ ψεῦδος φέρει”.

Νεοπτόλεμος: “πῶς οὖν βλέπων τις ταῦτα τολμήσει λακεῖν;”
Ὀδυσσεύς: “ὅταν τι δρᾶς εἰς κέρδος, οὐκ ὀκνεῖν πρέπει.”

²⁶ *Fil.*, vv. 1048-1057: “νῦν δ’ ἐνόξ κρατῶ λόγου. /οὔ γάρ τοιοῦτων δεῖ, τοιοῦτός εἰμ’ ἐγώ: /χῶπου δικαίων κάγαθῶν ἀνδρῶν κρίσις, /οὐκ ἂν λάβοις μου μᾶλλον οὐδέν’ εὐσεβῆ. /νικᾶν γε μέντοι πανταχοῦ χρήζων ἔφυν, /πλὴν εἰς σέ: νῦν δὲ σοί γ’ ἐκὼν ἐκστήσομαι. /ἄφετε γὰρ αὐτὸν μηδὲ προσψαύσῃτ’ ἔτι: /ἔᾶτε μίμνειν. οὐδὲ σοῦ προσχρήζομεν, /τά γ’ ὄπλ’ ἔχοντες ταῦτ’”. Sobre la falta de vínculos de Odiseo con el pasado, frente a lo decisivo del pasado para Filoctetes puede acudir a Roberts (1989: 175).

²⁷ Vd. *Fil.*, v. 120: “¡Vaya!, pues lo hago; ¡fuera escrupulos!” [ἴτω: ποιήσω, πᾶσαν αἰσχύνην ἀφείς]. Vd. Nussbaum (1991: 203).

²⁸ Vd. *Fil.*, vv. 403-406: “Huéspedes sois míos, pues en nuestro viaje acá me traéis la contraseña, sin duda innegable, de la amistad con el odio; y tan a tono habláis conmigo, que estoy viendo en todo eso la obra de los Atridas y de Odiseo” [ἔχοντες, ὡς ἔοικε, σύμβολον σαφές/ λύπης πρὸς ἡμᾶς, ὃ ξένοι, πεπλεύκατε,/καί μοι προσάδεθ’ ὥστε γινώσκειν ὅτι /ταῦτ’ ἐξ Ἀτρείδῶν ἔργα κὰξ Ὀδυσσέως]. Vd. observaciones de Nadal-Melsió (2010: 6) sobre el narcisismo y especularidad que está a la base de la relación que se forma entre Filoctetes y Neoptólemo, frente al héroe experto en máscaras que representa Odiseo. Cfr. Rose (1976: 67).

²⁹ Nussbaum (1976: 42).

³⁰ Vd. Roisman (2005: 132, n. 3).

³¹ *Fil.*, vv. 986-992: “Φιλοκτήτης: ὦ Λημνία χθῶν καὶ τὸ παγκρατὲς σέλας / Ἥφαιστότευκτον, ταῦτα δῆτ’ ἀνασχετά, /εἴ μ’ οὔτος ἐκ τῶν σῶν ἀπάξεται βία; Ὀδυσσεύς: Ζεὺς ἐσθ’, ἴν’ εἰδῆς, Ζεὺς, ὁ τῆσδε γῆς κρατῶν,/Ζεὺς, ᾧ δέδοκται ταῦθ’ : ὑπηρετῶ δ’ ἐγώ.

Φιλοκτήτης: ὦ μῖσος, οἷα κάξανευρίσκεις λέγειν:/θεοὺς προτείνων τοὺς θεοὺς ψευδεῖς τίθης”.

³² *Fil.*, vv. 1007-1008: “[C]ómo me has sorprendido; cómo me has cazado, tomando por pantalla a este muchacho, desconocido para mí, indigno de ti y muy digno de mí, el cual nada ha sabido sino ejecutar lo que le mandaban” [οἶ’ αὖ μ’ ὑπῆλθες, ὡς μ’ ἐθηράσω, λαβῶν /πρόβλημα σαυτοῦ παῖδα τόνδ’/ἀγνώτ’ ἐμοί, /ἀνάξιον μὲν σοῦ, κατὰξιον δ’ ἐμοῦ,/ ὅς οὐδὲν ἦδει πλὴν τὸ προσταχθὲν ποεῖν].

³³ Vd. Vieira (2009: 179): “Al final, es el rechazo de la lógica de la conveniencia lo que hace de Odiseo un personaje menor. Palidece a la sombra de Filoctetes y de Neoptólemo y, a pesar de las amenazas en los últimos diálogos, se muestra incapaz de enfrentarse a ellos. El estratega del comienzo, defensor de la argumentación falaz, constata el malogro de su método y la decisión de ayudar [...] sólo acontece por intervención divina”.

³⁴ *Fil.*, vv. 902-903: “ἅπαντα δυσχέρεια, τὴν αὐτοῦ φύσιν /ὅταν λιπὼν τις δρᾷ τὰ μὴ προσεικότα”. Vd. Orsi (2007: 136).

³⁵ Vd. *Fil.*, vv. 88-89: “Instintivamente me repugna hacer nada con malas artes; ni a mí mismo, ni según cuentan, al padre que me engendró” [ἔφυν γὰρ οὐδὲν ἐκ τέχνης πρᾶσσειν κακῆς, οὔτ’ αὐτὸς οὔθ’, ὡς φασιν, οὐκφύσας ἐμέ] y v. 906: “Voy a aparecer como un ser vergonzante; esto es lo que hace un rato me angustia” [αἰσχροὺς φανοῦμαι: τοῦτ’ ἀνῶμαι πάλαι]. Palabras de Neoptólemo que recuerdan poderosamente las de su padre Aquiles durante la embajada fracasada de Fénix, Ayax y Odiseo, en el libro IX de la *Ilíada*, vv. 312-313: “Aquél [Odiseo] me resulta igual

de odioso que las puertas de Hades, que oculta en sus mentes una cosa y dice otra” [ἐχθρὸς γάρ μοι κείνος ὁμῶς Αἴδαιο πύλησιν/ὅς χ’ ἕτερον μὲν κεῦθη ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἶπη]. Vd. Nussbaum (1976: 33).

³⁶ EN, VII, 9, 1151 b16-22: “εἰσὶ δὲ τινες οἱ τοῖς δόξασιν οὐκ ἐμμένουσιν οὐ δι’ ἀκρασίαν, οἷον ἐν τῷ Φιλοκτῆτῃ τῷ Σοφοκλέους ὁ Νεοπτόλεμος: καίτοι δι’ ἡδονὴν οὐκ ἐνέμεινεν, ἀλλὰ καλήν: τὸ γὰρ ἀληθεύειν αὐτῷ καλὸν ἦν, ἐπέισθη δ’ ὑπὸ τοῦ Ὀδυσσεῶς ψεύδεσθαι. οὐ γὰρ πᾶς ὁ δι’ ἡδονὴν τι πράττων οὔτ’ ἀκόλαστος οὔτε φαῦλος οὔτ’ ἀκρατής, ἀλλ’ ὁ δι’ αἰσχροῦν”. Cfr. Orsi (2007: 139).

³⁷ Vd. Bernardete (1965: 297).

³⁸ Vd. *Fil.*, vv. 1310-1313: “Tienes razón; al fin has mostrado, hijo, la sangre que has heredado; no la de Sísifo, no, sino la de Aquiles, que, lo mismo ahora, ya puerto, que cuando estaba vivo, siempre ha gozado de fama inmaculada [ξύμφομη: τὴν φύσιν δ’ ἔδειξας, ὃ τέκνον, /ἐξ ἧς ἔβλαστες, οὐχὶ Σισύφου πατρός, /ἀλλ’ ἐξ Ἀχιλλέως, ὃς μετὰ ζώντων ὄτ’ ἦν /ἤκου’ ἄριστα, νῦν δὲ τῶν τεθηγόντων]”.

³⁹ *Fil.*, vv. 1326-1335: “σὺ γὰρ νοσεῖς τόδ’ ἄλγος ἐκ θείας τύχης, /Χρύσης πελασθεῖς φύλακος, ὃς τὸν ἀκαλυφῆ /σηκὸν φυλάσσει κρύφιος οἰκουρῶν ὄφρις: /καὶ παῦλαν ἴσθι τῆσδε μὴ ποτ’ ἂν τυχεῖν /νόσου βαρείας, ἕως ἂν αὐτὸς ἥλιος /ταύτη μὲν αἶρη, τῆδε δ’ αὖ δύνῃ πάλιν, /πρὶν ἂν τὰ Τροίας πεδί’ ἐκὼν αὐτὸς μόλης, /καὶ τοῖν παρ’ ἡμῖν ἐντυχῶν Ἀσκληπίδαιν /νόσου μαλαχθῆς τῆσδε, καὶ τὰ πέργαμα /ξὺν τοῖσδε τόξοις ζῦν τ’ ἐμοὶ πέρσας φανῆς”. Vd. Wilson (2009: 203). Nadal-Melsió (2010: 6) sostiene que la intervención de Heracles revela la incapacidad de Filoctetes para relacionarse con el eje de la legalidad –con la ley, con el derecho– por sí mismo, precisando de cierta violencia autoritaria.

⁴⁰ Vd. comentarios de Hamilton (1975: 135s.).

⁴¹ Vd. Ruiz de Elvira (1970: 13). Tessitore (2003: 85s.) ha señalado las semejanzas entre el discurso de Odiseo y el de Heracles, matizando la consideración general, según la cual Sófocles habría querido escenificar la distancia abismal que separa al honrado Filoctetes del astuto Odiseo. La reivindicación de la figura del último procedería principalmente de su preocupación por el bien común, subrayada por Nussbaum. I. Errandonea (1956), que sostiene que el mismo personaje representaba los personajes de Odiseo, el mercader y Heracles, sugiere que la última figura no sería sino una transfiguración de la primera.

⁴² Vd. Nussbaum (1976: 49).

⁴³ *Fil.*, vv. 680-684: “ἄλλον δ’ οὔτιν’ ἔγωγ’ οἶδα κλύων οὐδ’ ἐσιδὼν μοίρα / τοῦδ’ ἐχθίονι συντυχόντα /θνατῶν, ὃς οὔτ’ ἔρξας τιν’ οὔ τι νοσφίσας, /ἀλλ’ ἴσος ὦν ἴσοις ἀνήρ, /ᾧλλυθ’ ᾧδ’ ἀναξίως”. Con todo, la confianza de Filoctetes en los dioses se mantiene incólume gracias a su anhelo de retribución, como muestran los vv. 1035-1044: “Σί, ἀσὶν ἔσθαι, ὡς ἐστὶν ἀδικίαν ἀντιδικεῖν, ὡς ἐστὶν ἀδικίαν ἀντιδικεῖν, ὡς ἐστὶν ἀδικίαν ἀντιδικεῖν”.

cuidan de justicias los dioses. Pero sé que sí lo hacen; pues no os hubierais metido en tal viaje por un miserable, si no fuera de los dioses ese agujijón que os ha traído en busca de mí. ¡Oh tierra patria y dioses vigilantes! Castigadlos, castigadlos a todos ellos, siquiera sea tan tarde, si alguna compasión tenéis de mí. Triste es ciertamente mi vida, pero si los veo a ellos muertos, me daré por curado de mi enfermedad” [ὄλεϊσθε δ’ ἠδικηκότες /τὸν ἄνδρα τόνδε, θεοῖσιν εἰ δίκης μέλει. /ἔξοιδα δ’ ὡς μέλει γ’: ἐπεὶ οὐποτ’ ἂν στόλον /ἐπλεύσατ’ ἂν τόνδ’ εἴνεκ’ ἀνδρὸς ἀθλίου, /εἰ μὴ τι κέντρον θεῖον ἦγ’ ὑμᾶς ἐμοῦ. /ἀλλ’, ὦ πατρώα γῆ θεοί τ’ ἐπόνηοι, /τίσασθε τίσασθ’ ἀλλὰ τῷ χρόνῳ ποτὲ /ξύμπαντας αὐτούς, εἴ τι κάμ’ οἰκτίρετε: /ὡς ζῶ μὲν οἰκτρῶς, εἰ δ’ ἴδοιμ’ ὀλωλότας /τούτους, δοκοῖμ’ ἂν τῆς νόσου πεφευγένας].

⁴⁴ Vd. Nussbaum (1976: 41s.).

⁴⁵ Vd. Nussbaum (1976: 52, n. 42).

⁴⁶ Reinhardt (1993: 258).

⁴⁷ Adkins (1960, *passim*).

⁴⁸ Vd. Vidal-Naquet (1986: 177): “Entre Odiseo y Filoctetes, Neoptólemo, cuyo propio nombre sugiere además la juventud, actúa como figura de mediación obligatoria. Odiseo y el héroe herido, uno y otro instalados en sus paroxismos, no se pueden comunicar. Efébo, el hijo de Aquiles, está ligado a la naturaleza salvaje, lo que le permite relacionarse con Filoctetes; soldado y futuro ciudadano, debe obediencia al magistrado que es Odiseo. Pero la presencia de este último deja de ser necesaria desde el momento en que los otros dos hombres se reintegran en la vida ‘normal’”; cfr. 1971: 633ss. y López Gemelli (2011: 251).

⁴⁹ “φεῦ φεῦ: τί δῆτα δεῖ σκοπεῖν, ὄθ’ οἶδε μὲν /τεθνᾶσ’, Ὀδυσσεὺς δ’ ἔστιν αὖ κἀνταῦθ’ ἴνα/χρῆν ἀντὶ τούτων αὐτὸν αὐδᾶσθαι νεκρὸν”. Vd. Avery (1965: 280).

⁵⁰ Kieffer (1942: 50) sugiere que la noción de virtud que la tragedia *Filoctetes* transmite es de carácter platónico, al hacer del conocimiento —especialmente el de las argucias de mentirosos como Odiseo y el del triste destino de hombres valientes como Filoctetes— el método más apropiado para alcanzar la *areté*.

⁵¹ Reinhardt (1991: 241-242).

⁵² Valdecantos (2006: 78-79).

⁵³ Una visión más unilateral de esta operación del ánimo en los términos de una devolución de la propia libertad que el sujeto se proporcionaría a sí mismo la encontramos en Scheler (2007: 31: “ Al igual que en el mismo acto de escalar una montaña vemos acercárenos la cima y sumergirse el valle bajo nuestros pies, y vivimos ambas imágenes debido a ese acto; así, en el arrepentimiento, la persona asciende hacia arriba y a la vez ve bajo sí la antigua constitución del yo.

Cuanto más se mueve el arrepentimiento del mero arrepentimiento de la acción hacia el arrepentimiento del ser, tanto más aprehende en su *raíz* la culpa percibida para

expulsarla de la persona y, con ello, devolver a ésta su libertad para el bien. Y tanto más el arrepentimiento del dolor sobre una acción particular lleva a aquella completa ‘contrición del corazón’, desde la cual la fuerza regeneradora que habita en ella construye un ‘nuevo corazón’ y un ‘nuevo hombre’. En esa medida, el arrepentimiento adquiere también el carácter de un *arrepentimiento* propiamente *de conversión*”.

⁵⁴ Este matiz es analizado por Reinhardt (1993: 253).

⁵⁵ Vd. Avery (1965: 289) y Rose (1976: 103).

⁵⁶ Vd. especialmente libro II, caps. 4-6.

⁵⁷ Vd. Pineda (2012: 158).

Bibliografía directa

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, ed. bilingüe griego-castellano y trad. cast. por J. Marías y M. Aráujo, Madrid, CEPC, 1999.

_____, *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia*, introd. por E. Lledó, trad. cast. por J. Pallí. Madrid, Gredos, 1995 (3ª reimpresión).

PSEUDO-APOLODORO, *Biblioteca mitológica*, trad. y notas de M. Rodríguez de Sepúlveda. Intr. de J. Arce. Rev.: C. Serrano Aybar, Madrid, Gredos, 1985.

SÓFOCLES, *Philoctetes*, ed. por T.B.L. Webster, CUP, 1970.

_____, *Philoctetes*, ed. por R.C. Jebb, CUP, 1898.

_____, *Philoctetes*, ed. R.G. Ussler, Warminster, 1990.

Bibliografía secundaria

ADKINS, W.H., “Moral and Responsibility”, Oxford, Clarendon Press, 1960.

ARENDET, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998.

AVERY, H.C., “Heracles, Philoctetes, Neoptolemus”, *Hermes*, n. 93/3, 1965, pp. 279-297.

BERNARDETE, S., “*Cbre* and dei in Plato and others”, *Glotta*, 1965, pp. 285-298.

BRANDÃO Dos Santos, F. “*Filóctetes* em Sófocles, André Gide e Heiner Müller”, *Itinerários*, n. 6, 1993, pp. 63-76.

CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étimologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris, Klincksieck, 1974.

CLARKE Hoppin, M., “What happens in *Philoctetes*?”, *Traditio*, n. 37, 1981, pp. 1-30.

ERRANDONEA, I., “*Filóctetes*”, *Emerita*, n. 24, 1956, pp. 72-107.

HAMILTON, R., "Neoptolemo's Story in the *Philoctetes*", *The American Journal of Philology*, n. 96/2 (1975), pp. 131-137.

JONES, J., *On Aristotle and Greek Tragedy*, Stanford U.P., 1980.

KIEFFER, J.S., "Philoctetes and Arete", *Classical Philology*, n. 37/1 (1942), pp. 38-50.

LACROIX, L., "La légende de Philoctète en Italie méridionale", *Revue Belge de philologie et d'histoire*, n. 43/1 (1965), pp. 5-21.

LÓPEZ Gemelli, C. "Persuadindo Neoptólemo", *Cadernos do IL*, n. 43 (2011), pp. 250-265.

MARTÍNEZ Pulte, J.M., "Cuando el dolor quiebra cuerpo y voz", *A parte rei*, n. 61 (2009), pp. 1-12.

NADAL-MELSIÓ, S., "El agotamiento del paradigma clásico: Hannah Arendt, Agnes Heller, Filoctetes y los usos políticos de la comedia", en: Congreso Internacional "La filosofía de Agnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt, Univ. de Murcia, pp. 1-8, 2010. <http://congresos.um.es/ahha/ahha2009/paper/view/6451>

NELLI, M.F. "Los conceptos de verdad y falsedad en *Filoctetes* de Sófocles", *Synthesis*, n. 15 (2008), pp. 95-106.

NUSSBAUM, M.C., "Odysseus in Sophocles' *Philoctetes*", en: H. Bloom (ed.), *Odysseus/Ulysses*, New York/Philadelphia: Chelsea House, pp. 203-213, 1991.

_____, "Consequences and Character in Sophocle's *Philoctetes*", *Philosophy and Literature*, n. 1/1 (1976), pp. 25-53.

ORSI, R., *El saber del error. Filosofía y tragedia en Sófocles*, Madrid, Plaza y Valdés, 2007.

PINEDA, V.M., "Furor y lágrimas. Sobre el Filoctetes de Sófocles", *Devenires*, XIII, 25-26 (2012), pp. 146-167.

PIRRO, R., *Hannah Arendt and the Politics of Comedy*, Dekalb, Northern Illinois U.P., 2001.

PODLECKI, A.J., "The Power of the Word in Sophocle's *Philoctetes*", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, n. 7/3 (1996), pp. 233-250.

ROBERTS, D., "Different stories: sophoclean narrative(s) in the *Philoctetes*", *Transactions of the American Philological Association*, n. 119 (1989), pp. 161-176.

ROISMAN, H., *Sophocles: Philoctetes*, Londres, Duckworth, 2005.

ROSE, P.W., "Sophocle's *Philoctetes* and the Teaching of the Sophists", *Harvard Studies in Classical Philology*, 80 (1976), pp. 49-105.

RUIZ de Elvira, A. "Filoctetes y Neoptólemo", *Cuadernos de Filología Clásica*, vol. 16 (1970), pp. 9-15.

SANTOS Rosa, A. de, *O discurso de Odisseu: um diálogo entre Homero e Sófocles em "Filoctetes"*, trabajo de fin de máster, UFRJ (Brasil), 2009.

SCHELER, M., *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, Madrid, Encuentro, 2007.

TESSITORE, A., "Justice, Politics and Piety in Sophocle's Philoctetes", *The Review of Politics*, 65/1 (2003), pp. 61-88.

VALDECANTOS, A., *Apología del arrepentido*, Madrid, Antonio Machado, 2007.

VERNANT, J.-P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1983.

VIDAL-NAQUET, P., "Le *Philoctète* de Sophocles et l'éphébie", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n. 3-4 (1971), pp. 623-638, [recogido con incorporaciones en : J.-P. Vernant/P. Vidal-Naquet (eds.), *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, vol. I. Paris, Éditions de la Découverte, 1986].

VIEIRA, T., "Inflexível Filoctetes", en: Sófocles, *Filoctetes*. São Paulo, Editora 34, pp. 175-183, 2009.

WEISSBERG, L. "Language's Wound: Herder, Philoctetes and the Origin of the Speech", *MLN*, n. 104/3 (1989), pp. 548-579.

WHITLOCK Blundell, M., *Helping Friends and Harming Enemies: A Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge, CUP, 1989.

WILLIAMS, B., *Shame and Necessity*, University of California Press, 2008.

WILSON, R., "Filoctetes: a ferida e o arco", en: Sófocles, *Filoctetes*. São Paulo, Editora 34, pp. 193-213, 2009.



Recepción: 26 de agosto de 2013

Aceptación: 31 de enero de 2014