



*DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR*

Tesina de Licenciatura en Filosofía

La construcción filosófica
de la alteridad en el *Áyax* de Sófocles

Luciano Adrián Sabattini

PREFACIO

Esta Tesina se presenta como trabajo final para obtener el título de Licenciado en Filosofía de la Universidad Nacional del Sur. Contiene el resultado de la investigación desarrollada por Luciano Adrián Sabattini, en la orientación Historia de la filosofía, bajo la dirección de las Profesoras Dra. Viviana Elba Gastaldi y Lic. María Beatriz Abrego, de Letras y de Filosofía respectivamente.

ÍNDICE

1. Introducción	4
2. Estado de la cuestión.....	4
3. Metodología	7
3. A. Delimitación del objeto de estudio.....	7
3. B. Delimitación del método de estudio	8
4. Marco teórico	12
4. A. Marco teórico filosófico	12
4. B. Marco teórico histórico-antropológico	14
5. Análisis del <i>Áyax</i> de Sófocles	27
5. A. La alteridad en el drama sofocleo.....	27
5. B. La alteridad en el <i>Áyax</i> de Sófocles.....	29
6. Conclusiones	44
7. Bibliografía	46
8. Apéndice	60

1. INTRODUCCIÓN

A partir de la concepción filosófica de la *alteridad* de E. Lévinas (1977), y teniendo en cuenta los análisis de los conceptos de *yo* (*self, moi*) y de *otros* (*others, autres*) en la Grecia antigua, realizados por Vernant (1973, 1981, 1980, 1996, 2001) desde la antropología histórica, y por Cartledge (2002 [1993]) desde la historia de la cultura griega, el presente trabajo de tesina se propone determinar, mediante la interpretación filológica de las fuentes textuales disponibles, la constitución del *otro* en el drama sofocleo a partir de la relación entre visión, conocimiento y moral ya presente en la lengua y la cultura helénicas de la Antigüedad. Para ello, en primera instancia se ubicará en las distintas etapas de la cultura griega antigua (retratadas en la épica homérica, la lírica arcaica, las filosofías presocráticas y la tragedia esquiléana) la dinámica de las nociones de *yo* (ἐγώ), *otro* (ἕτερος, ἄλλος) y *alteridad* (ἑτερότης, ἀλλότης). En segundo lugar, se analizará la relación entre estos conceptos en la tragedia *Áyax* de Sófocles, en la que se observará que el proceso cognoscitivo que involucra a la visión es el que en dicha tragedia configura la alteridad.

2. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Los estudios de carácter general como los que han realizado Easterling ed. (1997), Goldhill y Osborne eds. (1999), Pelling (2005), Rabinowitz (2008) y Harrison y Liapis (2013) muestran que el carácter performativo del drama estaba insertado en un contexto cultural de impronta agonística que investía la identidad política y social ateniense de la época clásica. Martínez Hernández (1978), Ley (1991, 2007) y Taplin (2003) han trabajado sobre el teatro griego en general. Por su parte, la influencia y la importancia de la filosofía en la tragedia se mostró, de un lado, con los estudios de Kaufmann (1978), Nussbaum (1995) y Lawrence (2013), quienes vinculan tragedia y ética, y de otro, con el trabajo de Conacher (1998) dedicado a la tragedia eurípidea en relación con la sofística. Según lo afirmado por Allan (2005), la crítica ha hecho mayor hincapié en este segundo aspecto, si bien hay trabajos generales sobre valores morales en Grecia antigua, por ejemplo los de Adkins (1960, 1970, 1972), Cairns (1993) y Williams (1993).

Con respecto a Sófocles, las obras de carácter general como las de Winnington-Ingram (1998 [1980]), S. Lasso de la Vega (2003), Scodel (2005), Goldhill (2012), Markantonatos (2012) y

Ormand (2012) han centrado su interés en la funcionalidad de la pieza trágica en el amplio marco de la πόλις griega. En el caso de la tragedia *Áyax*, el ensayo de Knox (1961) ha tenido gran influencia en la interpretación general de la crítica posterior. Las relaciones entre el mito en tanto eje vertebrador de la acción dramática sofoclea y la sociedad ateniense del siglo V a. C. han sido trabajadas por R. Adrados (1966), Segal (1986, 1995, 1999), C. Vázquez (1991), Griffin (1999), Beer (2004), Ahrens Dorf (2009) y Apfel (2011). Los trabajos de Nelli (2002, 2003) y de Roig Lanzillota (2006) abordan esta temática refiriéndose de forma específica al *Áyax*. Acerca de los tipos de discurso presentes en la tragedia de Sófocles, Cuny (2004, 2007, 2008b) trabaja las sentencias en tanto fuente de moralidad para los personajes y la audiencia. El estudio de Easterling (1977) trata de la construcción del personaje trágico en Sófocles y Ringer (1998) se ha dedicado a la relación entre interpretación de roles y audiencia, llegando a importantes conclusiones sobre la metateatralidad sofoclea. Otras investigaciones, como las de Whitlock Blundell (1991) o Del Valle Ballón (1997), versan sobre cuestiones éticas de la antigüedad griega respecto de las tragedias del autor; Slugan (2009) lo ha hecho analizando en particular las tragedias tebanas. En relación con el *Áyax*, existen estudios acerca del rol de determinados personajes en relación con la estructura dramática en sus distintas dimensiones, como los de Guthrie (1947), López Rodríguez (1998-1999), Worman (2001) y Barker (2004), así como acerca de la obra en relación con la ética antigua, como Gasti (1992), Diarte (2003), Lawrence (2005), Karakantza (2010) y Cuny (2011). Orsi (2007) analiza el conocimiento en la tragedia de Sófocles como tópico filosófico. No obstante, hay estudios anteriores generales respecto de la relación entre visión y conocimiento, vinculándola con el contexto cultural de Grecia, especialmente con el teatro en tanto institución, como los de Goldhill (2000), Segal (2000) y Meineck (2012). Flores (2002) ha trabajado esta cuestión utilizando como objeto de estudio la tragedia de Esquilo. Con respecto a Sófocles, Seale (1982) ha realizado un estudio influyente acerca del vínculo entre la visión y la puesta en escena, al tiempo que McAnulty Mori (1995), Marshall (2000) y Wankun Vigil (2011) han analizado la relación entre visión, conocimiento y ἀναγνώρισις en las tragedias tebanas.

La identidad en el plano individual fue analizada a partir de su vínculo con la cultura griega en sus diversas dimensiones simbólicas y literarias, sobre todo en lo que atañe a los conceptos referidos a órganos corporales o mentales relacionados con la construcción de la misma. Así, los principales trabajos sobre esta cuestión han sido los de Rohde (1948), Birt (1931), Dodds (2010 [1951]), Snell (1953), Darcus Sullivan (1974, 1977, 1981, 1988, 1989a, 1989b, 1990a,

1990b, 1996, 1997), Kovel (1981) y Padel (1992) desde la filología clásica griega, por Mauss (1938), Vernant (1973, 2001), Vernant y Vidal-Naquet (1987) y Hollis (1985) a partir de la antropología histórica, por Bremmer (1983, 2010) desde la historia de la religión griega, y por Mondolfo (1955), Havelock (1994), Edinger y Wesley (1999), Reale (2001), Frère (2007) y Jeremiah (2012) a partir de la historia de la filosofía. Asimismo, la identidad griega a nivel cultural en relación con la literatura arcaica y clásica y con el “otro” sociocultural ha sido estudiada filológica e históricamente por Agard (1957), E. Hall (1989), Farrington (1991), J. Hall (1997) y Mitchell (2007).

Padel (1997) ha llegado a conclusiones muy relevantes respecto de la identidad del individuo a partir de su análisis sobre la enfermedad en la tragedia. Esta línea había sido primeramente trabajada por Simon (1978) y por Goldhill (1986: 168-198), pero sin un análisis profundo de los órganos corporales y mentales que determinan la identidad individual, como el realizado por Darcus Sullivan (1999). En cuanto a la enfermedad en la tragedia *Áyax*, ya examinada en general por Lloyd (2003) y Fráguas Herráez (2007), se han establecido comparaciones entre la mencionada obra de Sófocles y el *Heracles* de Eurípides, como en Barlow (1981).

Los estudios realizados desde la historia de la cultura griega, la filología clásica y la teoría del derecho sobre el “otro” se han concentrado en figuras socialmente marginales, especialmente las del bárbaro, el esclavo y la mujer, por ejemplo Cartledge (2002 [1993]), Zeitlin (1996), Harrison (2002), Ebbott (2005), Maffi (2011) y Vlassopoulos (2013). El “otro” individual fue abordado especialmente por la crítica antropológica y filológica de tradición francesa, como Vernant (1981, 1996) y Calame (1986). Ciertos análisis que toman como punto de partida las relaciones privadas en la antigüedad griega hablan sobre el “otro” en el plano individual, por ejemplo Konstan (1996), Mitchell (1997), Belfiore (2000) y, respecto de la alteridad presente en el diálogo platónico, Velázquez (1998).

Acerca de la alteridad presente en la tragedia *Áyax*, el enfoque de González de Tobia (2003) se ocupa del otro con respecto a sí mismo refiriéndose al caso de *Áyax*. Wallace (2010) se ha encargado de investigar la presencia del “otro” socialmente considerado en la figura trágica de Tecmesa.

Como puede verse, el tema de la alteridad en el mundo griego antiguo no fue suficientemente estudiado desde la historia de la filosofía o la antropología histórica: en efecto, a pesar de que

la crítica ha tratado separadamente distintos planos de la alteridad y los ha relacionado con la construcción de la identidad cultural griega, no los ha tratado conjuntamente ni presentado sistemáticamente en el marco de un estudio de carácter diacrónico o sincrónico. Por otro lado, si bien la relación filosófica entre visión y conocimiento parece haber sido abordada de forma suficiente en lo que al *Áyax* se refiere, la falta de claridad de la crítica respecto de los tipos de alteridad presentes en la obra no permiten analizar con la debida exhaustividad determinados aspectos del vínculo entre la visión y el conocimiento, y entre éste y la acción dirigida a un “otro”; por ejemplo, la consideración de ciertos personajes en tanto “otros” con respecto a sí mismos o a su sociedad, y el tratamiento que esos personajes dan a los “otros”.

3. METODOLOGÍA

Dado que nuestro marco teórico es la teoría filosófica de la *alteridad* de E. Lévinas, debemos dar cuenta de la efectiva posibilidad de la lectura de un texto griego antiguo a partir de una teoría filosófica occidental europea contemporánea, ya que es necesario considerar el hecho de que el texto a comprenderse y la teoría propuesta para su comprensión se hallan situados en una cultura y tiempo determinados.

3. A. Delimitación del objeto de estudio

Completando el esbozo de Nussbaum (1995:115) sobre el carácter del texto dramático hemos de especificar que el *Áyax* de Sófocles, en cuanto tal, responde a una finalidad artística de tres dimensiones:

1. *Guión enmarcado en un drama*. El drama constituye un sistema de signos más extenso que el sistema textual, y nos ocuparemos de él sólo si nos suministra una mejor comprensión del guión, parte de ese sistema de signos. Entender el drama en toda su integridad es tarea de la semiología o semiótica teatral enmarcada en la cultura helénica antigua.
2. *Letra de una pieza musical* (de aquí su disposición en verso). Su comprensión es tarea de la métrica poética y la musicología en relación con la cultura helénica antigua.
3. *Discurso poético en verso*¹. Desde el punto de vista lingüístico, el texto está escrito en un determinado dialecto de la lengua griega, el ático del siglo V a. C. Desde el punto de vista

¹ Cf. Lotman (1988:21).

filológico, sigue las pautas propias de un género poético, a saber, el dramático, del que se desprende el trágico. La filología helénica en cuanto teoría literaria analiza las reglas del género y su realización concreta en el texto. Pero es evidente la elección artísticamente deliberada del léxico y de las relaciones entre las palabras y los enunciados en que éstas se hallan. La cultura occidental contemporánea ha llamado a estos textos *literarios*². Así, la filología helénica en cuanto crítica literaria analiza estas elecciones y relaciones.

3. B. Delimitación del método de estudio

Nuestro trabajo será filológico en cuanto que se trata de analizar el texto trágico, y filosófico ya que a) se utiliza un marco teórico de contenido filosófico, y b) el estudio del drama ático (una de las manifestaciones artísticas más influyentes de la cultura griega antigua), en cuanto que permite observar importantes aspectos filosóficos del tópico de la alteridad en el siglo V a. C. ateniense, resulta fundamental a la hora de comprender los elementos que moldean la oposición identidad / alteridad en la sociedad griega antigua y en la filosofía contemporánea que re-elabora el pensamiento platónico.

Considerando que se trata de abordar la lectura de nuestro texto desde una teoría que pretenda dar cuenta del fenómeno artístico, y que no hay conexión entre la observación de un conjunto finito de hechos y la formulación de la teoría³, no hace falta que la teoría provenga del mismo horizonte cultural que el texto a analizar.

Adoptando un criterio epistemológico como el de Imre Lakatos (1989), debe formularse una teoría que realice un aporte a la comprensión del texto, contemplando casos conflictivos para las teorías anteriores⁴. Dicha teoría debe estar inserta en un programa de investigación cuyos cambios tienen que ser, al menos, teóricamente progresivos⁵.

² La literatura no es sino el conjunto de las expresiones artísticas elaboradas sobre el plano del lenguaje y más allá de éste, pero siempre tomando como instrumento a la palabra. Es el ámbito simbólico que expresa por excelencia a la vida espiritual. Cf. Maturo (1979:53).

³ Cf. Hempel (1966:15).

⁴ Lakatos (1989:62): “El problema consiste en cómo reparar una *inconsistencia* entre la “teoría explicativa” que se contrasta y las teorías “interpretativas” explícitas u ocultas; o si se prefiere, el *problema es decidir qué teoría vamos a considerar como teoría interpretativa suministradora de los hechos sólidos, y cuál como teoría explicativa que los explica tentativamente*. (...) No es que nosotros propongamos una teoría y la naturaleza pueda gritar NO; se trata, más bien, de que proponemos un conjunto de teorías y la naturaleza puede gritar INCONSISTENTE.”

⁵ Cf. Lakatos (1989:48-49).

Para comprender un texto literario helénico antiguo a partir de una teoría filosófica occidental contemporánea, la teoría deberá ajustarse, 1) a la hora de su enunciación, al objeto general y método de la ciencia en que se trabaja, a la meta que se proponga el investigador⁶ y al marco cultural del objeto concreto de estudio (el o los textos seleccionados por el investigador para su comprensión), que deberá ser proporcionado por el intérprete⁷, y 2) en el momento de su contrastación, al objeto concreto de estudio⁸.

Sin embargo, el criterio epistemológico presenta insuficiencias a la hora de su aplicación a la filología helénica en tanto crítica literaria, ya que descuida aspectos a) de la materia del texto, que es el lenguaje⁹, b) de la dinámica a que está sometida el texto (a saber, la de la literatura) y por ende, de la filología helénica en tanto crítica literaria¹⁰, y c) del investigador¹¹.

⁶ Esto significa, dado el carácter filológico de nuestro trabajo, ajustar la teoría al objeto general y al método de la filología helénica; implica ajustarla a los textos griegos, documentos de cultura e historia. Desde los estudios clásicos helénicos, de los que la filología es parte importante, esta interpretación pretende ayudarnos a echar una mirada sobre a nosotros mismos (occidentales contemporáneos) partiendo de una cultura que ha influido mucho en la nuestra. Cf. Gadamer (2003:353) respecto de la influencia del presente sobre el interés investigativo en torno a la tradición.

⁷ Este marco cultural se proporcionará a partir del conjunto de las disciplinas de estudios clásicos: las disciplinas arqueológicas, las lingüísticas, las filológicas, las históricas, las ciencias sociales, la teoría de la cultura y la filosofía de la cultura. Partiendo de ciertos datos (la evidencia arqueológica y textual anterior y contemporánea a la fecha en que fue compuesta la obra), determinadas disciplinas ofrecerán resultados de investigaciones que otras disciplinas tomarán como datos. Estos podrán ser modificados tras ulteriores investigaciones incluso en aquellas ciencias que toman como dato los resultados ofrecidos por las primeras. Así, la arqueología y la historia construirán datos partiendo de la evidencia arqueológica; la lingüística, la filología y la historia harán lo propio en base a la evidencia textual. Luego, se deberá contrastar empíricamente con esos mismos datos las diferentes interpretaciones realizadas a lo largo de la historia (comprobar que esas interpretaciones no han ido más allá del dato ni lo han forzado en pos de hacerlo coincidir con un sistema teórico). Teniendo en cuenta los datos e interpretaciones no descartados, deberán compararse las categorías proporcionadas por el marco cultural con las de la teoría, y en base a esa comparación: a) distinguir los conceptos teóricos *problematizados* o al menos *problematizables* por la cultura helénica antigua de los que no; b) reformular semánticamente los conceptos a utilizar cuya *problematizabilidad* se halla en tela de juicio. Si los conceptos cuya *problematizabilidad* se halla en tela de juicio (ya debidamente reformulados) eran *problematizables* o no en la cultura en cuestión, se debe problematizarlos. Si no lo son, es necesario dar cuenta de esa *aproblematizabilidad*; c) ajustar el sistema de conceptos interrelacionados, estableciendo las relaciones que creamos pertinentes para la cultura helénica antigua, para que la teoría permita hallar nuevos datos y proponer nuevas interpretaciones.

⁸ Esto significa ir al texto para comprenderlo desde ese lente teórico ya debidamente pulido, realizando ajustes siempre que la evidencia textual refute lo enunciado por aquella.

⁹ El lenguaje, como creación social, es el símbolo por excelencia: *es una inagotable reserva espiritual y al mismo tiempo un inagotable reservorio de sentido*; se trata de la primera cosmología humana que trasciende lo meramente conceptual. Por tener distintos grados de significación, el lenguaje puede identificarse con el arte, y, de manera más peculiar, con la poesía (o el lenguaje poético o literario), que es el lenguaje por excelencia en tanto tiene el más alto grado de significación. Cf. Maturo (1979:10-33), Gadamer (2003:531).

¹⁰ El símbolo literario va siempre más allá de lo que aparentemente dice. La lectura no debe por eso ir sólo a la letra sino también al *símbolo*, es decir, a los distintos *niveles de significación* que convergen en él. El símbolo está *mentado* por distintos *significantes*, pero éstos resultan siempre insuficientes: el campo de significación es fluido y móvil. Por eso es que los *significados*, al mismo tiempo, son *inagotables*: el símbolo puede *referirse* a múltiples planos y todos ellos ser convocados. El símbolo literario es un elemento convocador de sentido, de modo que todos los significados se hallan en él. Cf. Maturo (1979:50-52).

¹¹ Cada investigador comprende de modo peculiar y propio los datos e interpretaciones que ha recabado, y, por otro lado, se halla inmerso en una tradición a la que responde desde su individualidad.

Según Gadamer (2003), “comprender e interpretar textos no es sólo una instancia científica sino que pertenece con toda evidencia a la experiencia humana del mundo”¹². Por este motivo el criterio epistemológico debe ser enriquecido con un criterio hermenéutico que no confunda explicación con comprensión¹³. Puesto que la comprensión consiste en un desplazamiento al horizonte del texto desde el horizonte del intérprete¹⁴, debe determinarse tanto el primero, por pretensión de objetividad en la distancia histórica¹⁵, como el segundo, mostrando cuáles son los prejuicios del intérprete (su subjetividad y la tradición a la que pertenece), las condiciones de la comprensión¹⁶. La realización de esta tarea implica tener conciencia de nuestro carácter histórico; implica ser consciente de la eficacia histórica¹⁷.

El intérprete consciente de la eficacia histórica que opera en él hará lo posible por escapar de errores que dificulten la comprensión del texto; no obstante lo dicho, por situarse en su propio presente, aportará nuevas relaciones de sentido que superan al autor y a su contexto. Por eso la comprensión de un texto es un proceso siempre inacabado e infinito¹⁸. Sin embargo aquí se genera el peligro de tornar equívoca la comprensión (o sea, llegar a múltiples interpretaciones no jerárquicas en cuanto a su validez, postulada la infinitud de este proceso)¹⁹.

Para hacer frente a este peligro, se tendrá en cuenta el aporte fundamental de la hermenéutica analógica de M. Beuchot (2009), que consiste, por un lado, en buscar interpretaciones de los textos que no descuiden sus entresijos más recónditos (en los que se da la diferencia)²⁰, y por otro lado, en posibilitar la formación de un pequeño grupo de interpretaciones válidas puestas en orden jerárquico, medidas y controladas con arreglo al texto y al autor²¹. Con esto, según Beuchot, se tiene en cuenta la finitud humana a la hora de la comprensión²², al tiempo que se salvaguarda la filología tanto en su proporción de ciencia (defendida por Wilamowitz) como en su proporción de estética (defendida por Nietzsche)²³.

¹² *Vid.* Gadamer (2003:23).

¹³ *Cf.* Beuchot (2009:57) acerca de la diferencia entre comprensión y explicación.

¹⁴ *Cf.* Gadamer (2003:372-373, 375).

¹⁵ *Cf.* Gadamer (2003:375).

¹⁶ *Cf.* Gadamer (2003:344-360).

¹⁷ *Cf.* Gadamer (2003:371-372).

¹⁸ *Cf.* Gadamer (2003:368-369).

¹⁹ *Cf.* Beuchot (2009:33-35, 42-45).

²⁰ *Cf.* Beuchot (2009:8).

²¹ *Cf.* Beuchot (2009:7).

²² *Cf.* Beuchot (2009:46-47).

²³ *Cf.* Beuchot (2009:150).

Otro peligro está relacionado con el carácter interpretativo de la hermenéutica: así, según las palabras de S. Sontag (2008), la hermenéutica en cuanto intérprete de la obra de arte reduce a ésta a un mero contenido despojado de su forma, usurpando a la vez su espacio, ya que ese contenido es trastocado por esta crítica al decir lo que significa y no lo que es²⁴. El semiólogo Y. Lotman (1988), refiriéndose en particular al texto literario, se expresa de igual modo: “el método de estudio por separado del «contenido» y de las «particularidades artísticas» (...) se basa en una incompreensión de los fundamentos del arte, y es perjudicial, al inculcar al lector popular una idea falsa de la literatura como un procedimiento de exponer de un modo prolijo y embellecido lo mismo que se puede expresar de una manera sencilla y breve.”²⁵.

La crítica de Sontag y Lotman, considerada en su aspecto profundo, denuncia que el intelecto y la razón son las dos únicas facultades con que se lleva a cabo el análisis hermenéutico²⁶, sin espacio para la facultad sensorial que opera en la comprensión²⁷. Para una justa crítica de la obra de arte, deberá darse cuenta de sus elementos sensoriales, sólo asequibles por una erótica del arte y ya no por una hermenéutica. Las tres dimensiones del texto trágico helénico antiguo anteriormente delimitadas nos revelan dos clases de elementos sensoriales: por una parte, los auditivos (melodía, métrica, palabra en cuanto fenómeno fonético) y los visuales (escenario, imágenes de las acciones y los personajes, palabra dadora de sentido²⁸). De estos elementos, sólo la melodía se halla totalmente perdida; no obstante, podemos dar cuenta de determinados elementos visuales gracias a los indicios otorgados por la evidencia arqueológica acerca del mito al que el texto trágico refiere y por la fuente textual.

En suma, la praxis filológica se nos aparece como un terreno donde se visualizan potenciales infinitas interpretaciones. Con el fin de tener en cuenta la finitud de la mente humana, se debe formular una teoría tal y como lo señala el criterio epistemológico, pero la subjetividad del intérprete y su lugar en la tradición a la que pertenece han de estar advertidos por el criterio hermenéutico, al tiempo que la analogía permite controlar teoría y praxis. A su vez, se deberá expandir el criterio hermenéutico hacia la atención de los elementos sensoriales, tal como lo

²⁴ Cf. Sontag (2008:15-23).

²⁵ Vid. Lotman (1988:21-22).

²⁶ Cf. p. ej. Beuchot (2009:57-64).

²⁷ Cf. Sontag (2008:25, 27).

²⁸ Tomamos aquí la perspectiva nietzscheana según la cual la palabra, en cuanto concepto, es entendida como un símbolo asociado a lo visual, en cuanto que produce una imagen. Cf. p. ej. Nietzsche (1995:71).

propone el criterio erótico. El filólogo B. Gentili (1996) presenta un preclaro ejemplo de la metodología aquí propuesta en su análisis de la lírica helénica arcaica²⁹.

4. MARCO TEÓRICO

4. A. Marco teórico filosófico: configuración del “yo”, del “otro” y de la “verdad” en la teoría filosófica de E. Lévinas (1977)

Para Lévinas, el *Deseo* suscita la *metafísica*, un movimiento que parte de un mundo familiar y se dirige a un fuera de sí cuyo término es lo *Otro* en su alteridad radical³⁰. Pero el Otro, en cuanto tal, sólo es posible si lo es con relación a un término cuya esencia es servir de entrada a la relación: el *Yo*, cuyo contenido de existencia es la identidad y que recobra su identidad a través de lo que le acontece³¹. Si el Yo muda la alteridad del mundo, adoptando la modalidad de *habitar*, de identificación en lo de sí, se revela como el *Mismo* por excelencia. Por lo tanto, el Mismo es la modalidad del Yo que tiene la posibilidad de suspender la radical alteridad del Otro³².

A partir de Sócrates, la filosofía occidental ha sido *ontología*, teoría o inteligencia que aborda el ser conocido (Otro) de tal modo que desvanece su alteridad con respecto al ser cognoscente (Mismo). Este desvanecimiento se ha realizado colocando un tercer término neutralizador que subordina en sí al Mismo y al Otro³³, incluyéndolos así en una *totalidad*. Pero toda ontología en este sentido presupone ya la relación con el Otro, es decir, la metafísica³⁴.

Distinta a la relación ontológica es la relación metafísica del Mismo y del Otro: esta última es *lenguaje*; funciona originalmente como *discurso* en que el Mismo sale de sí. La condición de esta relación es el Yo, que *cara a cara* realizará este tránsito al Otro; aunque, en cuanto que se halla en un discurso, el Yo no puede renunciar a su egoísmo, reconoce al Otro un derecho sobre ese egoísmo³⁵. Mientras cuestiona al Mismo³⁶, el Otro se presenta ante él como *rostro*,

²⁹ Cf. Gentili (1996:13-14).

³⁰ Cf. Lévinas (1977:57-58). La *alteridad* es el hecho de que hay otro para el cual yo soy otro. Esto implica una definición del otro y en concomitancia una relación con el otro.

³¹ Cf. Lévinas (1977:60).

³² Cf. Lévinas (1977:61).

³³ Cf. Lévinas (1977:66-67, 69-70).

³⁴ Cf. Lévinas (1977:71).

³⁵ Cf. Lévinas (1977:63-64).

³⁶ Cf. Lévinas (1977:67). En esto reside la ética, la faz concreta de la metafísica.

que constantemente destruye la idea que deja al Yo, y que se manifiesta *per se*, se expresa. La *expresión* del Otro suprime todo intento de totalización en el Mismo³⁷. Es la situación en que está el yo cartesiano frente a lo *Infinito*³⁸.

En la relación metafísica, el Mismo se reúne con el Otro mediante la búsqueda de la *verdad*, búsqueda por cierto riesgosa³⁹, pero no motivada por una necesidad sino por la felicidad que promueve el Deseo⁴⁰. La búsqueda de la verdad es más fundamental que la teoría, porque en ésta hay necesidad y arraigo, donde se mantiene la participación, que implica la totalización, como categoría del ser⁴¹.

Para la realización de esta relación metafísica, es necesaria la *ruptura de la totalidad*, que se obtiene mediante el pensar que consiste en hablar y que además se mantiene frente al Otro, refractario a la categoría⁴². Producto de esta ruptura no es sino la *conversión a la exterioridad* realizada desde la interioridad del Yo en la que Mismo y Otro se separan completamente⁴³, lo que implica considerar al Otro como Infinito. Dicha conversión no se deduce de la identidad del Yo, porque lo Infinito no está a su medida. Lo Infinito es lo *Deseable*, lo que suscita el Deseo. El Deseo es por ende *revelación*; el ser brilla por propia luz⁴⁴. La verdad surge donde un ser separado del otro se expresa⁴⁵: el saber sólo llega a ser tal si se cuestiona a sí mismo en su libertad. La presencia del Otro no dificulta la libertad sino que la *inviste*. El saber articula la vergüenza de sí, la presencia y el Deseo de lo Otro⁴⁶. La verdad se produce en la *justicia* o en el verdadero discurso⁴⁷.

³⁷ Cf. Lévinas (1977:74-75).

³⁸ Cf. Lévinas (1977:72-73). El infinito es aquello cuyo *ideatum* (contenido de la idea) deja atrás la idea: la distancia que separa *ideatum* e idea constituye el contenido del *ideatum*.

³⁹ Cf. Lévinas (1977:84, 87).

⁴⁰ Cf. Lévinas (1977:85-86).

⁴¹ Cf. Lévinas (1977:84).

⁴² Cf. Lévinas (1977:64).

⁴³ Cf. Lévinas (1977:77, 82-83). Para Lévinas (1977:294) el ser es exterioridad.

⁴⁴ Cf. Lévinas (1977:85).

⁴⁵ Cf. Lévinas (1977:89).

⁴⁶ Cf. Lévinas (1977:110-111).

⁴⁷ Cf. Lévinas (1977:94). La presencia del Otro rompe el anárquico encantamiento de los hechos: a través del habla que lo tematiza, según Lévinas (1977:112, 121). Así, el mundo llega a ser objeto, por el cual Yo y Otro logran una asociación cuya estructura es moral, de suerte que la verdad se funda en mi relación con el Otro o la justicia. Cf. Lévinas (1977:122).

Esta relación de lenguaje (recibimiento del rostro que presupone el lenguaje) fundante de la verdad se opone a una *visión solitaria*⁴⁸, que es fundada por la relación ontológica. La visión, en efecto, no abre nada más allá del Mismo. El *conocimiento objetivo* no deja nunca de estar marcado por el modo de abordar lo Real por parte del Mismo: decir que la verdad no es sino *develamiento* es conectarla al horizonte de quien la de vela, o sea a la apropiación totalizadora del Yo. Ver es olvidar que *hay* otro. La visión como olvido del *hay* se debe al contenido de lo finito sin preocupación de lo infinito. La *luz* que la propicia no permite al Yo abordar los objetos de frente⁴⁹.

Los aportes fundamentales de la teoría filosófica de Lévinas a la comprensión del texto que nos ocupa son dos: por un lado, el planteamiento de una relación entre verdad y alteridad, y por otro, el de una relación entre visión, conocimiento y acción.

Como lo demuestra Mondolfo (1971 [1952]), el pensamiento griego ha concebido la noción de infinito tanto en su aspecto intelectual como en su aspecto estético, a la que siempre le ha debido perplejidad, estupor y deseo⁵⁰. No obstante, como veremos a continuación, el hombre griego jamás consideró al otro hombre, al menos en su aspecto no divino, como un infinito (temporal, espacial o de otra índole), categorizando con esta noción a todo lo relacionado con lo que consideraba divino, incluso si alguna parte del hombre fuese concebida como tal⁵¹. La teoría filosófica de Lévinas facilita la comprensión de que este hecho tiene consecuencias en la concepción griega de la alteridad.

4. B. Marco teórico histórico-antropológico: configuración del “yo”, del “otro” y de la “alteridad” en la cultura helénica arcaico-clásica

En el período arcaico-clásico de la cultura helénica (época comprendida entre los años 700 y 400 a. C.), se inicia una serie de cambios en determinados aspectos de la dimensión simbólica de la misma, especialmente en aquellos aspectos que involucran al concepto del yo (ἐγώ) y a la relación con lo otro (ἕτερος, ἄλλος). Con el desarrollo de estos cambios, se hace presente

⁴⁸ “Poner la palabra en el origen de la verdad es abandonar el develamiento que supone la soledad de la visión como obra primera de la verdad.” *Vid.* Lévinas (1977:122). Esta concepción caracterizó a la tradición desde Aristóteles hasta Heidegger; *cf.* Lévinas (1977:203, 204).

⁴⁹ *Cf.* Lévinas (1977:87-88, 205).

⁵⁰ *Cf.* Mondolfo (1971 [1952]:17-20).

⁵¹ *Cf.* Mondolfo (1971 [1952]:22-29).

la noción de reflexividad (simbolizada en el pronombre αὐτός ἢ ὄ y sus derivados, sobre todo ἐμαυτόν ἢν ὄ, σεαυτόν ἢν ὄ y ἑαυτόν ἢν ὄ, que involucran además el desenvolvimiento de una interioridad)⁵². Así, es preciso hablar brevemente de dichos aspectos en los comienzos de la época arcaica helénica.

4. B. 1. El concepto de ἐγώ. J.-P. Vernant (2001) realiza una distinción y categorización de planos en la noción arcaica de *individuo*⁵³. A pesar de lo acertado de esta teoría en sus rasgos esenciales, su desarrollo no se halla exento de ambigüedades. Por lo tanto, debe precisarse y completarse en algunos puntos. Para Vernant, la noción de *individuo* (que llamaremos ἐγώ de aquí en adelante) comprende tres dimensiones entrecruzadas de distintas formas a lo largo de la época arcaico-clásica de la cultura helénica; la evidencia textual de esos tiempos permite observar que a veces una dimensión tenía primacía con respecto a las demás⁵⁴.

Una primera dimensión refiere al ἐγώ en cuanto representante singular de determinados roles institucionales (desempeñados en el οἶκος y en la πόλις)⁵⁵; un segundo plano (descrito muy oscuramente por Vernant) alude al ἐγώ en cuanto proyección de su sensibilidad hacia fuera⁵⁶; finalmente, una tercera dimensión, de tipo psico-socio-afectivo, abierta a la acción de muchas fuerzas, apunta al ἐγώ en cuanto acción visible que revela lo que es (esto es decir que el ἐγώ aprehende, al tener visión de sus propias acciones, lo que es, o sea, no por introspección, sino por extrospección)⁵⁷. Esta dimensión de la individualidad se localiza en el cuerpo, que no era considerado en la Grecia arcaica un todo unitario, sino una unidad que constituía un conjunto de miembros (μέλη)⁵⁸. Dichos miembros ejecutaban determinadas acciones en base a ciertas disposiciones, sean propias o ajenas. Para Dodds⁵⁹, la acción se consideraba propia (es decir, revelaba el “yo”) si se mostraba como la puesta en práctica de determinados saberes que constituían el ἦθος del individuo, o sea, si se trataban de a) conductas habituales (διὰ ἔθος) en una circunstancia o δαίμων más o menos favorable⁶⁰, o b) reacciones esperadas ante una

⁵² Cf. Mondolfo (1955:69-70), Havelock (1994:187).

⁵³ Cf. Vernant (2001:206-223).

⁵⁴ Vernant relaciona cada plano con los géneros literarios de biografía, autobiografía y diario íntimo; cf. Vernant (2001:207-208).

⁵⁵ Cf. Vernant (2001:208-214).

⁵⁶ Cf. Vernant (2001:214-215).

⁵⁷ Cf. Vernant (2001:215-218). Un ejemplo de esta concepción se halla a la hora de observar que la culpabilidad de Edipo consiste en que su acción revela lo que es; cf. OT 1398-1408.

⁵⁸ Cf. Padel (1992:45-47), Vernant (2007:1310).

⁵⁹ Cf. Dodds (2010 [1951]:29-30).

⁶⁰ De aquí proviene el significado positivo asignado al adjetivo εὐδαίμων ον en la lengua griega.

circunstancia o δαίμων adverso⁶¹. Estas conductas, según palabras de Aristóteles⁶², hallaban el fundamento de su propiedad en la “forma de ser” (ἔξις)⁶³ que dejaba ver la acción (πρᾶξις), pero para que la acción revelara esta ἔξις, quien la realizara debía: a) saber lo que hacía, b) elegirlo, y por la acción misma, c) hacerlo firme e inquebrantablemente⁶⁴. Esquemáticamente, podemos llamar al primero de estos planos “ἐγὼ πολιτικός”; al segundo, “ἐγὼ πρόσωπον”; al tercero, “ἐγὼ ἦθος”⁶⁵.

4. B. 2. La relación con lo otro. En la cultura helénica arcaico-clásica, el hombre se refería a lo otro como otro-múltiple (οἱ ἄλλοι) o como otro-doble (οἱ ἕτεροι). La relación ἐγὼ-ἕτερος ocurría cuando uno de los ἄλλοι era individualizado y puesto en paralelo con el ἐγὼ⁶⁶. Este proceso implicaba cierta forma de apropiación al plantear *a priori* la relación como dicotomía entre términos opuestos. En la relación ἐγὼ-ἄλλος, en cambio, lo otro se hallaba inmerso en una multiplicidad inapropiable⁶⁷.

Pero ¿qué es “lo otro”? Para responder a esta pregunta, creemos necesaria una *tipología de la alteridad* que sea el correlato de la noción de *individuo* clasificada por Vernant. Al igual que esta última, comprende tres planos que se entrecruzan entre sí, existiendo la primacía de uno de ellos sobre los otros dos en determinados momentos históricos.

Un primer plano alude al otro respecto del modelo socio-político dominante de individuo: el dios, el δαίμων, el animal, el monstruo, la mujer, el niño, el anciano, el esclavo, el ξένος, el βάρβαρος, el muerto o el enfermo constituían, sociopolíticamente hablando, lo contrario del modelo del mortal varón adulto libre heleno ciudadano vivo sano⁶⁸. Un segundo plano refiere al otro con respecto al “ἐγὼ πρόσωπον”, que también permite conocer por extrospección el ἦθος propio y ajeno: los individuos integrados al “ἐγὼ ἦθος”, es decir, los que constituyen el círculo de relaciones de una persona en particular, que pueden ser relaciones de amistad, de

⁶¹ Había en efecto una relación entre ἦθος y δαίμων en el ser humano, y ya un pensador como Heráclito podía dar cuenta de ella en la frase «ἦθος ἀνθρώπων δαίμων» (Her., *Fr.* 119 DK).

⁶² Cf. Arist., *EN* 1105b 9-10.

⁶³ La ἀρετή para Aristóteles es una ἔξις (cf. Arist., *EN* 1105b 20-1106a 13), que se desarrolla en la διάνοια y en el ἦθος; de aquí que podamos hablar de virtud dianoética y virtud ética (cf. Arist., *EN* 1102a 5-1103a 24).

⁶⁴ Vid. Arist., *EN* 1105a 28-33.

⁶⁵ Para encontrar justificación del uso de esta última denominación, vid. Jeremiah (2012:155).

⁶⁶ Encontramos algunos ejemplos en H., *Il.* 2.217, 7.397; *Od.* 5.266.

⁶⁷ Encontramos algunos ejemplos en H., *Il.* 1.222, 2.191; *Od.* 3.333, 4.472.

⁶⁸ Cf. Padel (1992:9), Cartledge (2002 [1993]), Vernant (2007:1475).

enemistad, entre muchas otras⁶⁹. Por último, un tercer plano refiere al otro respecto del “ἐγὼ ἦθος”: una pluralidad dispersa de disposiciones originadas por dioses, δαίμονες ο πάθη de algún miembro corporal⁷⁰, que, identificadas con esas disposiciones, se traducen en acciones contrarias a las propias del ἦθος, o sea contrarias a las esperadas⁷¹, no propias, apartadas del “ἐγὼ ἦθος”. En resumidas cuentas, podemos hablar, en el primer caso, de “οἱ ἕτεροι/ἄλλοι πολιτικοί”, en el segundo de “τὰ ἕτερα/ἄλλα πρόσωπα” y en el tercero de “τὰ ἕτερα/ἄλλα πάθη”.

Estos planos de alteridad no se excluyen mutuamente sino que entran en relación permanente: por ejemplo, la relación mortal-dios involucra una alteridad situada en el marco de la πόλις, pero también constituye una relación personal de φιλία o de ἔχθρα. Asimismo es frecuente que el dios se manifieste para cambiar el curso de acción de un mortal, tomando una forma determinada (entre ellas la de πάθος)⁷².

Vernant, en este punto, sólo refiere a las figuras que delimitan o cuestionan estas dimensiones del otro⁷³: Artemisa es el otro-dios que ayuda a la delimitación del otro. Tiene un doble poder en su espacio y en sus funciones: por un lado, administra los pasajes de lo civilizado a lo salvaje y viceversa; por otro, conserva las fronteras de estos estadios en el momento en que se hallan cerradas⁷⁴. Por otra parte, Dionisos (otro-dios) y Gorgona (otro-monstruo) trastocan dichas dimensiones. Dionisos lo hace mediante la alegría y la libación, hacia la comunión con una edad de oro. Se trata de una posesión-alteridad que no es comunión; el otro habla *a través del propio cuerpo*⁷⁵. Gorgona, en cambio, trastoca la alteridad mediante el horror y el espanto, hacia la confusión con la noche. Se trata de una posesión-contigüidad/alteridad que implica un desdoblamiento de sí-mismo y un encuentro frontal consigo mismo devenido en noche, en muerte⁷⁶.

⁶⁹ En *EN VIII* y *IX* Aristóteles habla de la amistad en tanto que integrada inherentemente a la vida del hombre en general.

⁷⁰ Cf. Bremmer (1983:53-63), Padel (1992:12-40), Darcus Sullivan (1999:3, 265), Vernant (2007:1310).

⁷¹ Cf. Dodds (2010 [1951]:30).

⁷² Como ejemplos podemos observar la relación entre Odiseo y Atenea en el *Áyax* de Sófocles y entre Hipólito y Artemisa en el *Hipólito* de Eurípides.

⁷³ Cf. Vernant (2007:1475-1476).

⁷⁴ Cf. Vernant (2007:1477-1483).

⁷⁵ Cf. Vernant (1973:320).

⁷⁶ Cf. Vernant (1996:99-106).

4. B. 3. El “ἐγὼ ἦθος” y los “τὰ ἕτερα/ἄλλα πάθη”. El ἐγὼ, en su dimensión de “ἐγὼ ἦθος”, se hallaba sometido a los πάθη de sus miembros corporales o a la acción de δαίμονες o dioses. A menos que estuviesen referidos a las acciones propias⁷⁷, los miembros corporales no constituían unidad y por ello se trataban de un otro-múltiple (ἄλλοι), una multiplicidad ingobernable de entidades susceptible de cualquier intervención exterior⁷⁸.

Este estadio confuso entre individualidad y alteridad se hallaba en relación con un fenómeno de la lengua helena: morfológicamente hablando, la voz media (que concuerda con un sujeto gramatical “agente” y “paciente” simultáneamente) y la pasiva (que guarda concordancia con un sujeto gramatical exclusivamente “paciente”) de los verbos griegos se hallaban en relación entre sí, al punto tal de que sólo en los tiempos de aoristo y de futuro había formas pasivas distintas de las formas medias.

La cultura helénica, en este aspecto de su dimensión simbólica, nunca cerró sus concepciones al intercambio cultural o al paso del tiempo. De hecho, en la época arcaico-clásica, sufre dos cambios trascendentes. Uno es el surgimiento de la reflexividad en el lenguaje y pensamiento helénicos. El otro es la mutación histórica del concepto de ψυχή.

4. B. 4. El surgimiento de la reflexividad. En el período arcaico-clásico de la lengua y de la cultura griegas, las categorías axiológicas que servían para hablar del otro comienzan a servir para examinarse a uno mismo⁷⁹. En la lengua helena, ciertos verbos transitivos comienzan a usarse reflexivamente, al tiempo que el pronombre αὐτός comienza a usarse en un sentido reflexivo y a fundirse con el pronombre posesivo, formando con ello un pronombre reflexivo complejo (ἐμαυτόν, σαυτόν, ἑαυτόν)⁸⁰. En el uso de la lengua, este sistema de pronombres reflexivos intercede e interactúa con la arcaica voz media⁸¹.

Jeremiah (2012) constata que la reflexividad homérica está conectada con la carencia de una noción unitaria de “yo”. En efecto, en los poemas homéricos, la reflexividad se limita al uso de la voz media verbal. Los pronombres reflexivos no refieren a ningún aspecto psicológico de la persona y mucho menos a un sujeto psicológico, sino a distintos aspectos de la misma

⁷⁷ Cf. Padel (1992:45).

⁷⁸ Cf. Padel (1992:48), Vernant (2001:215), Dodds (2010 [1951]:24-25).

⁷⁹ Cf. Mondolfo (1955:69).

⁸⁰ Cf. Jeremiah (2012:2).

⁸¹ Cf. Jeremiah (2012:26).

en cuanto cuerpo físico⁸²; tampoco hay monólogos⁸³, porque el héroe nunca está solo, nunca puede asumirse en soledad. Por ello, al asumirse en soledad respecto de otro hombre, habla con una parte de su cuerpo, por ejemplo el θυμός⁸⁴.

Pero en la lírica arcaica comienza a cambiarse el punto de vista homérico. Ella constituye la primera manifestación cultural de una intensificación del sentimiento vital individual⁸⁵ y del surgimiento de una nueva desesperación respecto de la futilidad de los propósitos humanos, que culmina en la búsqueda de un asidero en esta vida o en otra⁸⁶. En palabras de Vernant (2001:215), “el sujeto se siente y se expresa como esa parte del individuo en la cual no hay asidero”. Este sujeto no es otro que el ποιητής, representante de una autoridad que se expresa a través de su arte músico-literario⁸⁷. En la lírica helénica arcaica, los pronombres reflexivos comienzan a dirigirse a una dimensión psicológica de la persona⁸⁸. En la poetisa Safo aparece el más antiguo testimonio de referencia a sí mismo en esta dimensión, en la frase «ἐμ' αὐτὰ τοῦτ' ἔγων σύνοιδα» (*Fr.* 26.11–12 LP). El verbo σύνοιδα, que primero significaba “saber con otro” y exigía un dativo indicando compañía, se utilizó aquí con un dativo reflexivo. Por otro lado, en los dialectos de autores líricos como Alceo, Mimnermo y Anacreonte, comienza a gramaticalizarse el pronombre reflexivo complejo⁸⁹.

Asimismo, el problema moral que empezaba a tener preponderancia dentro del pensamiento griego⁹⁰ llevaba a plantear nuevas soluciones, como la de Demócrito de Abdera, que sería el primer pensador que torna reflexiva una forma de sanción moral dirigida normalmente al otro

⁸² Cf. Jeremiah (2012:66).

⁸³ Cf. Dodds (2010 [1951]:28-29).

⁸⁴ Las ocasiones en que los personajes se expresan en discurso directo son muchas; por ejemplo, Aquiles en *Il.* 1.59-67, 85-91. No son tan frecuentes los ejemplos en los que los personajes dialogan con sus disposiciones internas. Por ejemplo, Agénor en *Il.* 21.552-570, Héctor en *Il.* 22.98-130, así como Odiseo en *Od.* 5.298-312, 5.355-364, 5.407-423, 5.464-473.

⁸⁵ Cf. Nestle (1975:43-44), donde se muestran las causas de estos cambios: el despertar de las pasiones políticas y la necesidad de imponerse en la lucha por la existencia. A raíz de ello, aparece una mayor conciencia de la responsabilidad por la propia conducta y con ella un mayor sentimiento de culpa que pide purificación. Cf. Dodds (2010 [1951]:40-41).

⁸⁶ Esta desesperación surge frente a la antigua creencia homérica en un Poder y una Sabiduría dominantes que mantienen al hombre abatido y sin posibilidad de remontar su condición. Cf. Snell (1953:43-46), Vernant (2001:214-215).

⁸⁷ Cf. Kurke (2000:43-45).

⁸⁸ Cf. Jeremiah (2012:81).

⁸⁹ Cf. Jeremiah (2012:70-77, 81).

⁹⁰ Cf. Mondolfo (1959:66).

individuo⁹¹. El individuo se ve a sí mismo con el poder de modelar su destino modelando su propio carácter (τρόπος, ἦθος)⁹².

Jeremiah (2012:61) observa, además, una relación entre el surgimiento de la reflexividad y el cambio de significado de la palabra ψυχή: “as ψυχή does begin to develop the sense of the psychological subject, we see a parallel development in the referential possibilities of the reflexive”. Es necesario entonces detenernos en este punto para observar qué consecuencias tuvo este importante cambio en la concepción del yo helénico y en la relación de este yo con lo otro.

4. B. 5. La mutación del concepto de ψυχή. El cambio (lingüístico-semántico en principio) de la noción de ψυχή rompe con el esquema conceptual (nunca hermético) descrito, dejando huellas profundas en él⁹³.

La palabra ψυχή, en los poemas homéricos, designaba un miembro corporal físico más entre otros; se trataba del soplo vital que se escapaba de un guerrero, una vez muerto éste⁹⁴. En la lírica arcaica este vocablo aparece designando una de las sedes donde se concebía y alojaba cierta clase de pensamientos individuales⁹⁵.

Con el advenimiento del orfismo, la palabra ψυχή sufre un profundo cambio. Los órficos, en efecto, la consideraban un δαίμων en el hombre, que caía al cuerpo dispersándose en él y que sobrevivía a su muerte. Para dar cuenta de estas creencias, los órficos comenzaron a referirse al cuerpo como σῶμα, palabra antes usada para hablar de un *cadáver*⁹⁶. Sin embargo, todas las funciones vitales, entre ellas los pensamientos, todavía pertenecían al σῶμα. La ψυχή era

⁹¹ Jeremiah (2012:100-101) nos dice “Democritus unexpectedly reflexivised a traditionally other-directed form of moral sanction, that of shame or respect, and even claimed that one should be more ashamed before oneself than before others”; cf. Democr., *Fr.* 84, 244, 264. Según Mondolfo (1997 [1962]:29), hay además antecedentes de esta concepción en los pitagóricos.

⁹² Cf. Jeremiah (2012:125).

⁹³ Cf. Havelock (1994:187).

⁹⁴ Cf. Snell (1953:8-9), Bremmer (1983:14-18), Padel (1992:30-32), Darcus Sullivan (1999:161), Reale (2001:278), Jeremiah (2012:61).

⁹⁵ Cf. Darcus Sullivan (1999:161). Vernant (2001:218) sitúa los orígenes de este cambio de significado en los magos que, rechazando la idea tradicional de la ψυχή, “se esforzaron por acercar, recurriendo a sus prácticas de concentración y de purificación del aliento, esa alma dispersa por todas las partes del cuerpo para hacer posible, desde el momento en que aparece aislada y unificada, separarla del cuerpo a voluntad a fin de que pueda desplazarse al más allá”.

⁹⁶ Cf. Havelock (1994:187).

divina e incorpórea por su oposición a $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ ⁹⁷. De estas afirmaciones se han hecho eco los pitagóricos, quienes, por esta existencia divina, separaban a $\psi\upsilon\chi\eta$ de la $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ ⁹⁸.

Heráclito aún usaba el término $\psi\upsilon\chi\eta$ con su significado homérico, corpóreo, de soplo vital (y en esto seguía los pasos de los milesios), identificándola con el fuego⁹⁹. Pero es el primero de los pensadores preplatónicos en postular un principio de la naturaleza no corpóreo, a saber, el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. Pese a su corporeidad, la naturaleza en su conjunto poseía este $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, común a todas las cosas y verdadero (cf. *Fr.* 1, 2 DK). La $\psi\upsilon\chi\eta$ no es la excepción a este principio. Pese a que Heráclito conserva un concepto tradicional de $\psi\upsilon\chi\eta$, ella posee un principio incorpóreo al igual que el resto de la naturaleza: $\psi\upsilon\chi\eta$, en efecto, contaba con un $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ilimitadamente profundo (cf. *Fr.* 45 DK) que se aumentaba a sí mismo (cf. *Fr.* 115 DK).

Pero a su vez, Heráclito retoma la concepción de la lírica arcaica, diciendo que la $\psi\upsilon\chi\eta$ es la sede de ciertas funciones del pensamiento¹⁰⁰ y caracterizando la $\psi\upsilon\chi\eta$ como “sabia”¹⁰¹. Esto último además otorga a dicho término una cualidad normalmente dirigida a una persona. En el *Fr.* 101 DK, al mismo tiempo, Heráclito afirma haberse examinado a sí mismo; ahora bien, ese “sí mismo” ($\acute{\epsilon}\mu\epsilon\omega\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$) tiene dos sentidos: uno correspondiente al plano del $\eta\theta\omicron\varsigma$ (cf. *Fr.* 119 DK), y otro correspondiente a su condición de parte del $\kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\varsigma$ total, cuyo fundamento es el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ (cf. *Fr.* 2, 50, 114 DK). Esta identificación de $\eta\theta\omicron\varsigma$ (que es, como dijo Heráclito, el $\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omega\nu$ del hombre) y $\psi\upsilon\chi\eta$ tiene un antecedente en la religión órfica¹⁰².

Esta consideración da pie a Jeremiah a sugerir que, puestos en relación, los *Fr.* 101 y 45 pueden ser una respuesta a la máxima del templo de Apolo en Delfos ($\gamma\nu\tilde{\omega}\theta\iota$ $\sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$): en el primero informa que ha cumplido con la orden que sentencia; en el segundo informa lo que ha encontrado. Si hay una conexión entre estos dos fragmentos y el mandato del templo, entonces la búsqueda heracliteana del autoconocimiento inicia una nueva interpretación de la

⁹⁷ Cf. Reale (2001:278).

⁹⁸ Cf. Rohde (1948:202).

⁹⁹ Cf. Mondolfo (1959:26).

¹⁰⁰ En el *Fr.* 85 DK, por ejemplo, se la contrapone con el $\theta\upsilon\mu\acute{\omicron}\varsigma$ (sede de otras funciones vitales), aludiendo así a cierto tipo de comercio entre ambos.

¹⁰¹ Cf. *Her. Fr.* 118 DK, Reale (2001:279-280).

¹⁰² Cf. Mondolfo (1959:26), Reale (2001:278-279).

máxima debido a que el objeto de esa búsqueda es una esencia metafísica internalizada, que es el referente del pronombre reflexivo¹⁰³.

En base a estas consideraciones resulta que Heráclito es el primer pensador del que tenemos testimonio que identifica ψυχή con ἐγώ¹⁰⁴. Sin embargo, contrariamente a lo que sostienen Reale¹⁰⁵ y Snell¹⁰⁶, podemos decir que ψυχή no se opone a un “cuerpo”. Así, en este punto, no habría influencias órficas en su doctrina. Esto puede comprobarse por el hecho de que, en primer lugar, no existen indicios del uso de la palabra σῶμα por parte de Heráclito: aquellos fragmentos en que se habla del “cuerpo” como un todo son citas en latín¹⁰⁷. Por otro lado, si para Heráclito la sabiduría consiste en atender a lo común que hay en los contrarios, no puede pensarse que en este autor haya una división tajante entre “alma” y “cuerpo”.

Sócrates y Demócrito, que deben ser estudiados como contemporáneos¹⁰⁸, hacen dos nuevos aportes al concepto de ψυχή. Sócrates retoma la creencia órfica de ψυχή como δαίμων y la considera el individuo mismo, así como la sede de pensamientos por los que podemos obrar bien o mal¹⁰⁹. No se trata todavía de un psicologismo en el sentido platónico del término¹¹⁰, pero lo cierto es que, con Sócrates, el pensamiento pierde su carácter “corpóreo” y se vuelve “definición general”, el ὁρισμός común a todas las almas a que se accede a través del diálogo y la comunicación¹¹¹. El individuo aquí es lo divino que hay en él, mientras que las pasiones seguirán relegadas al cuerpo.

Por otra parte Demócrito, que continuaba con un concepto “corpóreo” de ψυχή, pero que al mismo tiempo encara los problemas de su naturaleza y estructura, menciona a ésta como sede de la inteligencia, de la elección moral y de ciertas pasiones como felicidad, alegría, tristeza, etc., confiriendo a ψυχή y a σῶμα la relación gobernante-gobernado¹¹².

¹⁰³ Cf. Jeremiah (2012:121-122)

¹⁰⁴ Cf. Padel (1992:31), Jeremiah (2012:121). Según Padel, Píndaro sigue la enseñanza heracliteana.

¹⁰⁵ Cf. Reale (2001:279-280).

¹⁰⁶ Cf. Snell (1953:17).

¹⁰⁷ Cf. *Fr.* 4, 67a DK, donde se usa la palabra *corpus*.

¹⁰⁸ Demócrito nace después de Sócrates y le sobrevive bastantes años; aun así la crítica continúa llamándolo “presocrático”.

¹⁰⁹ A partir de Sócrates, ψυχή pasó a designar al hombre en tanto agente inteligente y moral; cf. Reale (2001, 280). En Sócrates además todavía se ponía de manifiesto el hábito mental de explicar en términos cognoscitivos las acciones propias; cf. Dodds (2010 [1951]:29-30).

¹¹⁰ Cf. Vernant (2001:218-219).

¹¹¹ Cf. Arist., *Metaph.* M-4, 1078b 27.

¹¹² Cf. Democr., *Fr.* 35, 139, 187 DK.

En Platón la reflexividad tomará una dimensión sustancial y el concepto de ψυχή tendrá un significado plenamente personal¹¹³. En *Fedón* 78b-80b, Platón sintetiza a su modo lo dicho por sus predecesores y contemporáneos: la ψυχή se encuentra en oposición al σῶμα y debe gobernar sobre él, tiene una naturaleza incorpórea e inmortal, y permanece siempre idéntica a sí misma, de forma muy similar a lo divino. Además, dice Sócrates en *Fedón* 115c-d, ψυχή es el individuo mismo por ser la sede de sus pensamientos (en *Fedro* 246a se dirá asimismo que, cuando se aferra a su cárcel corpórea, es sede de los malos pensamientos, lo que incluye a los deseos terrenales). El σῶμα es corpóreo, mortal y, puesto que cambia y se corrompe, es siempre distinto a sí mismo. Sócrates aquí propone una dualidad alma-cuerpo en función de dos clases (εἶδη): la clase de lo que siempre es lo mismo (ἀεὶ ὡσαύτως), y la de lo que no lo es¹¹⁴. Esta distinción implica una caracterización del cuerpo como otro-doble (ἕτερον), que ubica a éste como sede y símbolo de lo otro que debe ser gobernado a fin de que se ponga en consonancia con el movimiento de separación respecto de él que pretende el alma¹¹⁵. Así, es posible dar cuenta de una preocupación por el cuerpo: el alma debe gobernar al cuerpo (y con ello gobernarse a sí misma), debido a que de esa forma evita que aquella se aferre a éste, pues se trata de una prisión terrenal y mutable¹¹⁶.

Con Platón, gracias a su concepción de lo otro en términos de dualidad, es posible apropiarse del cuerpo como otro gobernable; un otro-múltiple es ingobernable¹¹⁷. Pero ya el cuerpo deja de ser ἐγώ y éste se identifica plenamente con ψυχή.

4. B. 6. Identidad, alteridad y reflexividad en el drama helénico. Para acercarnos al texto que nos ocupa es necesario observar cómo operan estas categorías en el drama griego, bajo sus dos formas de la tragedia y de la comedia, cada una consideradas desde la relación que estos géneros guardan con la institución social del teatro, por un lado, y desde la expresión de una forma y un contenido dramáticos reflejados en cada obra, por otro. Tragedia y comedia¹¹⁸

¹¹³ Cf. Vernant (2001:219), Jeremiah (2012:195).

¹¹⁴ Cf. Pl., *Phaed.* 80a-b.

¹¹⁵ Cf. Fierro (2013:28-29).

¹¹⁶ Cf. *ibid.*

¹¹⁷ Havelock (1994:189) menciona que, con el fin de alcanzar un género de experiencia cultural en el que encauzaría las facultades mentales hacia la investigación crítica y el análisis, el “ego” griego debe dejar de escindirse en una interminable sucesión de temperamentos.

¹¹⁸ Nos referimos sólo a la comedia antigua por ser contemporánea de la tragedia sofoclea.

no son sino escenificaciones de diversos aspectos políticos, sociales, literarios y filosóficos de la *πόλις*¹¹⁹, de modo que permiten conocer el imaginario social griego.

La tragedia en relación con el teatro. La máscara trágica sirve para crear distancia entre a) el coro (personaje colectivo) y el personaje trágico, que se integraba en la categoría social del héroe¹²⁰, b) el personaje que enuncia un discurso y el actor que lo representa, tanto desde el punto de vista del receptor¹²¹ como del propio actor¹²². Pero al mismo tiempo, esta separación implicaba el abrir paso a una nueva forma de comunicación, dionisiaca según Nietzsche, en la que público, coro y escenario pierden de vista el mundo cultural y sufren una transformación en su imaginación, en la que logran una contemplación del dios Dionisos, personificado en el héroe trágico, individualizado por la máscara¹²³. Se ve entonces cómo Dionisos abre el pasaje a la alteridad y cómo se recupera el Otro en el Mismo¹²⁴.

La máscara entonces constituye un importante aspecto visual de la tragedia. A través de ella, el enunciador logra causar el efecto verosímil y el enunciatario logra creerlo¹²⁵. Los ojos de la máscara, si están vacíos, garantizan la realidad ficcional del drama, pero también permiten a la mirada de su portador ver a través de la realidad del personaje en cuanto enunciador, y por ende, afirmar esa realidad¹²⁶. El yo trágico no está en la máscara ni en el hombre por sí solos, sino que está en la fusión de ambos¹²⁷.

La mediación de la máscara permite al personaje dirigirse a la audiencia de forma instructiva o revelatoria, contribuyendo así al examen de conciencia del enunciatario, ya que muestra un espejo de su realidad, mediante el terror y la compasión¹²⁸. Debido a la lejanía corporal entre espectadores y actores, la tragedia sólo podía llevar a cabo esto a través del lenguaje trágico,

¹¹⁹ Cf. Segal (1995:17), Sommerstein (2009:204).

¹²⁰ La individualización del personaje trágico a través de la máscara no implicaba que su portador fuera un sujeto psicológico; cf. Vernant y Vidal-Naquet (1987:15-16).

¹²¹ La máscara restablece la distancia entre el pasado mítico y el presente, pese a que ese pasado se representa dramáticamente, y por ende revierte el tiempo de ese mito. La distancia así creada enfrenta al receptor con el otro protagonista de ese mito; cf. Calame (1986:139-140).

¹²² La máscara crea una asimilación imperfecta (y por ende, distancia) entre enunciador y actor representante de ese enunciador, ya que hace que el actor se vuelva otro sin que lo sea; cf. Calame (1986:135).

¹²³ Cf. Nietzsche (1995:81-84, 86-87).

¹²⁴ Cf. Calame (1986:134, 141).

¹²⁵ Cf. Calame (1986:141).

¹²⁶ Cf. Calame (1986:138-139).

¹²⁷ Cf. Hollis (1985:222).

¹²⁸ Cf. Calame (1986:137-138), Nussbaum (1995:81).

en sentido amplio, que daba cuenta de la experiencia interna de los personajes, al contrario de lo que ocurre en la épica¹²⁹.

La tragedia como expresión semiótica de forma y contenido dramático-literarios. El yo como personaje trágico se expone ante el conflicto de roles y está constituido por una amalgama de roles¹³⁰. Ese conflicto surge debido a la poderosa fuerza de un hado ante el que el yo aparece como sufriente, de modo que se renueva el concepto de responsabilidad en su cara externa, pero también aparece una cara interna de la misma que se manifiesta en primera instancia en la familia, en el οἶκος¹³¹. De modo que la situación de conflicto revela el carácter del agente moral, de cómo asume en su interioridad sus distintos roles¹³², porque es el πάθος trágico lo que hace al agente reconocer al conflicto como tal y movilizar su reacción¹³³. El rol social es insuficiente para dirigir la acción del hombre, de modo que éste debe dirigirse a su interior, al diálogo consigo mismo¹³⁴. El drama está dado naturalmente a la exhibición de la reflexividad, pero este giro hacia el interior está presentado como un aislamiento doloroso¹³⁵.

La palabra ψυχή no puede referirse al “yo” en tanto alienado por otras fuerzas, de modo que ψυχή denota al “yo” que se halla en sus cabales; es precisamente lo que se deja atrás cuando el “yo” se aliena¹³⁶.

El “otro” socialmente hablando tiene su lugar en la tragedia y su presencia genera un efecto trágico, en especial si el conflicto gira en torno a su condición, pero también se reivindica por medio del discurso hablado¹³⁷.

Es posible ver en los poemas trágicos el recurso a la reflexividad trágica, emparentada con la ironía trágica. Este recurso revela una actitud reticente del poeta trágico a aceptar el nuevo concepto de “yo”, así como de sus actos reflexivos, y da cuenta de que este nuevo concepto

¹²⁹ Cf. Padel (1992:47-48).

¹³⁰ Cf. Hollis (1985:222-223, 227, 229), Darcus Sullivan (1999:5).

¹³¹ Cf. Mondolfo (1955:361, 1997 [1962]:24-27), Padel (1992:48), Nussbaum (1995:80), Lawrence (2013:33); podemos encontrar un ejemplo de esta concepción en Ag. 1497-1508.

¹³² Cf. Lawrence (2013:15-18).

¹³³ Tal es el significado de la frase πάθει μάθος aparecida en Ag. 177 y 250; cf. Nussbaum (1995:80-81).

¹³⁴ En el caso de PV 309-310, conocerse a sí mismo implica un conocimiento del carácter que constituye al yo y la habilidad de adaptarlo; cf. Jeremiah (2012:155).

¹³⁵ Cf. Jeremiah (2012:149-154).

¹³⁶ Cf. Jeremiah (2012:157-158).

¹³⁷ Los protagonistas de *Persas* de Esquilo constituyen ejemplos de estos “otros”; cf. Calame (1986:140). Se puede decir lo mismo de las protagonistas de *Suplicantes*.

tenía un precio: el de la auto-destrucción¹³⁸. También existen deseos por parte del personaje de querer ser un espectador más ante su desgracia, lo cual involucra un juego de reflexividad y metateatralidad¹³⁹.

La comedia en relación con el teatro. La “cuarta pared” no existía en la comedia antigua, de modo que el público estaba lejos de ser pasivo; antes bien, se lo compelió a reírse y a tomar partido, incluso a nivel político¹⁴⁰. Los disfraces de la comedia antigua, que incluían pechos femeninos y falos, permitía a los actores pasar de ser personajes masculinos a femeninos sin cambiar los cuerpos¹⁴¹. Se preferían las máscaras que denotaban vejez o fealdad. Tampoco se podía distinguir a los hombres libres de los esclavos¹⁴².

La comedia como expresión semiótica de forma y contenido dramático-literarios. El objetivo de la comedia antigua no es, como ocurre en la tragedia, la apariencia de verosimilitud. De modo que gusta de utilizar modos narrativos que exhiban su carácter artificial: el metateatro, la autorreferencia y la paratragedia¹⁴³. Estos modos incluían parodias de reflexividad propias de la filosofía, tales como el autoexamen¹⁴⁴ y la conciencia reflexiva¹⁴⁵, y de la tragedia de su tiempo¹⁴⁶.

Los personajes en la comedia antigua están sobredeterminados, es decir, tienen demasiada identidad. La comedia antigua utiliza técnicas narrativas que subvierten la expectativa de la audiencia en cuanto a la caracterización coherente de los personajes. Diversas orientaciones de una conducta coexisten dentro de un simple personaje. Las escenas de intrusiones propias de la mayoría de las comedias de Aristófanes dan un buen ejemplo de la naturaleza episódica de la estructura narrativa y la sobredeterminación de la caracterización¹⁴⁷. Este aspecto hace

¹³⁸ La tragedia trata con ejemplos problemáticos de autodeterminación. La excesiva autodeterminación aparece como ἀυθάρδεια que no tiene en cuenta las afirmaciones de otros. Cf. p. ej. *Supp.* 8, *Ag.* 835-837, *Cho.* 922-924, *Hipp.* 1045-1048, donde se observan personajes con exceso de autodeterminación y la reprensión a esta actitud; cf. Jeremiah (2012:141-149, 163-168, 178).

¹³⁹ Este juego aparece p. ej. en *Hipp.* 1078-1079, *Hec.* 736-737, *Med.* 873; cf. Jeremiah (2012:159-162).

¹⁴⁰ Cf. Csapo (2014:55).

¹⁴¹ Cf. Csapo (2014:57).

¹⁴² Cf. Csapo (2014:58).

¹⁴³ Cf. Csapo (2014:65).

¹⁴⁴ Cf. *Ar.*, *Nub.* 88, 695, 842, 1454-1455.

¹⁴⁵ Cf. *Ar.*, *V.* 999-1000.

¹⁴⁶ Cf. Jeremiah (2012:182-189).

¹⁴⁷ Cf. Given (2004:126-127).

posibles manipulaciones más complejas de la identidad¹⁴⁸, y en algunos casos dicha identidad se hace explícitamente contradictoria¹⁴⁹.

En la comedia antigua el tratamiento del otro se hace, en general, trastocando la imagen de los héroes tradicionales y reivindicando el heroísmo de anti-modelos de subjetividad como el del hombre pequeño, el del poeta cómico y el del monstruo¹⁵⁰. El “otro” no se define en base a los modelos sociales reconocidos como tales sino en base a su apoyo o no al proyecto y al espíritu cómicos. Lo dionisiaco consiste precisamente en buscar el disfrute para uno mismo y para los demás, de forma tan inclusiva como sea posible¹⁵¹.

5. ANÁLISIS DEL ÁYAX DE SÓFOCLES

5. A. La alteridad en el drama sofocleo

5. A. 1. El ver como πάθος trágico. Visión, conocimiento y acción. La visión (ἰδεῖν) y el conocimiento (εἰδέναι) se hallaban en estrecha relación en la cultura griega antigua¹⁵². Los filósofos daban a la experiencia visual un importante valor cognoscitivo¹⁵³, aunque para ellos era insuficiente para constituir un verdadero saber¹⁵⁴. De la misma forma en que sucede con Esquilo¹⁵⁵, Sófocles otorgaba a la visión gran importancia cognoscitiva, al punto tal de que el conocimiento otorgado por ella modificaba la acción moral y la alteridad fundamentada por dicha acción, en cuanto que la alteridad consiste en la constitución del otro: por un lado, una delimitación de lo otro, y por otro, una forma de relación hacia ese otro. Es posible hallar esta relación entre visión, conocimiento y acción en distintas tragedias sofocleas¹⁵⁶. En el presente trabajo de tesina analizaremos esta relación en la tragedia *Áyax*.

¹⁴⁸ Cf. Dobrov (2001:37-53), Given (2004:127-128).

¹⁴⁹ Por ejemplo, el personaje de Agatón en *Tesmoforias*, simultáneamente masculino y femenino.

¹⁵⁰ Cf. Sommerstein (2009:173).

¹⁵¹ Cf. Sommerstein (2009:153). En *Lisístrata* la mujer toma incluso un rol protagónico.

¹⁵² Por ejemplo, la visión propia constituyó un importante criterio de veracidad en la historiografía de Heródoto y de Tucídides. Cf. Momigliano (1992:36, 42). Además, los ojos, para la cultura griega arcaica y clásica, son el principio del conocimiento; cf. Segal (2000:221).

¹⁵³ De todos los sentidos, la vista tenía un lugar preponderante en el conocimiento. Cf. p. ej. Arist., *Metaph.* A-1 980a 21-27, donde el Filósofo llama a la visión “αἴσθησις διὰ τῶν ὀμμάτων”.

¹⁵⁴ Cf. p. ej. Her., *Fr.* 55; Parm., *Fr.* 7; Pl., *Tim.* 47a-c.

¹⁵⁵ Cf. Flores (2002).

¹⁵⁶ El ejemplo paradigmático donde hallamos este vínculo es en *Edipo Rey*, cf. *OT* 370-371, 410-415. También Simon da cuenta de él; cf. Simon (1978:92).

5. A. 2. “Yo”, “otro” y “alteridad” en Sófocles. En las obras de Sófocles se percibe aún la concepción de identidad propia de la épica, es decir, una identidad que se reduce al quehacer habitual y a las reacciones esperables, susceptible de manipulación por órganos corporales y seres externos, que son “otros”. Sin embargo, al igual que en la tragedia griega en general, se producen conflictos entre los distintos roles sociales de un personaje, provocados por un hado poderoso y eficaz, a través de un *πάθος*. Este conflicto pone de manifiesto cómo el personaje asume sus distintos roles y obra en base a uno de ellos¹⁵⁷, debiendo replegarse hacia dentro para tomar la decisión moral, hacia un aislamiento doloroso. Por su parte, el “otro” desde el punto de vista social aparece según las convenciones generales de la tragedia.

En Sófocles, el término *ψυχή* conserva su significado homérico de “soplo vital”¹⁵⁸; también funciona, en palabras de Darcus Sullivan, como una “entidad psíquica” de la persona con connotaciones físicas, emocionales, intelectuales y morales, al igual que otros órganos como *θυμός* o *φρήν*. En la mayor parte de sus usos a lo largo de las obras de Sófocles, *ψυχή* y las otras disposiciones se manifiestan distintas del yo¹⁵⁹, pero *ψυχή* se identifica con la persona en una ocasión¹⁶⁰, lo cual indica la importancia del uso sofocleo de este término¹⁶¹.

Sófocles emplea la reflexividad trágica como recurso, especialmente en sus obras *Edipo Rey* y *Antígona*¹⁶². También trata el tema de la auto-destrucción debido al deseo del personaje de saber o de imponer su voluntad¹⁶³. En otros casos el pronombre reflexivo se dirige al propio

¹⁵⁷ Por ejemplo los casos de Edipo, Áyax, Antígona, Electra y Filoctetes; cf. Snell (1953:109), Hollis (1985:223, 227, 229), Ormand (2012:106, 107).

¹⁵⁸ Cf. Darcus Sullivan (1999:161, 179).

¹⁵⁹ Cf. Darcus Sullivan (1999:215).

¹⁶⁰ Cf. Darcus Sullivan (1999:161, 179-180). Cf. *Ph.* 712, donde el uso de *ψυχή* en vocativo resulta altamente significativo.

¹⁶¹ Cf. Darcus Sullivan (1999:5).

¹⁶² En *OT* 1182-1185, Edipo llega a la *ἀναγνώρισις* de que él, hijo de Layo y Yocasta, había matado a su padre y procreado descendencia del mismo vientre en que nació, sin saberlo. Cada uno de los miembros de la familia puntualiza una acción trágicamente reflexiva: Layo da nacimiento a su condena, Yocasta se casa con su propio hijo, Edipo se maldice a sí mismo. El pasaje de *Ant.* 49-52 revela dos ramas de reflexividad: la primera, los errores que Edipo cometió y condenó de manera pública, la segunda su ceguera auto-infligida cuando se volvió consciente de la verdad de sus acciones. Su respuesta a su inintencionado acto reflexivo es un acto intencionadamente reflexivo. La reflexividad trágica es una exploración literaria de correferencia inesperada como tema. La maldición reflexiva original de Edipo se reitera en la próxima generación cuando Eteocles y Polinices se matan uno a otro. Pero el asesinato del otro es también el asesinato de sí mismo; cf. Jeremiah (2012:143-144).

¹⁶³ La autodeterminación problemática se ve claramente en el caso de Edipo, cuya persecución de la exhortación délfica por conocerse a sí mismo lo lleva no a la auto-iluminación sino a la auto-destrucción. En la tragedia el *dictum* délfico es paradójicamente el camino más seguro a la condena. El autoconocimiento en Edipo contradice el *dictum* y esto es precisamente lo irónico. En el cosmos trágico, el acto reflexivo iluminador se distorsiona al acto reflexivo destructor. Quizás su sed incondicional de autoconocimiento es su error (*ἀμαρτία*). La libertad

personaje en su esencia, es decir en contraposición con el personaje cuando sufre determinada emoción violenta¹⁶⁴.

5. B. La alteridad en el *Áyax* de Sófocles

5. B. 1. Visión, conocimiento y acción en el *Áyax* de Sófocles. En el *Áyax* se desarrolla una noción de verdad cuyo πάθος es la visión que fundamenta un conocimiento¹⁶⁵. A lo largo de la trama se desarrolla (de forma más o menos explícita) una concepción filosófica acerca del mundo y la sociedad (κόσμος, φύσις y πόλις) que articula los aspectos cognoscitivo y moral, situado en un momento histórico post-homérico pero pre-platónico de la cultura griega de la Antigüedad.

En este sentido, es importante centrarnos en el Prólogo del *Áyax* (vv. 1-133)¹⁶⁶ ya que, por sí mismo, es una importante escena dentro de la obra y que crea una imagen del “gran escenario del mundo”¹⁶⁷. El Prólogo dramatiza la acción de tres personajes, dos humanos y una diosa: Odiseo, *Áyax* y Atenea. Cada uno de ellos tiene distintas visiones del mundo, tanto en sentido estético como intelectual, y por ende conoce y actúa de formas diversas, lo que a su vez deja entrever su concepción del otro y su manera de relacionarse con él.

5. B. 2. Visión y conocimiento: el concepto de “verdad” en el *Áyax* de Sófocles. Hay, en el Prólogo del *Áyax*, una concepción de la verdad en estrecha relación con el vínculo que poseen la visión y el conocimiento en la lengua griega. Realizando un análisis lingüístico-semántico según la perspectiva presentada y ejemplificada por F. Rodríguez Adrados (1971a, 1971b), constatamos que la relación entre visión y conocimiento se aprecia en el vínculo sintáctico / semántico entre los verbos ὁράω y ἐπιγινώσκω, y en el vínculo morfológico / semántico entre éste último y γινώσκω. También podemos comprobarla en el uso metafórico de ὁράω

implica también la libertad de errar. La angustia de tal sufrimiento es más brutal por haber sido auto-elegida (αὐθαίρετος); cf. *OT* 1230-1231, Jeremiah (2012:170-171). Antígona, mientras tanto, es llamada αὐτόγνωστος, αὐτόβουλος ο αὐτόνομος, obstinándose en actuar al margen de las sanciones del estado y determinando para sí lo que la ley es. El destino de Antígona es otra forma de autodestrucción trágica y su caída un ejemplo más de la problematización trágica del yo; cf. *Ant.* 875, Jeremiah (2012:165-166).

¹⁶⁴ El pronombre reflexivo, en *Ph.* 950, se dirige a la esencia de la persona. “Estar en sí mismo” significaría lo opuesto a sufrir una emoción violenta; cf. Jeremiah (2012:156).

¹⁶⁵ La relación entre ver y conocer es puesta de manifiesto en otras escenas, p. ej. *Aj.* 1418-1420.

¹⁶⁶ En el Prólogo del *Áyax*, entra en escena Odiseo buscando a *Áyax* para que responda por la matanza de reses acaecida en el campamento. Atenea le dice que ella misma fue quien provocó que *Áyax* cometiera los desmanes mencionados, mostrándole al mismo tiempo a su enemigo en estado de locura.

¹⁶⁷ Vid. Ringer (1998:32).

en los vv. 118 y 125, que lo relaciona con el verbo *μανθάνω* (a la vez que lo evidencia como la acción durativa de aquello aludido por el perfecto *οἶδα*) y con el verbo *σκοπέω*, en cuanto que es una consecuencia directa de ese *ἰδεῖν*, y hacia *εἰσοράω*, por funcionar en la escena como sinónimo de *ὄραω* y de *σκοπέω* al mismo tiempo¹⁶⁸.

Esta relación entre visión y conocimiento muestran, de forma implícita, una concepción de la verdad como develamiento o descubrimiento. La verdad sofoclea es una relación entre *ἐγώ* y *φύσις* realizada por el vínculo entre *ἰδεῖν* y *εἰδέναι*. Esta verdad sólo puede ser otorgada por Atenea, en tanto es un otro-dios¹⁶⁹ que ve (v. 1) y conoce (vv. 13, 36). Analizando los tres personajes que aparecen en el Prólogo, es posible constatar el carácter universal de la visión y con ello el carácter universal del conocimiento adquirido con ella. El ojo del cuerpo y el ojo de la mente se identifican.

¹⁶⁸ Acerca de la relación existente en la lengua griega entre “ver” y “conocer”, cf. Snell (1953:13). Mas esta relación debe ser probada; tal es la meta del análisis lingüístico-semántico. Partiendo de una precomprensión de “ver” y de “conocer” y comenzando con el “verbo de ver” con área de extensión de significado más pequeña, se recorrerán luego sus “cuasisinónimos” para establecer puntos de contacto con el área de extensión de significado del conocer. El área de extensión de significado más reducida de “ver” se halla en el verbo *δέρομαι* (vv. 1, 85; cf. Snell (1953:2-3)). Como verbo transitivo, expresa el ver a alguien haciendo algo (v. 1), y por otro lado, como verbo intransitivo, expresa el simple “mirar” o el “tener una visión aguda” (v. 85), vinculándose en ambos significados con *ὄραω*, su sinónimo más evidente, como en los vv. 1-3 (donde ambos verbos son transitivos) y en los vv. 84-85 (donde ambos son intransitivos). *ὄραω* aparece en siete ocasiones (vv. 3, 6, 81, 83, 84, 118, 125), siendo intransitivo, como dijimos, sólo en el v. 84. En el resto de sus apariciones, *ὄραω* implica ver algo, que puede ser un objeto de visión (en el v. 81, es *Άγας*; en el v. 83, es *Οδισέο*) o un hecho o acción (vv. 3, 6, 118, 125). Por un lado, es notable el paralelismo sintáctico en los vv. 3-7 y en los vv. 18-19, que denota un vínculo semántico entre *ὄραω* y *ἐπιγινώσκω*. Por otro lado, la frase pronunciada por Atenea en el v. 83 puede considerarse como equivalente a la pronunciada en los vv. 69-70, enlazando el sentido de *ὄραω* con el de *εἰσοράω*. Finalmente, en los vv. 118 y 125, *ὄραω* refiere a una visión del poder de los dioses y de la naturaleza de la vida; se vincula así con la acción durativa de un proceso que culmina en lo referido por el perfecto *οἶδα*. Se percibe entonces el uso metafórico de *ὄραω* en estos dos versos, que podemos vincular además con el verbo *μανθάνω* (vv. 13, 33). El perfecto *οἶδα*, en el sentido con el que comúnmente lo asociamos, se halla vinculado en significado con otros verbos. Atenea, se autodenomina *εἰδυῖα* en el v. 13, y usa, en el v. 36, el aoristo de *γινώσκω* para expresar que sabía de antemano lo que *Οδισέο* le contaba. Así, pues, podemos vincular a *οἶδα* con *γινώσκω*, verbo cuyo área de extensión de significado es la más reducida con respecto al campo semántico del conocer. También, según lo que *Οδισέο* dice en el v. 23, podemos decir que *τρανές εἰδέναι* es antónimo de *ἀλάομαι*. Por último, *οἶδα* puede vincularse con *εὐρίσκω*, según lo que podemos ver en los vv. 120 y 121. Los verbos *ἐπιγινώσκω* y *εἰσοράω* también resultan susceptibles de análisis. El significado de *ἐπιγινώσκω* se halla vinculado, por su raíz, con *γινώσκω*. El preverbo *ἐπι-* indica añadidura al conocimiento previo. Así, este verbo encierra en su área de extensión de significado una intersección con *ὄραω* y otra con *γινώσκω*, vinculándolos. Por su parte, el verbo *εἰσοράω* es transitivo en todas sus apariciones. El preverbo *εἰσ-* indica dirección hacia algo, que puede ser un objeto (vv. 67, 70, 127) o un hecho (vv. 29-31). En el v. 67, el objeto es la locura de *Άγας*; en el v. 70, el rostro de *Οδισέο*; en el v. 127, se trata de la propia visión que *Οδισέο* tiene en el v. 125. De esta forma, el significado de *εἰσοράω* se vincula también con el de *σκοπέω* (v. 124), de modo que encierra el significado de éste y de *ὄραω*. Teniendo en cuenta que *ὄραω* en el v. 125 fue usado metafóricamente, *εἰσοράω*, y también *σκοπέω*, no sólo por extensión, sino también por ser una consecuencia de ese *ὄραω*, tendrán ese mismo uso metafórico, vinculándose de esta forma con el conocer. En los vv. 29-31, el hecho que constituye objeto de *εἰσοράω* se trata de un hecho visto por un testigo (*ὀπτήρ*).

¹⁶⁹ Cf. Cartledge (2002 [1993]: 152-174).

5. B. 3. Relación visión-conocimiento-acción: Odiseo. Odiseo contempla el mundo de una forma que podemos llamar “humana-homérica”, conociendo y actuando según ella; luego de tener una visión divina impartida por Atenea, por la que sufre una transformación, cambia su conocimiento y su acción. Así, asume un rol determinante al final de la obra¹⁷⁰. Por aparecer al inicio y al final, Odiseo tiene gran relevancia en la tragedia¹⁷¹.

Odiseo es quien entra primero a la σκήνη¹⁷² buscando huellas. Vemos allí el rasgo activo que presenta el héroe en este momento (aunque su motivo sea desconocido por el público), que se contrastará luego con una pasividad posterior. Odiseo, en busca del culpable de la matanza de bueyes y pastores perpetrada por Áyax (que creía que se trataba de los generales del ejército, a causa de las falsas visiones que Atenea le imprimía¹⁷³), se aparta de su sociedad para buscar la verdad, para encontrar indicios que permitan hallarlo (v. 24). La frase que Odiseo enuncia en el v. 23 “ἴσμεν γὰρ οὐδὲν τρανές, ἀλλ’ ἀλώμεθα” expresa su pensamiento respecto del mundo, a la vez que se aparta de la situación particular. La forma plural de los verbos indica que aquí Odiseo no está hablando del ejército aqueo¹⁷⁴, sino de la humanidad en general, en la que se incluye¹⁷⁵. El ser humano nada sabe con seguridad. El verbo ἀλάομαι se relaciona semánticamente con el verbo del v. 11, παπταίνω. La búsqueda de la visión es la búsqueda de la mente. Al expresar su condición interpretativa de ἀλώμενος ο παπταίνων, Odiseo se distingue del resto del ejército, que no duda.

Odiseo aparece entonces como un ignorante cuya búsqueda no puede tener éxito en solitario; necesita de la asistencia de Atenea¹⁷⁶. El hallazgo del ganado y los pastores masacrados, y el relato de un testigo (ὀπτήρ) que, luego de ver a Áyax con la espada ensangrentada, contó a todos lo sucedido y les mostró sus huellas (muchas no podían percibirse con claridad, vv. 31-33) no constituyen evidencias suficientes de la responsabilidad de Áyax.

¹⁷⁰ Cf. *Aj.* 91-133, 1316-1401.

¹⁷¹ Odiseo mantiene la unidad de la tragedia y si le ignoramos, no podemos penetrar en la dimensión filosófica de la misma; cf. Kaufmann (1978:326).

¹⁷² Cf. Finglass (2011:137).

¹⁷³ Cf. *Aj.* 21-33, 38-65.

¹⁷⁴ En el v. 28 podemos darnos cuenta de que el ejército aqueo no duda en cargar a Áyax con la responsabilidad de lo ocurrido: “τήνδ’ οὖν ἐκείνω πᾶς τις αἰτίαν νέμει.”

¹⁷⁵ Vid. Seale (1982:145): “The switch to the plural subject shows Odysseus identifying himself with the rest of humanity and equates his own searching with the falterings of mankind himself.”

¹⁷⁶ Cf. *Aj.* 34-35.

Tras el relato de Atenea, que confirma la culpabilidad de Áyax, y la predisposición de aquella a mostrarle a su enemigo en estado de locura, Odiseo se resiste a ver lo que saldrá de la tienda de su enemigo. Aunque dice no temer a Áyax si éste estuviera cuerdo (v. 82), Odiseo siente de antemano la fuerza del nuevo saber que adquirirá¹⁷⁷. Atenea sin embargo lo increpa hasta convencerlo de que no será visto por su enemigo. Odiseo entonces deposita su confianza en ella en el v. 86: “γένοιτο μέντ’ ἄν πᾶν θεοῦ τεχνωμένου”. El conocimiento del poder de los dioses que se posee como mortal se reduce a esta frase.

Mientras contempla a Áyax conversando con Atenea (vv. 91-117), Odiseo enmudece. ¿Esta actitud es propia de un παιδευόμενος o, más bien, de alguien que resulta trastocado hasta en lo más íntimo de su ser, un πάσχων? Al recibir la visión de Atenea, Odiseo se coloca en la contigüidad más próxima con ella y al mismo tiempo en la alteridad más radical, puesto que se vuelve sujeto y objeto de visión; es poseído por éste¹⁷⁸. Las relaciones entre hombre y dios se trastocan¹⁷⁹. Al mismo tiempo, Odiseo se petrifica, se muere en vida¹⁸⁰.

Tras retirarse Áyax, Atenea pregunta a Odiseo en el v. 118 “ὄρᾱς, Ὀδυσσεῦ, τὴν θεῶν ἰσχὺν ὄση;”. Presentándole a su enemigo, Atenea pretendía mostrarle el poder de los dioses en todo su esplendor, desde una mirada más allá de la mortal, en la que visión y conocimiento se dan al unísono. El héroe, cuando vuelve a su ἐγώ, responde en los vv. 125-126: “ὄρῶ γὰρ ἡμᾶς οὐδὲν ὄντας ἄλλο πλὴν / εἶδωλ’ ὅσοιπερ ζῶμεν ἢ κούφην σκιάν”. Odiseo reconsidera el mundo desde una perspectiva “divina” y en su discurso equipara al mundo de los vivos con el de los muertos; la expresión κούφη σκιά está en singular. Odiseo se incluye y se funde en el conjunto de los seres vivos. Sin embargo, el saberse una imagen o sombra lo distancia de su comunidad. Ya no se trata de un ἀλώμεθα, sino de un ὄρῶ. Sólo cuando Atenea le muestra a Áyax, Odiseo adquiere una verdad universal que le permite dejar de dudar, porque su mirada ya no es mortal. Gracias a ella, puede adivinar lo que le ocurrirá a Áyax y considerar también su propio destino¹⁸¹.

¹⁷⁷ Podemos comparar esta escena con lo que sucede en la *Odisea*, cuando el héroe huye de las puertas del Hades antes de que Perséfone le envíe la cabeza de Gorgona (Γοργεῖην κεφαλὴν). El adjetivo Γόργειος αὐτός es un derivado del nombre propio Γοργώ, que proviene de γοργός ἢ ὄν. Cf. *Od.* 11.632-640.

¹⁷⁸ Vernant dice que ver a la Gorgona cara a cara es dejar de ser viviente para convertirse en potencia de muerte y que, en esa visión, el hombre se coloca en relación de contigüidad con los dioses que resulta ser identificación y alteridad radical al mismo tiempo; cf. Vernant (1981:141-156, 1996:103-104).

¹⁷⁹ Cf. Vernant (1996:103), Segal (1999:131).

¹⁸⁰ Cf. Vernant (1996:104).

¹⁸¹ Cf. *Aj.* 121-124. Sin embargo, Odiseo no siente lástima por Áyax antes de verlo; cf. Linforth (1954:3).

Hay aquí en Odiseo una amenaza de desmoralización, ya que se sabe un posible objeto de engaño de los dioses. Pero en los vv. 127-130, Odiseo recibe una enseñanza moral de parte de Atenea: “τοιαῦτα τοίνυν εἰσορῶν ὑπέροκτον / μηδέν ποτ’ εἴπης αὐτὸς εἰς θεοὺς ἔπος, / μηδ’ ὄγκον ἄρη μηδέν’, εἴ τινοσ πλέον / ἢ χειρὶ βρίθεις ἢ μακροῦ πλούτου βάθει”. No se trata esta máxima de un “old dictum” propio de una configuración moral “humana-homérica” del mundo; responde más bien a una configuración moral “divina” del mundo¹⁸². Los dioses siempre son superiores al conjunto de los mortales, porque lo humano es efímero¹⁸³. Atenea, con autoridad, impone a Odiseo el ideal del μέτρον, de la σωφροσύνη, individualizándolo en lo que debe hacer y redimiendo la cruel realidad en la tranquilizante apariencia de que, bajo el comportamiento adecuado, nada habrá de pasarle. Esta moral divina sólo puede fundarse en un conocimiento divino del mundo, basado a su vez en una mirada divina del mundo, que Atenea permitió tener a Odiseo.

Regido por su propia moral “humana”, e interpretando la moral “divina” de Atenea, Odiseo intercede en la contienda entre Teucro y los atridas por el destino del cadáver de Áyax¹⁸⁴. En la disputa, Odiseo se inclina a favor de Teucro, mostrando una moral de carácter variable y regida por un sentido estético¹⁸⁵. La contradicción que se presenta, a partir de aquí, a Odiseo, entre el antes y el ahora¹⁸⁶, se resuelve en ese μέτρον, que no es más que una fachada porque tiene como premisa un saber dionisiaco, una fusión de un yo con un todo: de aquí que Odiseo revele finalmente que siempre será mejor obrar para sí mismo¹⁸⁷.

5. B. 4. Relación visión-conocimiento-acción: Áyax. Áyax desde el principio es afectado por las visiones falsas impuestas por Atenea. Por lo tanto, conoce y actúa según esas visiones; ahora bien, luego de su recuperación, contempla el mundo de forma “humana-homérica” a la que, si bien cuestiona, no puede salir de ese mundo moral y finalmente termina con su vida según sus preceptos.

¹⁸² Cf. Guthrie (1947:118), Seale (1982:149). Para Kaufmann, la Atenea de Sófocles tiene una moral diferente a la homérica, pero no llega a profundizar sobre esta cuestión; cf. Kaufmann (1978:326-327).

¹⁸³ Cf. *Aj.* 131-132.

¹⁸⁴ Cf. *Aj.* 1316-1373.

¹⁸⁵ Cf. *Aj.* 1347, 1349, donde Odiseo usa el adjetivo καλός ἢ ὄν.

¹⁸⁶ Cf. *Aj.* 1355-1357, donde Odiseo muestra esta contradicción frente a Agamenón.

¹⁸⁷ Cf. *Aj.* 1365-1367.

Áyax realiza una masacre sobre el ganado y los pastores de los aqueos, con la intención de asesinar a sus jefes¹⁸⁸. Entre los vv. 51 y 65, Atenea se revela como la responsable de que se haya frustrado su plan: “ἐγὼ σφ’ ἀπειρίγω, δυσφόρους ἐπ’ ὄμμασι / γνώμας βαλοῦσα τῆς ἀνηκέστου χαρᾶς” (vv. 51-52). Atenea introduce las δύσφοροι γνώμαι sobre los ojos (ἐπ’ ὄμμασι). La intervención de Atenea hace que persista en esa actitud¹⁸⁹.

La visión de Áyax es vinculada con un conocimiento erróneo. El verbo ἐδόκει (v. 56) aparece asociado a alguien que tiene conocimientos erróneos, pero que cree que éstos son verdaderos; por eso Áyax es definido también, indirectamente, como μὴ φρονῶν (v. 82). En el Prólogo, Áyax aparece entre los vv. 91 y 117¹⁹⁰. A diferencia de Odiseo, no puede salir de la situación presente y particular. Además, deposita confianza en Atenea (vv. 91-93)¹⁹¹ y las ilusiones que recibe (v. 96) al punto de que conjetura lo que sucederá en el futuro (vv. 98, 100, 113). Estas conjeturas son falsas, ya que se basan en la mentira en que Áyax está sumergido.

Tras volver a la cordura (ἐμφρον, v. 306), Áyax contempla la carnicería realizada y empieza a lamentarse por ello¹⁹² a través de su *rhexis* acaecida entre los vv. 430 y 480, que tiene gran interés para establecer relaciones entre la enfermedad de que fue víctima y la díada sofoclea visión-conocimiento¹⁹³.

Según da cuenta Áyax, la causa de su enfermedad es la diosa Atenea¹⁹⁴, al afectar su ὄμμα¹⁹⁵ y sus φρένες¹⁹⁶ al desviarlos de su γνώμη original¹⁹⁷. Al ser afectado por Atenea, el héroe

¹⁸⁸ Cf. *Aj.* 38-73, 91-117, 214-244, 372-376, 447-455.

¹⁸⁹ Cf. *Aj.* 59-60.

¹⁹⁰ En cuanto que su visión es terrible, las miradas del público se clavan en Áyax, pero no se funden con él. Se trata de una visión desmesurada, dionisiaca; el Dioniso individualizado. Es una visión apolínea y dionisiaca al mismo tiempo. Sus primeras palabras (vv. 91-93) recuerdan las dichas por Odiseo en los vv. 14-17.

¹⁹¹ Sin embargo, su desobediencia se hace sentir en los vv. 105-113, cuando no concede la súplica de Atenea de no maltratar al buey al que creía Odiseo. Posteriormente, en los vv. 114-115, Atenea no lo detiene.

¹⁹² Tecmesa relata esta situación en *Aj.* 257-262, confirmándose por el mismo Áyax en *Aj.* 333-343, que luego intenta dar cuenta de su desdicha entre quejidos; cf. *Aj.* 348-427.

¹⁹³ Cf. Seale (1982:155), Finglass (2011:278).

¹⁹⁴ Cf. *Aj.* 450.

¹⁹⁵ Cf. *Aj.* 447, 462. La palabra ὄμμα es de traducción compleja: según *LSJ*, la acepción más común por la que puede traducirse es la de “ojo” (ing. *eye*), “mirada” (ing. *look*) o “vista” (ing. *sight*), pero también significa lo equivalente a “rostro” (ing. *face*) o “forma humana” (ing. *human form*). También el ὄμμα es la zona del cuerpo vergonzosa, lo que Áyax siente que no debe mostrar ante su padre (sobre el αἰδῶς de Áyax y la relación con su padre, cf. Strauss (1993:80-81)). Lo vergonzoso del ὄμμα no se debe sólo a la demencia por la que realizó su matanza (cf. *Aj.* 450-453), sino también porque en efecto ese acto significó la huida de sus enemigos (cf. *Aj.* 447-449, 454-456). Esta idea es sostenida también por Padel; cf. Padel (1997:188).

realiza con sus manos la acción de matar y torturar al ganado y a los pastores¹⁹⁸, lo que hace que su enfermedad se haga evidente¹⁹⁹.

Áyax no cuestiona los fundamentos axiológicos de su sociedad, pero sí la valoración que se le dio como guerrero desde esos fundamentos. Él considera que la venganza es la única solución posible al conflicto con los atridas²⁰⁰. Pero consciente de la imposibilidad de vengarse (y con ello impedir su deshonra²⁰¹), y de su vulnerabilidad a una nueva enfermedad²⁰², cree que sólo su muerte lo redimirá. Aunque luego exponga un discurso²⁰³ en el que reinterpreta su mundo de forma similar a Odiseo²⁰⁴, prefiere morir a regirse por ese pensamiento²⁰⁵.

5. B. 5. Relación visión-conocimiento-acción: Atenea. Atenea es diosa y por lo tanto tiene una forma que podemos llamar “divina-homérica” de contemplar el mundo, según la cual configura su conocimiento y acción. En su condición de diosa, abre las puertas cognoscitivas del saber, como hace con Odiseo, o de la ignorancia, como hace con Áyax.

Atenea aparece sólo en el Prólogo; no se muestra ante los personajes, aunque tal vez sí para el público en general²⁰⁶. Se presenta para ayudar a Odiseo. Inmediatamente se nos evidencia su conocimiento con las formas verbales εἰδῶν (v. 13) y ἀεὶ δεδοκυῖα (v. 1). Atenea comunica a Odiseo que conoce su deseo de buscar a Áyax, pero que desea que dé a conocer cuál es el

¹⁹⁶ Se trata de una νόσος que ataca su φρήν. Muchas veces se mencionan este vocablo y sus derivados sobre el estado mental de Áyax; cf. *Aj.* 82, 259, 273, 306, 344, 355, 371, 761, 766, 777. Su φρήν volvió de a poco a la normalidad; cf. *Aj.* 306-310, 315-316, 906.

¹⁹⁷ Cf. *Aj.* 447-453. Tanto el ὄμμα como las φρένες son sedes del apartamiento de la γνώμη, ya que el adjetivo διάστροφοί involucra y engloba a los dos miembros. Esta idea es defendida por numerosos comentaristas, que además aportan ejemplos de uso del adjetivo tanto en uno como en otro; cf. Padel (1997:132), Darcus Sullivan (1999:22-23, 38), Finglass (2011:269-270).

¹⁹⁸ *Vid. Aj.* 453: “ὡστ’ ἐν τοιοῖσδε χεῖρας αἰμάξαι βοτοῖς”.

¹⁹⁹ Según Padel, “alguien “está loco” cuando, y sólo cuando, comete un acto loco”; *vid. Padel* (1997:50).

²⁰⁰ Cf. *Aj.* 441-449. Nótese además la expresión de “recta ley” en el v. 350 (ὀρθῶ νόμῳ) que usa Áyax para diferenciar los amigos de los enemigos.

²⁰¹ Cairns desarrolla esta idea; cf. Cairns (1993:231).

²⁰² Cf. *Aj.* 401a-404. Padel habla de la susceptibilidad crónica, que en nuestra interpretación padece Áyax: “ser susceptible de ataques de locura es –o parece– ser picado por una mosca. (...) cuando el *oistros* [que denota al tábano y a la locura al mismo tiempo] está ausente, estamos cuerdos como cualquiera otra persona”; *vid. Padel* (1997:53). Áyax usa el presente para referir al maltrato que Atenea ejerce sobre él (ἀκίζει, *Aj.* 402). de modo que, si atendemos a sus propias palabras, el héroe continúa bajo los efectos de la enfermedad. La enfermedad de Áyax es en efecto un caso de ambigüedad trágica.

²⁰³ Sánchez Lasso de la Vega se refiere a este como el “discurso engañoso”, que tanto ha dado que hablar a los helenistas; cf. Sánchez Lasso de la Vega (2003:137-155).

²⁰⁴ Cf. *Aj.* 677-684. Lawrence muestra que Áyax, luego de considerar las implicaciones de las ideas de Tecmesa acerca del cambio, confirma su decisión de suicidarse; cf. Lawrence (2005:24).

²⁰⁵ Áyax dice de sí mismo que su ἦθος es inquebrantable (*Aj.* 594-595), por lo que se lo llama δυσθεράπευτος (*Aj.* 609). Luego de un último discurso (*Aj.* 815-865), se derrumba sobre la espada de Héctor.

²⁰⁶ Cf. *Aj.* 15, Finglass (2011:137-138). Sin embargo, Atenea parece visible para Áyax; cf. *Aj.* 91-117.

motivo de esta cacería de su rival, aun sabiéndolo de antemano²⁰⁷. Al acceder a esta petición, Odiseo estaría dando a entender a Atenea que confía en ella, que está bien dispuesto a aceptar su enseñanza y a asimilarla para posteriores acciones²⁰⁸.

La diosa le permite a Odiseo (y con ello al público; la metateatralidad inmersa en el Prólogo en general devela esta unión dionisiaca entre público y actores) ver a Áyax demente. Aunque Odiseo lo considere su enemigo, no puede sino temer ante esa visión. Para disuadirlo, Atenea apela a los valores de la sociedad heroica: primero reprueba la cobardía de Odiseo (vv. 75-81), y luego intenta hacer que éste se burle de Áyax (v. 79), entrando en un conflicto por este motivo (vv. 79-80). Aquí Atenea no reprueba tanto la cobardía de Odiseo como el rechazo a lo que una diosa le va a enseñar. Aceptar las enseñanzas divinas es una forma de respetar las jerarquías entre dioses y hombres²⁰⁹. Por otro lado, cuando Atenea obliga al héroe a burlarse de su enemigo, habla desde sus códigos morales, divinos, basados en el amor a los prudentes y el odio a los malvados²¹⁰.

Al aceptar Odiseo en el v. 86 la enseñanza de la diosa, Atenea le permite tener por momentos la mirada de un dios, en la que visión y conocimiento se dan al unísono²¹¹. Gracias a la visión Odiseo puede adivinar con certeza el destino de Áyax, el suyo y el de todo hombre, porque vio el mundo desde un punto de vista inmortal, en virtud de Atenea. En este sentido el coro pronuncia su última frase: la mirada mortal no puede aprehender lo futuro²¹².

Atenea, mostrándose vengativa con Áyax por una falta que éste ha cometido (vv. 770-777), le infunde la enfermedad (*μανίασιν νόσοις*, v. 59) para que no logre su cometido de masacrar a Odiseo y los atridas. En compañía de Odiseo, Atenea llama al héroe dos veces. Áyax desoye el primer llamado de la diosa. Esto demuestra, por un lado, el grado de su locura al desoír a un ser inmortal, y por otro, su carácter rebelde incluso cuando está siendo dominado por la locura a la que ese ser inmortal lo sometió. Atenea se dirige irónicamente hacia él llamándose

²⁰⁷ Cf. *Aj.* 36.

²⁰⁸ El discurso de Odiseo no parece solamente estar exponiendo la situación al público. Con él, Odiseo da también a entender a la diosa que confía en ella. Además nótese que la respuesta del héroe (cf. *Aj.* 34-35) es la respuesta que Atenea estaba buscando (cf. *Aj.* 11-13, 36-37).

²⁰⁹ La aceptación de los dones que los dioses otorgan a los mortales es un aspecto cultural que se remonta a Homero, p. ej. en *H.*, *Il.* 24.525-533, 549-551.

²¹⁰ Cf. *Aj.* 127-133. Whitlock Blundell (1991) estudia a fondo esta máxima que establece una relación del griego para con sus semejantes y sus “otros”.

²¹¹ Cf. *Aj.* 91-117.

²¹² “ἢ πολλὰ βροτοῖς ἔστιν ἰδοῦσιν / γυνῶναι· πρὶν ἰδεῖν δ’ οὐδεὶς μάντις / τῶν μελλόντων, ὅ τι πράξει.” (*Aj.* 1418-1420).

su aliada (τῆς συμμάχου, v. 90), y enterada de que Áyax pretendía castigar a Odiseo hasta morir, le ruega no maltratarlo (vv. 109, 111). Si bien estos ruegos son parte del ocultamiento al que Atenea somete a Áyax, está claro que pone en evidencia la afinidad para con Odiseo, verdadero aliado de la diosa (vv. 14-15).

Con estas consideraciones observamos que Atenea, en cuanto diosa, tiene una moral distinta a toda moral humana. La moral de Atenea rige a bajo las premisas del amor (a Odiseo) y del odio (a Áyax). Esta moral hace que la diosa muestre a Odiseo la verdad y a Áyax se la oculte, configurando cognoscitivamente el mundo de los dos héroes de forma absolutamente diversa, al punto tal de que se separen y repelan completamente²¹³. El decir y el mostrar configuran el mundo de Odiseo bajo una verdad (mediante la visión y también la palabra); por otro lado, el ocultamiento, el apartamiento y la enfermedad ordenan el de Áyax bajo una mentira. A través de la figura de Atenea, la verdad y la mentira adquieren aquí radicalidad²¹⁴.

5. B. 6. Conocimiento y acción: los conceptos de “yo”, “otro” y “alteridad” en el Áyax de Sófocles.

El “yo” y la moralidad en el Áyax de Sófocles. Como afirma Guthrie, en la tragedia sofoclea no es la simple acción el elemento sobresaliente de la trama, sino los motivos que se sitúan detrás de ella²¹⁵. Esos motivos se manifiestan en la dimensión del “ἐγὼ πρόσωπον” de los personajes, pero son consecuencia de la deliberación interna (también manifestada por el “ἐγὼ πρόσωπον”²¹⁶) de la dimensión del “ἐγὼ ἦθος”, que emerge como agente responsable pero que a su vez se halla incómodo a la hora de determinar su acción por estar directamente involucrado en los sucesos de la trama²¹⁷.

Hay también un vínculo estrecho entre la dimensión del “ἐγὼ πολιτικός” y la dimensión del “ἐγὼ πρόσωπον”. Por su rol social, Áyax, Odiseo, Agamenón y Menelao son individuos que

²¹³ Cf. Seale (1982:149, 172).

²¹⁴ Atenea también revela y esconde a Áyax de sus allegados; cuando Áyax está cuerdo, es fácilmente visible (cf. *Aj.* 346-347), pero cuando está muerto, no se le puede ver (cf. *Aj.* 915-919) por ser un espectáculo horrible de contemplar y por tener el rostro audaz propio del suicida (cf. *Aj.* 992-1005).

²¹⁵ Cf. Guthrie (1947:117).

²¹⁶ Así, por ejemplo, la “conversión” de Odiseo se manifestó a través del “ἐγὼ πρόσωπον”, de ese plano del individuo que proyecta su sensibilidad hacia fuera; cf. *Aj.* 121-126.

²¹⁷ Vid. Snell (1953:109): “Oedipus, Antigone, and Ajax are (...) conceived as ‘acting’ men; they act in accord with definite ideas of their own”. Las moralidades de los personajes se configuran sin intervención de terceros, lo que hace, a veces, sumergirlos en la incertidumbre, como Áyax (cf. *Aj.* 457) o Teucro (cf. *Aj.* 1024).

sobresalen. Pero si bien Tecmesa y Teucro no concuerdan con el modelo de subjetividad de la sociedad heroica²¹⁸, salen a escena por su especial vinculación con Áyax. El coro y el corifeo, por otra parte, son ἐγώ vinculados con Áyax que constituyen una voz colectiva.

El uso del término ψυχή en el Áyax conserva las connotaciones homéricas y las propias de su época, pero denota asimismo un agente psicológico en la persona viva, aunque distinta del propio individuo²¹⁹.

Tecmesa, Teucro, Eurísaces, Menelao y Agamenón. Las dos dimensiones de “οἱ ἕτεροι/ἄλλοι πολιτικοί” y “τὰ ἕτερα/ἄλλα πρόσωπα” se hallan muy relacionadas entre sí en el Áyax de Sófocles. Como destaca Cuny (2011), en la tragedia sofoclea sólo hay dos tipos de relaciones ἐγώ-ἕτερος entre πρόσωπα: de amistad (φιλία) o de enemistad (ἔχθρα)²²⁰. La distinción de planos de alteridad nos hace ver que quien tiene una relación de enemistad en la dimensión de “τὰ ἕτερα/ἄλλα πρόσωπα”, deviene “otro” con respecto al modelo de subjetividad de la sociedad helénica en la dimensión de “οἱ ἕτεροι/ἄλλοι πολιτικοί”. El ejército aqueo llama a Áyax “loco” y lo consideran “alguien peor que los frigios” una vez llegadas las noticias de su intento de venganza²²¹. Teucro, por otra parte, teme entrar en relación de ἔχθρα con su padre Telamón: muerto Áyax, queda sujeto a destierro y esclavitud²²².

Tecmesa, Teucro y Eurísaces son los ἄλλοι πολιτικοί que quedan sin amparo después de la muerte de Áyax. Tecmesa se lamenta por su destino funesto, sobre todo teniendo en cuenta su condición de mujer, esclava y bárbara²²³. Teucro es hijo de una esclava y bárbara, hecho que lo convierte en esclavo, como remarcan Agamenón y Menelao²²⁴; su condición de arquero lo

²¹⁸ Tecmesa, por un lado, es mujer y esclava. Teucro, por otro, es hijo de esclava bárbara, y además es arquero, característica que hablaba, en la Atenas clásica, de su condición social.

²¹⁹ Cf. Darcus Sullivan (1999:161-187). El vocablo ψυχή se usa en *Aj.* 154 (el coro refiriéndose a las personas de valor), 559 (Áyax a Eurísaces), 1270 (Teucro a Áyax, donde el uso de ψυχή es similar al de *Il.* 9.322), 1361 (donde Odiseo aconseja no tener un alma inflexible a Agamenón).

²²⁰ Cf. Cuny (2011:83).

²²¹ Cf. *Aj.* 726-727, 1051-1054.

²²² Cf. *Aj.* 1008-1020. Como hijo nacido de cautiva enemiga, Teucro no tenía derecho a herencia paterna, y ése sería el argumento que Telamón usaría para acusarlo de no velar por su hermano.

²²³ Cf. *Aj.* 944-945. Áyax remarca en muchas ocasiones su condición de mujer para impartirle órdenes o no dejar que emita opinión; cf. *Aj.* 293, 527-528, 580, 586.

²²⁴ Cf. *Aj.* 1159-1160, 1229-1234, 1259-1263.

equipara a los bárbaros escitas residentes en Atenas²²⁵. Eurísaces tiene su destino atado al de Teucro, ya que éste tiene su custodia, según lo encargó el propio Áyax²²⁶.

Agamenón y Menelao consideraban que no debían sepultar a Áyax ya que éste quiso matarlos tal como si fuera un enemigo, a lo que Teucro responde dando los motivos de la enemistad de Áyax para con los dos líderes del ejército²²⁷. Los jefes aqueos, además de insultar a quien fue una vez su aliado²²⁸, recurren a dos argumentos para vencer en la contienda verbal que tienen con Teucro: alegan superioridad jerárquica en su linaje respecto del arquero y en su rango de mando respecto del resto del ejército. El primer argumento se relaciona con el carácter de ἄλλος πολιτικός de Teucro, esclavo y bárbaro²²⁹. Éste responde enumerando los verdaderos motivos de Áyax de la expedición a Troya, así como los antepasados de los atridas, situando a éstos como ἄλλοι πολιτικοί²³⁰.

El “yo” y la moralidad del personaje de Áyax. A pesar de regirse por la moralidad homérica propia del ejército aqueo, Áyax cree ser merecedor de las armas de Aquiles y decide expresar su descontento en la venganza²³¹. Esta moralidad sólo se ve trastocada temporalmente (pero no cuestionada) por la locura que Atenea le inflige. Áyax no usa pronombres reflexivos para referirse a sí mismo, pero sí Tecmesa, al dar cuenta del suicidio de su esposo²³².

El “yo” y la moralidad del personaje de Odiseo. Odiseo es un personaje original dentro de la tragedia de Sófocles²³³. Antes de la visión de su enemigo, nos encontrábamos con un Odiseo integrado al ejército aqueo, de cuya moral homérica dudaba, ya que no atribuía culpa a Áyax sin pruebas contundentes, a diferencia del resto de los jefes.

La visión que recibe Odiseo es una experiencia de alteridad que tiene diversos momentos: a) trastocamiento del ἐγώ, b) anulación de la alteridad con Áyax (por quien siente compasión) y refuerzo de la misma con Atenea (por quien siente temor), c) emergencia del nuevo ideal de

²²⁵ Cf. Aj. 1120, Finglass (2011:454).

²²⁶ Cf. Aj. 562-564.

²²⁷ Cf. Aj. 1047-1090, 1126-1137.

²²⁸ Cf. Aj. 1052-1090. Agamenón lo llama peyorativamente “σκιᾶ” (Aj. 1257).

²²⁹ Cf. Aj. 1226-1238, 1259-1263.

²³⁰ Cf. Aj. 1093-1114, 1290-1307.

²³¹ La tensa relación entre Áyax y su comunidad es un elemento que se halla presente en toda la tragedia; cf. Segal (1999:109-151).

²³² Cf. Aj. 906. El coro usa un pronombre reflexivo complejo para referirse a su rey; cf. Aj. 482.

²³³ Cf. Cuny (2011:83, 98).

σωφροσύνη en oposición a la sociedad heroica (basado en un egoísmo), d) dominio de sí en la consideración de su propio destino y de la situación posterior.

Al ver a su enemigo, el ἐγὼ de Odiseo se pierde de la escena y con ello su conocimiento de la φύσις. Atenea le presta su mirada y Άγax constituye su objeto de visión. Άγax es un enemigo al que Odiseo ve abrirse violentado (pues el expresarse de Άγax es producto de una violencia ejercida sobre su ἐγὼ).

Vemos así una moralización del πάθος (aquí el ἰδεῖν)²³⁴. Odiseo *ve* al Otro, pero también a sí mismo y al más allá en su dimensión aterradora, porque *es* todos ellos a la vez²³⁵. Lo Otro deja de ser *absolutamente Otro* sino que pasa a ser Otro *con relación al ἐγὼ*²³⁶. Luego de volver Odiseo en sí, piensa internamente y expresa²³⁷ una nueva moral al valorar la ἄτη suya a partir de la de Άγax²³⁸, subsumiendo ambas en la “κούφη σκιά”²³⁹, la única φύσις que Odiseo reconoce luego de la visión. La “alteridad” aquí se anula; el Mismo y el Otro, desde la perspectiva de Lévinas, son partes de una *totalidad* que los engloba²⁴⁰. Esta totalización está además fundada en un conocimiento teórico a partir de una visión solitaria (no fue una visión cara-a-cara, sino que Odiseo permaneció oculto a los ojos de Άγax)²⁴¹.

Esta totalización anula la oposición φίλος-ἐχθρός que existe entre Odiseo y Άγax a través de su condición de mortales, a través del todo indiferenciado que es la κούφη σκιά. A partir de ella, Odiseo siente compasión (ἔλεος²⁴²) por Άγax, deshonrado por su sociedad y odiado por

²³⁴ Cf. Pagliarlunga (2002:80).

²³⁵ No se trata de una posesión dionisiaca (cf. Vernant (1973:320)), porque no hay una posesión-alteridad que nunca llega a ser comunión, sino en una comunión que supone al mismo tiempo una contigüidad y una alteridad, deviniendo en esta última cuando se vuelve al ἐγὼ porque lo contrario constituiría ὄβρις.

²³⁶ Cf. Vernant (1996:105-106). Vid. Lévinas (1977:207): “El acceso a los seres, en la medida en que se refiere a la visión, domina estos seres, ejerce sobre ellos un poder. La cosa es *dato*, se ofrece a mí. Me mantengo en el Mismo accediendo a ella.” Es interesante constatar que la visión como acceso a los seres en Lévinas, al igual que todo conocimiento objetivo, está marcada “por el modo en que el ser cognoscente ha abordado lo Real. Reconocer la verdad como develamiento [significado que engloba el término griego ἀλήθεια] es conectarla al horizonte del que la devela. Platón, que identifica conocimiento y visión, insiste, en el mito de la yunta de Fedro, en el movimiento del alma que contempla la verdad y en la relatividad de lo verdadero con relación a esta carrera. El ser develado es con relación a nosotros y no καθ’ αὐτό.”; vid. Lévinas (1977:87-88).

²³⁷ Esta asociación no está regulada epistémicamente por Atenea (ya que sólo se encarga de mostrar a Άγax en estado de locura), pero sí moralmente; cf. Aj. 127-133.

²³⁸ Cf. Aj. 121-124.

²³⁹ Cf. Aj. 125-126.

²⁴⁰ Cf. Lévinas (1977:62, 207). La totalidad, en Lévinas, se opone a la idea de lo infinito, a la cual se llega relacionándonos con el Otro absolutamente considerado.

²⁴¹ Cf. Aj. 89-120.

²⁴² Vid. Arist., *Poet.* 1456b 1.

sus dioses. Pero da mayor importancia a la oposición ἄνθρωπος-θεός²⁴³, y en base a ella siente temor (φόβος²⁴⁴). De esta forma, Odiseo cambia su moral heroica por el ideal cívico de σωφροσύνη²⁴⁵. Haciéndose σώφρων²⁴⁶, es decir, respetando las diferencias abismales entre dioses y hombres, actuando sin soberbia, más allá de sus talentos o posesiones, y ocupando “su puesto dentro de los límites que le son asignados”²⁴⁷, el mortal φρονῶν será amado por los dioses y no se convertirá, o eso espera, en su víctima. El cuidado sobre la propia ἄτη por parte de Odiseo deviene entonces ἄσκησις moral. Detrás de la asimilación del culto cívico se esconde un egoísmo²⁴⁸.

En el Éxodo, Odiseo desecha la oposición φίλος-ἐχθρός para con Teucro, considerándolo su amigo²⁴⁹. Dado que sobre él pesa más la ἀρετή que comporta mantener una buena relación con los dioses, propone a Agamenón dar sepultura a Áyax y respetar así las leyes divinas²⁵⁰; por esta acción el coro le llama σοφός²⁵¹.

Sin embargo, en los vv. 1365-1367 se conoce el verdadero motivo detrás de la ayuda a Áyax: la preocupación por sí mismo. En la conversación que sostiene con Agamenón, Odiseo usa un pronombre reflexivo complejo (ἐμαυτῶ) para referirse a su propia persona, siendo en efecto el único en toda la obra que se refiere de esa forma a sí mismo²⁵². Las palabras de Agamenón en el v. 1366 desenmascaran el carácter totalizante y a su vez egoísta de la nueva moralidad

²⁴³ Odiseo da importancia a esta oposición a partir de la alteridad con lo inmortal.

²⁴⁴ Arist., *Poet.* 1456b 1.

²⁴⁵ La dicotomía “ideal de σωφροσύνη – ideal homérico” es una de las contradicciones de la πόλις reflejadas en la tragedia. Se trata de una dualidad que tiene consecuencias en el ámbito político pero también en el religioso; cf. Vernant (1973:319). En el sentido en que siente temor y compasión, coincidimos con Konstan cuando afirma que el Odiseo del Áyax constituye un modelo de espectador aristotélico; cf. Konstan (2000:130).

²⁴⁶ Vid. Aj. 132. Cf. Winnington-Ingram (1998 [1980]:12).

²⁴⁷ Vid. Vernant (1973:319).

²⁴⁸ Cf. Aj. 121-124, 1367. Vid. Lévinas (1977:111): “La metafísica [que es capaz de aprehender la idea de lo infinito, al contrario que la ontología, que aprehende la totalidad] no consiste por lo tanto en incluirse sobre el “para sí” del yo, para buscar en él el terreno sólido de una aproximación absoluta al ser. En el “conócete a ti mismo” no se logra su última etapa. No porque el “conócete a ti mismo” sea limitado o de mala fe, sino porque, por sí mismo, sólo es libertad, es decir, arbitrario e injustificado y, en este sentido, odioso; es yo, egoísmo.”. Las palabras de Odiseo en los vv. 1364-1367 aluden a un egoísmo, porque aluden a una apariencia de la justicia (cf. Aj. 1362-1363), propia de lo que Dodds (cf. Dodds (2010 [1951]:30-31)) llamaba “cultura de vergüenza”, y a un “para sí”, a un “ἐμαυτῶ” (cf. Aj. 1364-1367).

²⁴⁹ Odiseo manifiesta incluso su deseo de ayudar en el funeral utilizando verbos con prefijo συν-/ξυν- (cf. Aj. 1378, 1379; también Teucro usa en el v. 1396 el verbo συμπράσσω). A diferencia de Agamenón, por quien Teucro guarda muy poca estima (cf. Aj. 1386-1392), Odiseo es reconocido en su nobleza por éste. Sin embargo, no lo llama φίλος (cf. Aj. 1398-1399).

²⁵⁰ Cf. Aj. 1332-1363. Esto es lo que proponían desde un principio Teucro (Aj. 1130-1132) y el corifeo (Aj. 1091-1092).

²⁵¹ Vid. Aj. 1374.

²⁵² Cf. Aj. 1367. El corifeo (Aj. 482) y Teucro (Aj. 1174) usan σαυτοῦ; no se refieren a sí mismos.

de Odiseo: “ἢ πάνθ’ ὅμοια· πᾶς ἀνήρ αὐτῶ πονεῖ”²⁵³. Este último, con la pregunta retórica que le formula al atrida en el v. 1367, confirma esos rasgos de su moralidad.

Odiseo establece una relación de igual a igual con Áyax: concibe a su enemigo como ὅμοιος, igual en prudencia, valor y vulnerabilidad ante los dioses²⁵⁴. Esta identificación yo-otro bajo un marco común, cuyas raíces son la totalización y el egoísmo, constituye, desde el punto de vista levinasiano, una forma de violencia para con el otro, porque subsume el Otro al Mismo en lugar de considerar al Otro como *infinito*, consideración según la cual nunca se agota el conocimiento del otro y por ello mismo se intenta acceder a él a través del lenguaje y no del silencio²⁵⁵. Esta concepción moral, además, deviene *dominio*. Odiseo domina sus pasiones²⁵⁶ al igual que el destino de Áyax²⁵⁷ en nombre de la delimitación entre cognoscente (Odiseo) y conocido (Áyax)²⁵⁸. Es la nueva moral que se impone frente a la moral homérica y sus más preclaros representantes; eso es lo que ocurre entre Odiseo y Agamenón²⁵⁹.

²⁵³ Jeremiah interpreta que esta frase refleja el mandato social de que el individuo sea por y para sí, y dado que la ideología de la autosuficiencia se extiende al sufrimiento, deben aprenderse nuevas técnicas de autodirección; cf. Jeremiah (2012:153-154).

²⁵⁴ Cf. Aj. 1319, 1346, 1355, Konstan (2000:130). La identidad dionisíaca a que alude Vernant corresponde a la unificación de todos los mortales en la sombra vana: “La persona no tiene que ver con el individuo singular en lo que posee de irremplazable y único, ni tampoco con el hombre en lo que le distingue del resto de la naturaleza, en lo que supone de específicamente humano; está orientada, por el contrario, hacia la búsqueda de una coincidencia, de una fusión de los particulares con el todo”; vid. Vernant (1973:333). Esta identidad guarda correspondencia con la neutralización del Otro de la que habla Lévinas: “La neutralización del Otro, que llega a ser tema u objeto -que aparece, es decir, que se coloca en la claridad- es precisamente su reducción al Mismo.”; vid. Lévinas (1977:67). Se confirma esta identidad en el uso de epítetos que Odiseo hace respecto de la nobleza de Áyax: ἄλκιμος (v. 1319), ἄριστος (vv. 1340, 1380), ἐσθλός (v. 1345; Teucro se refiere a Odiseo con ese mismo adjetivo en el v. 1399), γενναῖος (v. 1355).

²⁵⁵ La relación Áyax-Odiseo es siempre desde el silencio de uno de los dos; cf. p. ej. Od. 11.541-567.

²⁵⁶ Cf. Aj. 1374.

²⁵⁷ Cf. Aj. 1316-1373, esp. 1368.

²⁵⁸ Lévinas sostiene que el comienzo de esta delimitación está en Sócrates (cf. Lévinas (2002:72)). Pero nosotros podemos situar aquí el inicio de la misma. La delimitación está claramente marcada en Atenea como mediadora, que con frecuencia alude a esta función (con respecto a Áyax, en Aj. 51-52, 59-60, 69-70, 83, 85; con respecto a Odiseo, en Aj. 11-13, 36-37, 66-67). Áyax confirma este rol en el v. 92, y Odiseo hace lo propio en los vv. 34-35. Lévinas ve en la mediación una característica de la filosofía occidental, con la que se le quita al Otro, al ser absoluto, su resistencia, anulando su alteridad. “Conocer ontológicamente es sorprender, en el ente afrontado, aquello por lo que él no es este ente, este extraño, sino aquello por lo que se traiciona de alguna manera, se entrega, se da al horizonte en el que se pierde y aparece, admite, llega a ser concepto. Conocer viene a ser aprehender el ser a partir de nada, o llevarlo a la nada, quitarle su alteridad. Este resultado se obtiene desde el primer rayo de luz. Iluminar es quitar al ser su resistencia, porque la luz abre un horizonte y vacía el espacio: entrega el ser a partir de la nada. La mediación (característica de la filosofía occidental) sólo tiene sentido si se limita a reducir distancias.”; vid. Lévinas (2002:67-68).

²⁵⁹ Cf. Aj. 1318-1373. El mando de Agamenón se nota sobre todo por el empleo que hace del verbo νέμω; cf. p. ej. Aj. 1331. A pesar de hallarse en una aristocracia guerrera propia de los tiempos narrados por Homero, la disputa muestra un profundo sentido democrático.

Odiseo también aplica esta identificación con Teucro al llamarlo φίλος, y muestra su deseo de colaborar con la preparación del funeral, pero debe frenarse por la expresión y presencia de Teucro, quien prefiere no ofender al muerto por dejar que el enemigo de Áyax prepare su funeral²⁶⁰. Vemos entonces que el héroe de Ítaca sólo respeta la decisión de Teucro, teniendo aquí una nueva experiencia de alteridad²⁶¹.

La teoría levinasiana, en este sentido, nos proporciona un marco teórico innovador, desde el punto de vista filosófico, para poder tomar posición en el terreno de la filología: concordamos así con la interpretación de Blaise (1999) cuando afirma que Áyax sufre una segunda muerte porque su propio enemigo logra que hagan honras fúnebres en su honor²⁶².

El personaje de Atenea. Atenea es un otro-dios; por lo tanto, con respecto a Odiseo y a Áyax, forma parte de las dimensiones de “τὰ ἔτερα/ἄλλα πάθη”, “τὰ ἔτερα/ἄλλα πρόσωπα” y “οἱ ἔτεροι/ἄλλοι πολιτικοί”.

Atenea oculta la realidad a Áyax (vv. 51-54, 85) con “μανιάσιν νόσοις” (v. 59)²⁶³; al castigar la ὕβρις de Áyax, redime a éste en las apariencias que le hace ver, ya que el héroe cree que está masacrando al ejército, lo cual es para él motivo de desenfrenada alegría. Pero también Atenea revela la realidad a Odiseo (vv. 11-13, 66-72). Al identificar con sus palabras a Áyax, pone ante Odiseo una apariencia que luego develará cuando éste reciba la visión de Áyax en estado de locura. Este momento reviste carácter metateatral²⁶⁴: el público contempla la escena en su totalidad, pero al igual que Odiseo, es forzado por Atenea a que no aparte sus miradas de Áyax²⁶⁵. Debemos aceptar el don que nos da como prueba de respeto: aquí la frontalidad aparece en todo su potencial²⁶⁶.

²⁶⁰ Cf. *Aj.* 1376-1380, 1393-1395. La libertad egoísta de Odiseo fue aquí refrenada por la presencia de Teucro, que lo invita a la justicia. Aquí hay otra relación con la teoría levinasiana; cf. Lévinas (1977:110-111).

²⁶¹ Cf. *Aj.* 1400-1401, donde Odiseo muestra su respeto sólo hacia Teucro usando los pronombres personal y posesivo de segunda persona singular (σοὶ, σὸν respectivamente).

²⁶² Cf. Blaise (1999). Aunque Cuny argumenta contra Blaise diciendo que Odiseo conocía “la fragilidad de los destinos humanos” (*vid.* Cuny (2011: 98)), la teoría levinasiana nos proporciona las herramientas interpretativas necesarias para preferir la interpretación de Blaise a la de Cuny.

²⁶³ La νόσος es un castigo apolíneo (*cf.* *Il.* 1.43-56) mientras que la μανία es un estado dionisíaco.

²⁶⁴ Cf. Ringer (1998:31-37), Segal (1995:16-19), quienes remarcan el carácter metateatral de esta escena.

²⁶⁵ Cf. *Aj.* 87.

²⁶⁶ La frontalidad, tal como Vernant la define, consiste en la única visualización posible de lo monstruoso, en la que se corre el riesgo de quedar atrapado en su campo de fascinación; cf. Vernant (1996:103-104).

Al recuperar la cordura, el guerrero se da cuenta del engaño, ve todo el dolor de la realidad²⁶⁷ y culpa a Atenea de su desgracia llamándola “γοργῶπις”²⁶⁸. De modo que Áyax conoce algo que Odiseo no: el carácter gorgoneico de Atenea²⁶⁹ que cuestiona los límites de la identidad y la alteridad. En la iconografía arcaica existen símbolos que relacionan a la Gorgona con el suicidio de Áyax²⁷⁰ y con la diosa misma²⁷¹.

La ἑτερότης/ἀλλότης en el Áyax de Sófocles. La relación de enemistad (en la dimensión de “τὰ ἕτερα/ἄλλα πρόσωπα”) implica valorar al otro como ἕτερός/ἄλλος πολιτικός, y por lo tanto, condenarlo. Anulada la alteridad sociocultural, es decir, reducida la alteridad al Mismo, según la perspectiva levinasiana, se anula también la enemistad. Por otro lado, Atenea es el único personaje (en tanto diosa) capaz de provocar esta reducción a partir de los πάθη que induce en los mortales: Áyax ve jefes en vez de bueyes; Odiseo ve la muerte en la locura de su enemigo.

6. CONCLUSIONES

Es posible conocer el pensamiento filosófico de Sófocles referido a los aspectos cognoscitivo y moral. Las relaciones entre visión y conocimiento, y entre conocimiento y acción, son un tópico recurrente en las tragedias de Sófocles que nos han llegado, configurando no sólo un “otro” culturalmente definido, sino también un “yo” a partir de las “entidades psíquicas” que también llegan a ser “otros” por la ruptura del ἦθος del “yo”. Con ello, es posible determinar una concepción de verdad como develamiento, así como la caracterización y la relación con el otro son fundamentadas por la relación sofoclea entre conocimiento y acción.

²⁶⁷ Cf. *Aj.* 333-718.

²⁶⁸ *Vid.* *Aj.* 450. Se confirma además que la relación de odio que existe entre ellos hace que Áyax la rebaje a condición de monstruo.

²⁶⁹ Finglass (cf. Finglass (2011:270-271)) nota una relación entre Atenea y Medusa (cf. *Aj.* 450-453, 950, 952-954). Atenea, como Medusa, trastoca todos los límites de la identidad y la alteridad: transforma bueyes en jefes para la visión de Áyax, y tal vez lo transforma a él mismo en buey (cf. *Aj.* 322). Otro indicio de esta relación nos lo da la propia Atenea cuando dice en los vv. 1-2 “ἀεὶ μὲν, ὦ παῖ Λαορτίου, δέδορκά σε πειρᾶν τιν’ ἐχθρῶν ἀρπάσαι θηρώμενον”. Como nota Snell (cf. Snell (1953:2-3)), el verbo δέρομαι refiere a la señal expresiva de la mirada, al gesto visual. En Homero, la forma de participio δερκομένη (*Il.* 11.36-37), se refiere a la Gorgona cuya mirada incita el terror. Estas referencias nos permiten vincular γοργῶπις con δέρομαι, y afirmar nosotros también que hay una relación entre Gorgona y Atenea en el *Áyax* de Sófocles.

²⁷⁰ *Vid.* Fig. 1, en la que la Gorgona aparece en su escudo en el momento en que Áyax prepara su suicidio con la espada de Héctor.

²⁷¹ *Vid.* p. ej. Fig. 2, donde Medusa aparece en la égida de Atenea.

A través del desarrollo de un marco teórico y un simultáneo recorrido histórico, dimos cuenta de la caracterización del “yo” y del “otro” en el *Áyax* de Sófocles. Filosóficamente, la teoría ética de E. Lévinas da cuenta de la definición y relación con el “otro”. Antropológicamente, las delimitaciones propuestas por Vernant y Cartledge (sistematizadas y enriquecidas en el marco de esta investigación) dan cuenta de la caracterización social e histórico-cultural del “yo” y del “otro” en la época arcaico-clásica de la cultura griega.

En el *Áyax* hay un “yo” que se sabe responsable de sus actos y por eso incómodo a la hora de tomar decisiones morales. Los “yo” que se expresan en la tragedia son personajes destacados por su jerarquía social o bien por su vínculo con el protagonista. Las formas negativas de la *ἑτερότης/ἀλλότης* se vinculan entre sí y sólo mediante la anulación de la alteridad es posible anular también la negatividad existente en la relación con el otro.

Los discursos entre los personajes, especialmente Odiseo, Atenea y *Áyax*, denotan que existe una relación entre visión y conocimiento, especialmente a través del perfecto del verbo *ὄραω*, es decir *οἶδα* (que significa tanto “he visto” como “yo sé”). La visión genera un conocimiento a partir del cual se realiza una acción (caso de Odiseo), mientras que la visión distorsionada lleva a un conocimiento erróneo y a una acción equivocada (caso de *Áyax* en el Prólogo). La acción determinada por una visión como la de Odiseo será *σώφρων* para con el otro (en su caso, *Áyax*); la acción determinada por una visión distorsionada, como la de *Áyax* bajo los efectos de la enfermedad de Atenea, será *ἀφρονῶν* para con el otro (en su caso, Odiseo y los atriadas).

Atenea y Odiseo son los dos personajes que evidencian los aspectos más interesantes de la construcción filosófica de la alteridad en la obra estudiada. Atenea, mediadora entre la verdad y la mentira, se vincula con Gorgona en cuanto cumple una función apotropaica, que muestra la verdad al prudente y la oculta al soberbio. Odiseo, único personaje que cambia de moral a lo largo de la obra, se muestra como virtuoso por dejar de lado la enemistad y considerar la ley de los dioses. Podemos ver en él atisbos de reflexividad, por ende, de autoconocimiento mas no de autoconciencia. Su nueva moral, no obstante, implica una totalización y egoísmo que ejerce una violencia para con el otro, en este caso *Áyax*.

7. BIBLIOGRAFÍA

A. Ediciones críticas

A. 1. Para el marco teórico histórico-antropológico

- ALLEN, T. W. ed. (1920), *Homeri Opera – Tomi I-V*, Oxford, Clarendon Press.
- ARISTÓTELES (1994), *Ética a Nicómaco (Edición bilingüe y traducción por María Araujo y Julián Marías. Introducción y notas de Julián Marías)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- BURNET, J. ed. (1956), *Platonis Opera – Tomi I-VI*, Oxford, Clarendon Press.
- CAMPBELL, D. A. ed. (1982), *Greek Lyric I: Sappho et Alcaeus*, Massachusetts, Harvard University Press.
- DIELS, H. y KRANZ, W. eds. (1972), *Die Fragmente der Vorsokratiker – 3 Bände*, Berlin, Weidmann.
- KIRK, G. S. et al. eds. (1987), *Los filósofos presocráticos* (García Fernández, J., trad.), Madrid, Gredos.
- MOST, G. W. ed. (2006), *Hesiod: Theogony, Works and days, Testimonia*, Massachusetts, Harvard University Press.
- ROGERS, B. B. ed. (1930), *Aristophanes with the English Translation – In Three Volumes*, London, Heinemann.
- SMYTH, H. W. ed. (1956), *Aeschylus with an English Translation – In Two Volumes*, London, Heinemann.
- WAY, A. S. ed. (1930), *Euripides with an English Translation – In Four Volumes*, London, Heinemann.
- WEST, M. L. ed. (1989-1992), *Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum Cantati – Tomi 1 et 2*, Oxford, Clarendon Press.

A. 2. Para el análisis filológico y crítico-literario

- ARISTÓTELES (1974), *Poética de Aristóteles* (V. García Yebra, Ed. y Trad.), Madrid, Gredos.

- ARISTÓTELES (1987), *Metafísica de Aristóteles*, (V. García Yebra, Ed. y Trad.), Madrid, Gredos. [2º Ed.]
- DAIN, A. ed. y MAZON, P. trad. (1960), *Sophocle: Tragédies – 3 Tomes*, Paris, Les Belles Lettres.
- FINGLASS, P. J. ed. (2011), *Sophocles: Ajax – Edited with Introduction, Translation, and Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GARVIE, A. F. ed. (1998), *Ajax: Edited with Introduction, Translation and Commentary*, Warminster, Aris & Phillips.
- HOGAN, J. C. (1991), *A Commentary on the Plays of Sophocles*, Illinois, Southern Illinois University Press.
- JEBB, R. C. ed. (2010), *Sophocles: The Plays and Fragments – 6 Volumes*, Cambridge, Cambridge University Press. [1883]
- JEBB, R. C. *et al.* eds. (2009), *The Fragments of Sophocles – 3 Volumes*, Cambridge, Cambridge University Press. [1917]
- KAMERBEEK, J. C. (1953), *The plays of Sophocles: Commentaries*, Leiden, Brill.
- PEARSON, A. C. ed. (1967), *Sophoclis Fabulae*, Oxford, Clarendon Press.
- RADT, S. ed. (1977), *Tragicorum Graecorum Fragmenta – Vol. IV: Sophocles*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- STORR, F. ed. (1962), *Sophocles with an English Translation*, Massachusetts, Harvard University Press.

B. Instrumenta

- AA. VV. (1981-1999), *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zurich-München.
- BAILLY, A. (1963), *Dictionnaire Grec-Français*, Paris.
- CHANTRAINE, P. (1968-1980), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots – Tomes I-IV2*, Paris, Klincksieck.
- LIDDELL, H. *et al.* (1973), *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press. [1843]
- SMYTH, H. W. (1920), *A Greek Grammar for Colleges*, New York, American Book Company.

C. Constitutiva de la metodología de trabajo

C. 1. Para el análisis lingüístico-semántico

- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1971a), “El campo semántico del amor en Safo” en *Revista Española de Lingüística* Año 1, Nº 1, pp. 5-24.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1971b), “Subclases de palabras, campos semánticos y acepciones” en *Revista Española de Lingüística* Año 1, Nº 2, pp. 335-354.

C. 2. Para el análisis filológico y crítico-literario

- BEUCHOT, M. (2009), *Tratado de hermenéutica analógica*, México D.F., Ítaca.
- GADAMER, H.-G. (2003), *Verdad y método – I* (García Tejado, C., trad.), Salamanca, Sígueme.
- GENTILI, B. (1996), *Poesía y público en la Grecia antigua* (Riu, X., trad.), Barcelona, Quaderns Crema.
- HEMPEL, C. G. (1966), *Philosophy of Natural Science*, Engelwood Cliff, Prentice-Hall.
- LAKATOS, I. (1989), *La metodología de los programas de investigación científica*, Madrid, Alianza.
- LOTMAN, Y. (1988), *Estructura del texto artístico*, Madrid, Istmo.
- MATURO, G. (1979), *Introducción a una hermenéutica del texto*, Buenos Aires, Tekné.
- SONTAG, S. (2008), “Contra la interpretación” en *Contra la interpretación y otros ensayos* (Vázquez Rial, H., trad.), Buenos Aires, Debolsillo.

D. Constitutiva del marco teórico filosófico

- LÉVINAS, E. (1977), *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad* (Guillot, D. E., trad.), Salamanca, Sígueme.

E. Constitutiva del marco teórico histórico-antropológico

- ADKINS, A. W. H. (1960), *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*, Oxford, Clarendon Press.

- ——— (1970), *From the Many to the One: A Study of Personality and Views of Human Nature in the Context of Ancient Greek Society, Values and Beliefs*, London, Constable & Company.
- ——— (1972), *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece: From Homer to the End of Fifth Century*, London, Chatto & Windus.
- AGARD, W. R. (1957), *The Greek Mind*, Toronto, D. Van Nostrand Company.
- ALLAN, W. (2005), “Tragedy and the Early Greek Philosophical Tradition” en Gregory, J. ed., *A Companion to Greek Tragedy*, Oxford, Blackwell, pp. 71-82.
- BIRT, T. (1931), “Der Monolog und die Selbstanrede” en *Rheinisches Museum für Philologie* Vol. 80, N° 3, pp. 237-252.
- BREMMER, J. N. (1983), *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, Princeton University Press.
- ——— (2010), “The Rise of the Unitary Soul and its Opposition to the Body: From Homer to Socrates” en Jansen, L. y Jedan, C. eds., *Philosophische Anthropologie in der Antike*, Frankfurt am Main, De Gruyter, pp. 11-30.
- BUDELMANN, F. ed. (2009), *The Cambridge Companion to Greek Lyric*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CAIRNS, D. L. (1993), *Aidōs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford, Clarendon Press.
- CALAME, C. (1986), “Facing Otherness: The Tragic Mask in Ancient Greece” en *History of Religions* Vol. 26, N° 2, pp. 125-142.
- CARTLEDGE, P. (2002), *The Greeks: A Portrait of Self and Others*, Oxford, Oxford University Press. [1993]
- CONACHER, D. J. (1998), *Euripides and the Sophists: Some Dramatic Treatments of Philosophical Ideas*, London, Duckworth.
- CSAPO, E. (2014), “Performing Comedy in the Fifth through Early Third Centuries” en Fontaine, M. y Scafuro, A. C., *The Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy*, Oxford, Oxford University Press, pp. 50-69.
- DARCUS SULLIVAN, S. M. (1974), ““Daimon” as a Force Shaping “Ethos” in Heraclitus” en *Phoenix* Vol. 28, N° 4, pp. 390-407.
- ——— (1977), “Daimon Parallels the Holy Phren in Empedocles” en *Phronesis*, Vol. 22, N° 3, pp. 175-190.

- ——— (1981), “The Function of Θυμός in Hesiod and the Greek Lyric Poets” en *Glotta* 59, Bd., 3./4. H., pp. 147-155.
- ——— (1988), “An Analysis of Φρένες in the Greek Lyric Poets (Excluding Pindar and Bacchylides)” en *Glotta* 66, Bd., 1./2. H., pp. 26-62.
- ——— (1989a), “Phrenes in Hesiod” en *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, Tome 67 Fasc. 1, pp. 5-17.
- ——— (1989b), “A Study of Φρένες in Pindar and Bacchylides” en *Glotta* 67, Bd., 3./4. H., pp. 148-189.
- ——— (1990a), “The Psychic Term Νόος in the Poetry of Hesiod” en *Glotta* 68, Bd., 1./2. H., pp. 68-85.
- ——— (1990b), “An Analysis of the Psychic Term Νόος in Pindar and Bacchylides” en *Glotta* 68, Bd., 3./4. H., pp. 179-202.
- ——— (1996), “The Psychic Term ἦτορ: Its Nature and Relation to Person in Homer and the *Homeric Hymns*” en *EM* N° LXIV I.
- ——— (1997), ““Dark” Mind and Heart in Aeschylus” en *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, Tome 75, Fasc. 1, pp. 59-67.
- DAVIDSON, J. (2005), “Greek Drama: Image and Audience(s)” en *Bulletin of the Institute of Classical Studies* N° 48, pp. 1-13.
- DETIENNE, M. (1981), *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus.
- ——— (2009), *Comparative Anthropology of Ancient Greece*, Massachusetts, Harvard University Press.
- DOBROV, G. W. (2001), *Figures of Play: Greek Drama and Metafictional Poetics*, Oxford, Oxford University Press.
- DODDS, E. R. (2010), *Los griegos y lo irracional* (Araujo, M., trad.), Madrid, Alianza. [1951]
- EASTERLING, P. E. ed. (1997), *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- EBBOTT, M. (2005), “Marginal Figures” en Gregory, J. ed., *A Companion to Greek Tragedy*, Oxford, Blackwell, pp. 366-376.
- EDINGER, E. F. y WESLEY, D. A. (1999), *The Psyche in Antiquity: Book 1 – Early Greek Philosophy*, Toronto, Inner City Books.

- FARRINGTON, A. (1991), “Γνωθι Σαυτόν. Social Self-Knowledge in Euripides’ *Ion*” en *Rheinisches Museum für Philologie* Vol. 134, pp. 120-136.
- FIERRO, M. A. (2013), “Alma encarnada – cuerpo amante en el *Fedón* de Platón” en Benítez Grobet, L. y Velázquez Zaragoza, A. eds., *Platonismo y neoplatonismo en la modernidad filosófica*, México D. F., UNAM, pp. 25-58.
- FLORES, E. M. (2002), *Esquilo: Aristeia de los ojos en la tragedia griega*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo.
- FRERE, J. (2007), “À la naissance du moi” en *Kriterion* N° 116, pp. 295-306.
- GEORGE, C. H. (2005), *Expressions of Agency in Ancient Greek*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GILL, C. (1996), *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: the Self in Dialogue*, Oxford, Oxford University Press.
- GIVEN, J. (2004), “Narrative Discontinuity and Identity in Greek Old Comedy and the American Concept Musical” en *Text & Presentation*, pp. 119-133.
- GOLDHILL, S. (2000), “Placing Theatre in the History of Vision” en Rutter, N. K. y Sparkes, B. A. eds., *Word and Image in Ancient Greece*, Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 161-179.
- GOLDHILL, S. y OSBORNE, R. eds. (1999), *Performance Culture and Athenian Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GONZÁLEZ DE TOBIA, A. M. (2000), “Un soliloquio escénico significativo. *Iliada*, XXII, 99-130” en *Praesentia* N° 2, pp. 109-126.
- HADOT, P. (1998), *¿Qué es la filosofía antigua?*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- HALL, E. (1989), *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford, Oxford University Press.
- HALL, J. M. (1997), *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HARRISON, G. W. M. y LIAPIS, V. eds. (2013), *Performance in Greek and Roman Theatre*, Leiden, Brill.
- HARRISON, T. ed. (2002), *Greeks and Barbarians*, London, Routledge.
- HAVELOCK, E. (1994), *Prefacio a Platón* (Buenaventura, R., trad.), Madrid, Visor.

- HERNÁNDEZ MUÑOZ, F. (1989), “Aproximación al concepto de βούλησις en Aristóteles” en *Actas del VI Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid, Universidad Complutense, pp. 173-178.
- HOLLIS, M. (1985), “Of Masks and Men”, en Carrithers, M. *et al.* eds., *The Category of the Person*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 217-233.
- HUBBARD, T. K. (1991), “Comedy and Self-Knowledge” en Hubbard, T. K., *The Mask of Comedy. Aristophanes and the Intertextual Parabasis*, Ithaca & London, Cornell University Press.
- JEREMIAH, E. T. (2012), *The Emergence of Reflexivity in Greek Language and Thought: From Homer to Plato and Beyond*, Leiden, Brill.
- JONES, N. F. (2008), *Politics and Society in Ancient Greece*, Westport, Praeger.
- KIRK, G. S. (1962), *The Songs of Homer*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KONSTAN, D. (1996), “Greek Friendship” en *The American Journal of Philology* Vol. 117, N° 1, pp. 71-94.
- ——— (2000), “Las emociones trágicas” en González de Tobia, A. M. ed., *Una visión de la cultura griega antigua en el fin del milenio*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, pp. 125-143.
- ——— (2004), “Las emociones en la antigüedad griega” en *Pensamiento y Cultura* N° 7, pp. 47-54.
- KOVEL, J. (1981), “Mind and State in Ancient Greece” en *Dialectical Anthropology* Vol. 5, Issue 4, pp. 305-316.
- KURKE, L. (2000), “The Strangeness of ‘Song Culture’: Archaic Greek Poetry” en Taplin, O. ed., *Literature in the Greek World*, Oxford, Oxford University Press, pp. 40-69.
- LAWRENCE, S. (2013), *Moral Awareness in Greek Tragedy*, Oxford, Oxford University Press.
- LEY, G. (1991), *A Short Introduction to the Ancient Greek Theater*, Chicago, The University of Chicago Press.
- ——— (2007), *The Theatricality of Greek Tragedy: Playing Space and Chorus*, Chicago, The University of Chicago Press.
- LLOYD, G. E. R. (2003), *In the Grip of Disease: Studies in the Greek Imagination*, Oxford, Oxford University Press.
- LOSTORIAT DELABROISE, V. (2001), “Le langage du corps dans l’*Illiade*” en *Kentron* N° 17, 2, pp. 51-63.

- MAFFI, A. (2011), “I diritti degli altri: Relazione introduttiva” en Maffi, A. y Gagliardi, L. eds., *I diritti degli altri in Grecia e a Roma*, Sankt Augustin, Academia Verlag, pp. 9-28.
- MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, M. (1978), “El teatro griego” en *Estudios Clásicos* N° 81-82, pp. 63-85.
- MAUSS, M. (1938), “Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne et celle de “moi”” en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 68, pp. 263–281.
- MEINECK, P. (2012), “The Embodied Space: Performance and Visual Cognition at the Fifth Century Athenian Theatre” en *New England Classical Journal* N° 39.1, pp. 3-46.
- MITCHELL, L. G. (1997), *Greeks Bearing Gifts: The Public Use of Private Relationships in the Greek World, 435-323 BC*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ——— (2007), *Panhellenism and the Barbarian in Archaic and Classical Greece*, Swansea, The Classical Press of Wales.
- MONDOLFO, R. (1955), *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Imán.
- ——— (1959), *El pensamiento antiguo* (Tri, S. A., trad.), Buenos Aires, Losada.
- ——— (1966), *Heráclito: Textos y problemas de su interpretación*, México D. F., Siglo XXI Editores.
- ——— (1971), *El infinito en el pensamiento de la Antigüedad Clásica*, Buenos Aires, Eudeba. [1952]
- ——— (1997), *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*, Buenos Aires, Eudeba. [1962]
- ——— (2007), *Sócrates*, Buenos Aires, Eudeba. [4° ed.]
- NESTLE, W. (1975), *Historia del espíritu griego: Desde Homero hasta Luciano* (Sacristán, M., trad.), Barcelona, Ariel.
- NIETZSCHE, F. W. (1995), *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo* (Sánchez Pascual, A., introd., trad. y notas), Buenos Aires, Alianza.
- NUSSBAUM, M. C. (1995), *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia griega*, Madrid, Visor.
- PADEL, R. (1992), *In and Out of the Mind: Greek Images of the Tragic Self*, Princeton, Princeton University Press.
- ——— (1997), *A quien un dios quiere destruir, antes lo enloquece: Elementos de la locura griega y trágica* (Rosemberg, G., trad.), Buenos Aires, Manantial.

- PAGLIALUNGA, E. (2002), “Mimesis, emoción y placer” en Cabrero, M. d. C. *et al.* coords., *Ardua Veritatem: Trabajos en homenaje a Antonio Camarero*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, pp. 71-82.
- PELLING, C. (2005), “Tragedy, Rhetoric, and Performance Culture” en Gregory, J. ed., *A Companion to Greek Tragedy*, Oxford, Blackwell, pp. 83-102.
- RABINOWITZ, N. S. (2008), *Greek Tragedy*, Malden, Blackwell.
- REALE, G. (2001), *Platón: En búsqueda de la sabiduría secreta* (Brenet, R. H., trad.), Barcelona, Herder.
- ROHDE, E. (1948), *Psique: La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos* (Roces, W., trad.), México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- SÁNCHEZ LASSO DE LA VEGA, J. (1963), “Psicología homérica” en Gil, L. ed., *Introducción a Homero*, Madrid, Guadarrama, pp. 237-251.
- SEGAL, C. (2000), “El espectador y el oyente” en Vernant, J.-P. comp., *El hombre griego*, Madrid, Alianza, pp. 211-246.
- SIMON, B. (1978), *Mind and Madness in Ancient Greece: The Classical Roots of Modern Psychiatry*, New York, Cornell University Press.
- SNELL, B. (1953), *The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought* (Rosenmeyer, T. G., trad.), Massachusetts, Harvard University Press.
- SOMMERSTEIN, A. H. (2009), *Talking about Laughter and Other Studies in Greek Comedy*, Oxford, Oxford University Press.
- TAPLIN, O. (2003), *Greek Tragedy in Action*, London, Routledge. [1978]
- VELÁZQUEZ, O. (1998), “La presencia del otro en el diálogo platónico” en *Seminarios de Filosofía* N° 11, pp. 73-81.
- VERNANT, J.-P. (1973), *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel.
- ——— (1980), *Myth and Society in Ancient Greece*, New York, Zone Books.
- ——— (1981), “L'autre de l'homme: la face de Gorgô” en Olender, M. ed., *Le Racisme, Mythes et Sciences. Pour Leon Poliakov*, Brussels, Complexe, pp. 141-156.
- ——— (1996), *La muerte en los ojos: Figuras del otro en la antigua Grecia*, Barcelona, Gedisa.
- ——— (2001), *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós.
- ——— (2007), *Œuvres: Religions, rationalités, politique – II*, Paris, Éditions du Seuil.
- VERNANT, J.-P. y VIDAL-NAQUET, P. (1987), *Mito y tragedia en la Grecia antigua – I*, Madrid, Taurus.

- VLASSOPOULOS, K. (2013), *Greeks and Barbarians*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WILLIAMS, B. (1993), *Shame and Necessity*, Berkeley, University of California Press.
- ZABOROWSKI, R. (2005), “Meandres de la psychologie homerique: Le cas d’Ajax” en *Organon* N° 34, pp. 5-20.
- ZEITLIN, F. I. (1996), *Playing the Other: Gender and Society in Classical Greek Literature*, Chicago, The Chicago of University Press.

F. Filología y crítica literaria referida a Sófocles

- AHRENSDORF, P. J. (2009), *Greek Tragedy and Political Philosophy: Rationalism and Religion in Sophocles’ Theban Plays*, Cambridge, Cambridge University Press.
- APFEL, L. J. (2011), *The Advent of Pluralism: Diversity and Conflict in the Age of Sophocles*, Oxford, Oxford University Press.
- BARKER, E. (2004), “The Fall-out from Dissent: Hero and Audience in Sophocles’ *Ajax*” en *Greece & Rome* Vol. 51, N° 1, pp. 1-20.
- BARLOW, S. (1981), “Sophocles’ *Ajax* and Euripides’ *Heracles*”, en *Ramus* N° 10, pp. 112-128.
- BEER, J. (2004), *Sophocles and the Tragedy of Athenian Democracy*, Westport, Greenwood Publishing Group.
- BELFIORE, E. S. (2000), *Murder among Friends: The Violation of Philia in Greek Tragedy*, Oxford, Oxford University Press.
- BLAISE, F. (1999), “Une polemique tragique: Le second volet de l’*Ajax* de Sophocle” en *Revue des Études Grecques* Vol. 112, N° 2, pp. 387-408.
- BUDELMANN, F. (2000), *The Language of Sophocles: Communalism, Communication and Involvement*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BURTON, R. W. B. (1980), *The Chorus in Sophocles’ Tragedies*, Oxford, Clarendon Press.
- CARMONA VÁZQUEZ, A. (1991), *Lo político en Sófocles. Estudio semántico*, Cádiz, Universidad de Cádiz.
- COHEN, D. (1978), “The Imagery of Sophocles: A Study of Ajax’s Suicide” en *Greece & Rome* Vol. 25, N°1, pp. 24-36.
- CUNY, D. (2004), “Les sentences héroïques chez Sophocle” en *Revue des Études Grecques* Tome 117, pp. 1-20.

- ——— (2007), *Une leçon de vie: Les réflexions générales dans le théâtre de Sophocle*, Paris, Les Belles Lettres.
- ——— (2008a), “Se méfier des politiciens: Ménélas et Agamemnon dans l’*Ajax* de Sophocle” en Auger, D. y Peigney, J. eds., *Phileuripidès. Mélanges offerts à François Jouan*, Paris, Presses Universitaires de Paris 10, pp. 339-353.
- ——— (2008b), “Les mots de la fin chez Sophocle” en Bureau, B. y Nicolas, C. eds. *Commencer et Finir. Débuts et fins dans les littératures grecque, latine et néolatine. Actes du colloque organisé les 29 et 30 septembre 2006*, Vol. 2, Lyon, Collection du Centre d’Études et de Recherches sur l’Occident Romain-CEROR, pp. 573-583.
- ——— (2011), “Amis et Ennemis dans l’*Ajax* de Sophocle” en Peigney, J. ed., *Amis et Ennemis en Grèce Ancienne*, Bordeaux, Ausonius, pp. 83-99.
- DARCUS SULLIVAN, S. M. (1999), *Sophocles’ Use of Psychological Terminology: Old and New*, Canada, Carleton University Press.
- DAVIDSON, J. F. (1975), “The Parodos of Sophocles’ *Ajax*” en *Bulletin of the Institute of Classical Studies* Vol. 22, Issue 1, pp. 163-177.
- DE JONG, I. J. F. y RIJKSBARON, A. eds. (2006), *Sophocles and the Greek Language: Aspects on Diction, Syntax and Pragmatics*, Leiden, Brill.
- DEL VALLE BALLÓN, J. (1997), “Entre la medida y la desmedida. La medida humana como problema: De Sófocles a Platón” en *Estudios de Filosofía (Pontificia Universidad Católica del Perú)* N° 3, pp. 7-24.
- DIK, H. (2007), *Word Order in Greek Tragic Dialogue*, Oxford, Oxford University Press.
- EASTERLING, P. E. (1977), “Character in Sophocles” en *Greece & Rome* Vol. 24, pp. 121-129.
- GASTI, H. (1992), “Sophocles’ *Ajax*: The Military *Hybris*” en *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* N.S. 40, N° 1, pp. 81-93.
- GOLDHILL, S. (1986), *Reading Greek Tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ——— (2012), *Sophocles and the Language of Tragedy*, Oxford, Oxford University Press.
- GONZÁLEZ DE TOBIA, A. M. (2003), “La *Párodos* de *Áyax*: el otro *Áyax*” en *Synthesis* Vol. 10, pp. 121-131.
- GRIFFIN, J. (1999), “Sophocles and the Democratic City” en Griffin, J. ed., *Sophocles Revisited: Essays Presented to Sir Hugh Lloyd-Jones*, Oxford, Oxford University Press, pp. 73-94.

- GUTHRIE, W. K. C. (1947), “Odysseus in the *Ajax*” en *Greece & Rome* Vol. 16, pp. 115-119.
- HENRICHS, A. (1993), “The Tomb of Aias and the Prospect of Hero Cult in Sophokles” en *Classical Antiquity* Vol. 12, Nº 2, pp. 165-180.
- HERNÁN, P. (2006), “Proporción y armonía en el *Ayante* de Sófocles y el Partenón: Matemáticas y creación artística a mediados del s. V” en *Estudios Clásicos* Nº 129, pp. 79-93.
- HUBBARD, T. K. (2003), “The Architecture of Sophocles’ ‘*Ajax*’” en *Hermes* Vol. 131, Nº 2, pp. 158-171.
- IDIARTE, M. (2003), “Castigo y mal moral en el *Áyax*” en *Signos Universitarios Virtual – Revista de la Universidad del Salvador* (ISSN: 1852-1045) Año III, Nº 5. Consultado el 13 de Noviembre de 2013 en <<http://www.salvador.edu.ar/vrid/publicaciones/revista/c3.pdf>>.
- KARAKANTZA, E. D. (2010), “Eating from the Tables of Others: Sophocles’ *Ajax* and the Greek Epic Cycle” en *Classics@* Vol. 6 (Karakantza, E. D. ed.). Consultado el 13 de Noviembre de 2013 en <<http://chs.harvard.edu/wa/pageR?tn=ArticleWrapper&bdc=12&mn=3228>>.
- KAUFMANN, W. (1978), *Tragedia y Filosofía*, Barcelona, Seix Barral.
- KNOX, B. M. W. (1961), “The *Ajax* of Sophocles” en *Harvard Studies in Classical Philology* Vol. 65, pp. 1-37.
- KYRIAKOU, P. (2011), *The Past in Aeschylus and Sophocles*, Göttingen, De Gruyter.
- LAWRENCE, S. (2005), “Ancient Ethics, The Heroic Code, and the Morality of Sophocles’ *Ajax*” en *Greece & Rome* Vol. 52, Nº 1, pp. 18-33.
- LINFORTH, I. M. (1954), “Three Scenes in Sophocles’ *Ajax*” en *University of California Publications in Classical Philology* Vol. 15, Nº 1, pp. 1-28.
- LÓPEZ RODRÍGUEZ, C. (1998-1999), “‘Áyax’: el ocaso del héroe épico” en *Praesentia* Nº 2-3, pp. 167-182.
- LUCAS, J. M. (1974), “Estructura del *Áyax* de Sófocles” en *Emerita* Vol. 42, Nº 2, pp. 263-285.
- MAGLIA, G. y CABRERO, M. d. C. (2005), *Sintaxis de la decisión trágica. Sófocles, Áyax: Una lectura semiológica*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- MARKANTONATOS, A. ed. (2012), *Brill’s Companion to Sophocles*, Leiden, Brill.
- MARSHALL, F. (2000), *Édipo Tirano: A tragédia do saber*, Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul

- MCANULTY MORI, C. A. (1995), *The Transformation of Oedipus: Characterization and Anagnorisis in the Oedipus Tyrannus of Sophocles*, Vancouver, The University of British Columbia.
- MOMIGLIANO, A. (1992), *The Classical Foundations of Modern Historiography*, Berkeley, University of California Press.
- MOORE, J. (2009), “The Dissembling-Speech of Ajax” en *Yale Classical Studies* Vol. 25, pp 47-66.
- NELLI, M. F. (2002), *Áyax de Sófocles: Tragedia y hegemonía política*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata.
- ——— (2003), “Ἡγεμῶν y στρατηγός en *Áyax* de Sófocles” en *Synthesis* Vol. 10, pp. 91-108.
- ORMAND, K. ed. (2012), *A Companion to Sophocles*, Malden, Wiley-Blackwell.
- ORSI, R. (2007), *El saber del error. Filosofía y tragedia en Sófocles*, Madrid, Plaza y Valdés/CSIC.
- OUDEMANS, C. W. y LARDINOIS, M. H. (1987), *Tragic Ambiguity: Anthropology, Philosophy and Sophocles’ Antigone*, Leiden, Brill.
- RINGER, M. (1998), *Electra and the Empty Urn: Metatheater and Role Playing in Sophocles*, Chapel Hill (NC), University of North Carolina Press.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1966), “Sófocles y el panorama ideológico de su época” en *Cuadernos de la Fundación Pastor* (ISSN: 0532-8551) N° 13, pp. 77-104.
- ROIG LANZILLOTTA, L. (2006), “El *Ajax* de Sófocles y el conflicto entre individuo y sociedad en la Atenas del siglo V” en Peláez del Rosal, J. y Roig Lanzillotta, L. eds, *Sófocles Hoy. Veinticinco Siglos de Tragedia. Actas del Congreso de Sófocles. Córdoba. Mayo de 2003*, Córdoba, El Almendro, pp. 87-115.
- SÁNCHEZ LASSO DE LA VEGA, J. (2003), *Sófocles*, Madrid, Ediciones Clásicas.
- SARAVIA DE GROSSI, M. I. (2009), “El Prólogo de *Áyax*: Un compendio del arte dramático de Sófocles” en *Synthesis* Vol. 16, pp. 145-165.
- ——— (1994), “Dos discursos deliberativos en *Áyax* de Sófocles” en *Synthesis* Vol. 1, pp. 63-74.
- SCABUZZO, S. (2003), “*Áyax*, entre el engaño y la violencia” en *Signos Universitarios Virtual – Revista de la Universidad del Salvador* (ISSN: 1852-1045) Año III, N° 5. Consultado el 13 de Noviembre de 2013 en <<http://www.salvador.edu.ar/vrid/publicaciones/revista/c3.pdf>>.

- SCABUZZO, S. *et al.* (1998), *El discurso judicial en la tragedia de Sófocles*, Bahía Blanca, Ediuns.
- SCODEL, R. (2005), “Sophoclean Tragedy” en Gregory, J. ed., *A Companion to Greek Tragedy*, Oxford, Blackwell, pp. 233-250.
- SEALE, D. (1982), *Vision and Stagecraft in Sophocles*, Chicago, The University of Chicago Press.
- SEGAL, C. (1986), *Interpreting Greek Tragedy: Myth, Poetry, Text*, New York, Cornell University Press.
- ——— (1995), *Sophocles’ Tragic World: Divinity, Nature, Society*, Massachusetts, Harvard University Press.
- ——— (1999), *Tragedy and Civilization: An Interpretation of Sophocles*, Norman, University of Oklahoma Press.
- SICHERL, M. (2009), “The Tragic Issue in Sophocles’ *Ajax*” en *Yale Classical Studies* Vol. 25, pp. 67-98.
- SLUGAN, M. (2009), *Implicit Theory of Action in Sophocles’ Theban Plays*, Budapest, Central European University.
- STRAUSS, B. (1993), *Fathers and Sons in Athens: Ideology and Society in the Era of the Peloponnesian War*, London, Routledge.
- TAPLIN, O. (1979), “Yielding to Forethought: Sophocles’ *Ajax*” en Bowersock, G. W. *et al.* eds., *Arktouros: Hellenic Studies Presented to Bernard M. W. Knox*, New York, De Gruyter, pp. 122-129.
- WANKUN VIGIL, D. (2011), *El concepto de reconocimiento y el problema de identidad en el “Edipo Rey” y la “Antígona” de Sófocles*, Madrid, Universidad Complutense.
- WALLACE, R. W. (2010), “Tecmessa’s Legacy: Valuing Outsiders in Athens’ Democracy” en Rosen, R. M. y Sluiter, I. eds. *Valuing Others in Classical Antiquity*, Leiden, Brill.
- WHITLOCK BLUNDELL, M. (1987), “The Moral Character of Odysseus in *Philoctetes*” en *Greek, Roman and Byzantine Studies* Vol. 28, pp. 307-329.
- ——— (1991), *Helping Friends and Harming Enemies: A Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WINNINGTON-INGRAM, R. P. (1998), *Sophocles: An Interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press. [1980]
- WORMAN, N. (2001), “The *Herkos Achaion* Transformed: Character Type and Spatial Meaning in the *Ajax*” en *Classical Philology* Vol. 96, Nº 3, pp. 228-252.

8. APÉNDICE. FIGURAS ICONOGRÁFICAS CITADAS



Figura 1. Ánfora del suicidio de Áyax. Cerámica de figuras negras, atribuida al pintor Exequias (Atenas), ca. 530 a. C. Château-Musée de Boulogne-sur-Mer, Francia.



Figura 2. Ánfora ática de figuras rojas atribuida al pintor de Andócides, ca. 525 a. C. (Berlin F2159), Antikensmuseen, Berlín, Alemania.