

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE LETRAS

LICENCIATURA EN LETRAS

TESINA DE LICENCIATURA

Título: “*Áyax* de Sófocles. Tragedia y Hegemonía Política”

Alumna: **Prof. María Florencia Nelli**

Directora: **Prof. Dra. Ana María González de Tobia**

Fecha de presentación: 21 de octubre de 2002

Área de Licenciatura: LENGUAS CLÁSICAS - ÁREA GRIEGO

ÍNDICE

	Página
Advertencia preliminar.....	3
Introducción	
-Tragedia y Política.....	4
-Áyax de Sófocles.....	10
-Hipótesis de lectura.....	19
Desarrollo	
Capítulo I. Consideraciones previas.....	20
I.I. Definición de conceptos.....	20
I.II. Contextualización histórica.....	23
Capítulo II. πολιτεῖαι en <i>Áyax</i>	26
II.I. El gobierno democrático ideal.....	28
II.II. El modelo espartano.....	40
II.III. La democracia imperial ateniense.....	44
II.IV. La hegemonía política. ♦Un modelo aristocrático?.....	51
II.IV.I. <i>Áyax</i> y el concepto de hegemonía.....	52
II.IV.II. ἡγεμών y στρατηγός.....	59
II.IV.III. El uno y la multitud en la obra.....	71
II.V. La hegemonía heroico-democrática: πολιτεία utópica.....	77
Conclusión.....	82
Bibliografía.....	87

Advertencia preliminar

La presente Tesina de Licenciatura expone los resultados de la labor de investigación llevada a cabo sobre el tema “*Áyax de Sófocles. Tragedia y Hegemonía Política*”.

La tarea de investigación se abocó, en sus comienzos, a la evaluación de un *corpus* bibliográfico relativo a los estudios más relevantes acerca de Sófocles y, en particular, de la obra estudiada, a fin de profundizar el análisis de la tragedia.

La investigación se centró, acto seguido, en la lectura de *Áyax* de Sófocles por medio de un detenido análisis de tipo filológico-literario.

Posteriormente, se efectuó la evaluación de un *corpus* bibliográfico atinente a los estudios más relevantes acerca de las temáticas del poder y la política en general y del poder y la política en la antigüedad clásica, en particular. Se profundizó en el análisis de tales temáticas en la producción trágica del siglo V a.C., especialmente en el *Áyax* de Sófocles, a fin de alcanzar una interpretación acabada y un análisis crítico de la tragedia estudiada. Para ello se procedió a la búsqueda, dentro de la producción literaria, histórica y filosófica griega, de distintas visiones, interpretaciones y elaboraciones de los conceptos de poder, política, poder político, gobierno, sistemas de gobierno, hegemonía, *hegemon*, y otros conceptos imprescindibles para el análisis.

La utilización de los distintos recursos y posibilidades para clasicistas que ofrece Internet devino una herramienta indispensable a los fines de la investigación, no sólo en lo que hace a búsqueda de textos e imágenes sino también en lo que respecta a una adecuada actualización bibliográfica.

La labor realizada se llevó a cabo bajo la supervisión y guía de la Prof. Dra. Ana María González de Tobia, dentro del ámbito del Centro de Estudios de Lenguas Clásicas, Área Filología Griega, de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Resultó una valiosa colaboración la predisposición de todos sus miembros tanto en la orientación en la investigación cuanto en la facilitación de material bibliográfico especializado y actualizado perteneciente a distintas bibliotecas privadas.

Introducción

Tragedia y Política

Desde sus inicios, la tragedia griega se instituyó como un evento de características particulares. No sólo formaba parte del culto a una divinidad sino que constituía, fundamentalmente, un hecho político. Subvencionada por la *pólis*, manifestaba una incidencia en las cuestiones públicas difícilmente igualada por la tradición dramática posterior.¹ Nos referimos con esto al aspecto *performativo* que poseyó la tragedia griega desde sus orígenes y que hundía sus raíces en la convergencia de tradición y actualidad. Si bien la temática abordada por los trágicos era extraída, salvo excepciones, de fuentes míticas, la re-elaboración del mito presentaba siempre un tratamiento que anclaba la acción pasada en el presente de la *performance*.

Hablar de la representación teatral como *performance* implica considerarla una acción que se realiza en el acto mismo de su presentación, lo cual incluye, en consecuencia, tanto la escena en general y los preparativos previos a la representación (incluyendo la creación de la pieza) como el espacio mismo del espectáculo, con la receptividad que ello implica por parte del público.² Entender el acontecimiento teatral como *performance* significa, a un tiempo, estimarlo en su naturaleza de fenómeno socio-político existente en un presente que conjuga tanto al actor y su espacio escénico como al espectador y su "espacio" o contexto socio-histórico y desestimar una interpretación descontextualizada del mismo que analice el hecho teatral como una manifestación artística aislada desmereciendo el papel fundamental de la audiencia en la experiencia dramática.³

¹ Cfr. Winnington-Ingram.(1980: 288-292).

² La definición de *performance* desarrollada por B. Heiden nos parece iluminadora al respecto: "A performance involves a person or persons doing something so that they can be observed doing it by some person or persons, who may or may not be identical to the performers themselves (...) Both performer and audience also understand, again sometimes in retrospect, what particular activity constituted the performance, and this understanding establishes a scenario of the performance". Cfr. Heiden (1993: 147). Tal definición incluye no sólo el espectáculo en sí sino también la recepción del mismo, y deja claramente expresado el carácter momentáneo y contextual del acto de representación del drama griego.

³ Segal (1996: 156) advierte que la visión que Aristóteles acerca en *Poética* sobre la tragedia se encuentra íntimamente relacionada con el contexto *performativo* de la misma, hecho fundamental para el teatro clásico. Aristóteles, en *Poética* 1452 b 28-1454 a 15 otorga un papel fundamental a la recepción del drama y define como propio de la tragedia en relación con el espectador la *κάθαρσις* y con ella las emociones trágicas *ἔλεος* y *φόβος*. La presencia de las emociones trágicas de conmiseración y temor en el receptor de la tragedia, permite que la visión presentada por el autor del drama llegue al espectador a través del sentimiento provocando un impacto mayor y que se convierta en reflexión favoreciendo la posibilidad de debatir las cuestiones tratadas en el drama una vez intelectualizadas. En un análisis de los postulados aristotélicos, Segal (p. 153) afirma que la *cátharsis* trágica produce una iluminación o clarificación de los eventos del drama y un placer que subordina la excitación emocional a la clarificación

La tragedia se encontraba íntimamente relacionada con los eventos políticos contemporáneos al momento de su puesta en escena y se constituía como un vehículo apropiado y efectivo para la transmisión de la visión e interpretación del dramaturgo acerca de la realidad socio-política e histórica en que se veía inmerso.⁴ Desde sus primeros exponentes, la tragedia manifestó un compromiso con la realidad circundante, llevando a escena los debates actuales en torno de distintas cuestiones propias de la *pólis* y evidenciando, con ello, tanto la profundidad de la visión ateniense acerca de la factura de lo político como la conciencia del *démos* de formar parte de un orden político establecido.⁵

A diferencia de lo que sucedía con la épica, la tragedia se dirigió al *démos* en su totalidad reflejando el nuevo pensamiento de la época. No sólo formaba parte de un culto público, el culto a Dioniso, sino que también constituía la expresión de una filosofía política, religiosa y moral. Así como la aristocracia contó con la épica como medio de difundir la educación tradicional, para la democracia el teatro se erigió como una fuerza educativa.⁶

Definir el teatro griego clásico considerando su naturaleza original y su *performance* supone privilegiar un acercamiento histórico y contextualizado al mismo, así como abierto a la identificación de elementos políticos en su interior y supone, en consecuencia, situarse en el centro de un debate acerca de la validez de aquellas interpretaciones que ponen de relieve la relación existente entre tragedia y política.

Ya en 1956 V. Ehrenberg había definido a la tragedia como el "teatro de la *pólis*", un asunto propiamente ciudadano que, si bien no expresaba directamente los sentimientos y pensamientos del *démos*, era colmado en cada uno de sus aspectos por la ciudadanía. Ehrenberg consideró que cada uno de los participantes del hecho teatral servía no sólo al dios Dioniso, en cuyo honor se celebraban los festivales, sino a la misma comunidad de

intelectual. Easterling (1996:178), por el contrario, señala que el proceso catártico referido por Aristóteles se presenta como un todo continuo en el que las emociones generadas por el espectáculo no se encuentran separadas de la liberación emocional y de la reflexión intelectual.

⁴ En *Poética* 1460b 5-15, Aristóteles deja entrever el carácter político e ideológico de la tragedia griega cuando advierte que el poeta trágico puede imitar de tres formas diferentes: como son o eran las cosas, como dicen o parecen que son y como deberían ser. Las tres perspectivas diferentes con las que puede expresarse el autor dramático, implican la posibilidad de transmitir una visión determinada acerca de la realidad.

⁵ Cfr. Farrar (1995: 38 y ss.) y Carmona Vázquez (1993: 16-18).

⁶ Cfr. Easterling & Knox (1990: 292-293) y Martin (1996: 134-135). En función de los ideales democráticos, considerando que la representación de la tragedia constituía un acto público y privilegiando el aspecto educativo del drama, Pericles estableció el *θεωρικόν*, un fondo destinado a subvencionar la entrada del pueblo más pobre a los espectáculos presentados en la *pólis*. En consecuencia, el ascenso del

la que formaba parte y advirtió, por tanto, la necesidad de comprender la factura del drama griego como un acontecimiento habitual de la vida de la comunidad ateniense en el cual era reflejada y discutida la expresión misma del espíritu de la *pólis*.

Posteriormente, C. Miralles (1968) defendió un acercamiento contextualizado al estudio del drama griego, nacido en una sociedad que condicionaba la factura de la obra desde el momento en que su autor se encontraba, inevitablemente, inmerso en una cultura determinada, involucrado en una red socio-política precisa e inserto en una colectividad que impedía considerar su obra de manera aislada.

También P. Weber-Schäfer (1976) distinguió la naturaleza del drama trágico como institución política utilizada y apreciada por la comunidad y señaló que la tragedia constituía un acto artístico de la *pólis* que reflejaba la esencia misma de la vida ática y se constituía en formadora política de los ciudadanos, postulado rechazado sobre todo por la filosofía griega que consideraba a la tragedia como transmisora de *dóxa* y no de verdad, supuesto que habría teñido, desde entonces, a gran parte de la crítica posterior del drama griego.

En un sentido similar, F. Rodríguez Adrados (1985) destacó la finalidad educativa de la tragedia como género poético dirigido a la educación de toda la ciudad y a la integración del pueblo dentro de la *pólis*, ya que la interpretación de los mitos heroicos representados en la tragedia incluía elementos del ideal democrático popular para constituirse en un instrumento educativo que intentaba fundir la tradición aristocrática con los intereses populares ofreciendo un modelo de acción y pensamiento político necesario para el desarrollo efectivo de los principios del régimen democrático.

En un análisis de la *Poética* de Aristóteles y de la función educativa de la tragedia, S. G. Salkever (1986) aseguró que la tragedia constituía una institución política democrática, la más efectiva forma de *paideia* relativa a los intereses de la *pólis* que podía predisponer al grupo de ciudadanos espectadores a participar activamente en la forma de vida propuesta por el régimen político mediante la utilización del valor educativo fundamental de la *cátharsis* en lo que concernía a aquellos temas que afectaban a todos los ciudadanos en su vida política cotidiana.

J. P. Euben (1986) entendió que la tragedia griega se encontraba íntimamente relacionada con la teoría política clásica. Euben subrayó la importancia de reconocer a la tragedia griega como parte de un festival religioso y de una institución política, la

pueblo en los tiempos de Pericles no ocurre sólo en lo político y económico; se produce, asimismo, un ascenso cultural y espiritual. Cfr. Rodríguez Adrados (1985: 240).

democrática. Para el autor, la tragedia era una forma de discurso público cuya *performance* se realizaba en, por y para el público, que inculcaba en los ciudadanos los valores preconizados por la *pólis* y que incentivaba en ellos su capacidad de actuar con previsión y de juzgar críticamente. Euben destacó la ambigüedad de la tragedia en su condición a la vez crítica y auto-crítica, radical y conservadora, que otorgaba a la *pólis* simultáneamente la oportunidad de examinar críticamente sus elecciones políticas y de reafirmar sus tradiciones.⁷

Por su parte, Ch. Meier (1988) afirmó la función política de la tragedia griega, que no constituía para la sociedad ateniense del siglo V a.C. solamente una forma teatral sino una institución más de la democracia. Meier señaló que los ciudadanos atenienses y el régimen democrático necesitaban de la tragedia porque constituía un evento en el que se daban cita a un tiempo el pensamiento mítico y la nueva racionalidad, la cultura popular y la aristocrática, la tradición y la innovación. Los espectadores asistían a la representación en su calidad de ciudadanos, así como el dramaturgo, también ciudadano, participaba de la tradición del pensamiento político griego que se veía reflejado en sus obras.

O. Longo (1990) hizo hincapié en el aspecto comunitario del drama griego y en su objetivo principal de mantener la identidad social reforzando la cohesión del grupo, pues se trataba precisamente, como señalara Ehrenberg, del "teatro de la *pólis*", lo cual impediría analizarlo a partir de conceptos tales como el de autonomía artística.

En relación con lo anterior, D. C. Pozzi (1991) investigó las relaciones existentes entre el mito, el drama y la *pólis* afirmando que esta última llevaba a escena tanto sus propios mitos constitutivos como aquellos que representaban amenazas a su estabilidad para que, de esta manera, los ciudadanos que participaban de los festivales reafirmaran su identidad como grupo y sus sentimientos comunitarios. Para la autora, el teatro griego clásico constituía una experiencia de iniciación y de aprendizaje de los principios promulgados por la *pólis*, en la cual se conjugaban mito, culto e ideología. El teatro habría servido como instrumento de la hegemonía cultural y política ateniense que se habría visto reflejada de manera crítica sobre el escenario en su período de crisis.

⁷ Cfr. Euben (1986: 29): "(...) tragedy was as close as one could come to a theoretical institution. In its form, content, and context of performance, tragedy provided, by example and by precept, a critical consideration of public life. (...) tragedy was able to unite thought and action not because it applied the former to the latter, but because drama was itself a theoretical act. The theater was an occasion, place, and way for theoretical considerations to become relevant to practical affairs without violating the irony, rhythms, or contingency of action. This was possible because the citizen audience were simultaneously spectators and actors."

S. Goldhill (1990) caracterizó a la tragedia griega como un fenómeno social, político y teatral y se interesó en demostrar que el análisis de una pieza dramática en su representación requería un entendimiento de las complejidades del contexto de la *performance*, rodeada de ceremonias estrechamente ligadas a un sentimiento de autoridad y dignidad de la *pólis*. Para el autor, los textos trágicos parecerían cuestionar, examinar y subvertir el lenguaje del orden de la ciudad, generando una tensión entre la tragedia y la ideología de la misma.

J. Ober & B. Strauss (1990) abogaron por un acercamiento a la tragedia griega que empleara los métodos de la sociología política y de la antropología cultural a fin de alcanzar una interpretación de la retórica política y del drama que restaurara una parte esencial de su contexto de producción constituido por la política de Atenas y por la propia sociedad ateniense. Los autores consideraron que el drama ático era fundamentalmente político y que sus estructuras eran aquellas de la Atenas democrática, inserta en la cual, la tragedia era representada en la conjunción de dos sociedades distintas: el mundo de los ciudadanos y el de la convivencia polémica de ciudadanos y no ciudadanos.

Desde una postura similar, E. Krummen (1993) evidenció la importancia de un análisis de la tragedia que privilegiara un enfoque sobre la política y la sociedad ateniense de la época, ya que la *pólis*, y con ella el espacio correspondiente a las afueras de la ciudad, habría constituido no sólo el tema central de la tragedia misma sino también su marco exterior y su contexto social.

B. Goff (1995) también consideró necesaria la contextualización histórica de la tragedia como producto de una cultura, de modo de advertir la relación existente entre tragedia e ideología, ya que la concepción del arte como subversión del orden aceptado en la *pólis* posibilitaría un entendimiento mayor del drama griego clásico y una comprensión más acabada del debate producido dentro de la tragedia y generado fuera de y a partir de sí misma en la comunidad de ciudadanos espectadores.

En concordancia con tales posturas, M. Gellrich (1995) ha ido, sin embargo, aún más lejos y ha señalado las limitaciones de los métodos empleados, destacando que las interpretaciones se encuentran todavía demasiado situadas en un centro único de análisis, ya que hacen hincapié en mayor medida sobre el autor que sobre su grupo social y toman en consideración el contexto cultural como un elemento unívoco. El autor aboga por un acercamiento a la tragedia que también emplee las herramientas

proveídas por los métodos postestructuralistas y deconstructivistas a fin de enriquecer el análisis.

Casi como una respuesta a los requerimientos de Gellrich, Ch. Rocco (1997) ha llamado la atención sobre la necesidad de contextualizar histórica y políticamente la tragedia griega a los fines de que resulte útil en mayor medida a la comprensión de los problemas del presente, defendiendo un acercamiento a la misma que rompa con el mito de la historia como progreso constante y que efectúe un juego dialéctico entre antigüedad y postmodernidad, de modo de realizar una apropiación del pasado y su potencial crítico de la misma manera que la tragedia griega llevaba a cabo una apropiación de los arcaicos mitos de la *pólis* para iluminar, interrogar y criticar su actualidad socio-política.

R. Friedrich (1996) ha destacado la presencia de la polaridad *pólis/oikos*,⁸ *oikos/individuo* y *pólis/individuo* como tensión política en la tragedia. La tragedia se habría constituido como un producto de la *pólis* que habría contribuido a articular y reflejar el discurso cívico representando sus tensiones mediante conflictos dramáticos situados en la lejanía del mito heroico. Para Friedrich, el conflicto entre los intereses de la *pólis* y los del individuo como elemento de subversión habría tenido su espacio público de debate en la tragedia. R. Seaford (1996) ha efectuado algunas correcciones a la tesis de Friedrich y ha destacado que la tragedia, tomada como un todo, no subvertiría sino que más bien fortalecería el discurso cívico y el ritual cívico del festival, pues habría consituido la dramatización de los mitos etiológicos de la *pólis* llevados a escena como una manera de crear y mantener la estructura que ésta sustentaba.

Ch. Pelling (1997) ha efectuado un análisis de la tragedia griega como evidencia histórica y ha advertido la existencia de una relación entre tragedia e ideología política que pondría en contacto la *performance* del drama con aquellos axiomas o patrones de pensamiento socialmente constituidos y de interés público. En este sentido, la tragedia griega habría constituido aquella parte de la ideología cívica preocupada por sí misma que habría llevado a la escena sus elementos más controvertidos y cuestionables.

En una posición totalmente antagónica a las anteriores, J. Griffin (1999), ha efectuado recientemente un análisis del estado de la cuestión de los estudios críticos

⁸ Seaford ha señalado así mismo las tensiones existentes entre el *oikos* y la *pólis*. La tragedia representaría en escena la destrucción o auto-destrucción del *oikos* como familia real, concentrada en la figura del tirano, a fin de establecer los valores comunales con la fundación del culto cívico y el consecuente beneficio para la *pólis* y sus intereses colectivos por sobre los ilimitados deseos individuales. Cfr. Seaford (1995: 232-233).

respecto del tema, utilizando distintas tragedias de Sófocles con el fin de refutar las teorías que postulan la existencia de una relación íntima entre tragedia y política. Griffin ha destacado que, si bien el elemento político puede ser uno de los posibles componentes de la tragedia griega, no es el único y que pretender analizarla desde perspectivas especial o exclusivamente políticas constituye un grave error de interpretación.

El intenso debate planteado en torno a la presencia de cuestiones políticas en la tragedia griega y a la validez de un análisis que las privilegia ha generado, como se ha visto, una numerosa cantidad de trabajos. Constituye un dato singular el hecho de que la mayor parte de ellos haya utilizado la tragedia *Áyax* de Sófocles como prueba de justificación de la postura detentada.

Se desprende de dicha polémica la necesidad ineludible de acercarse a la tragedia señalada tomando en consideración los aspectos políticos y contextuales que hicieron posible su producción y su *performance*, ya que la controversia generada al respecto por la obra merece que el investigador se aperciba de la disparidad de sentidos en conflicto y se detenga en el estudio de la significación de los mismos.

Ahora bien, si abordar el análisis de una tragedia de Sófocles implica para el investigador la tarea colosal de enfrentarse desde los albores mismos de la indagación con un desmesurado, inagotable y complejo *corpus* crítico infinitamente prolífico; encarar el estudio de una tragedia sofoclea controvertida, intrincada y, en muchos casos, desestimada como *Áyax* supone, además, introducirse en el examen de una pluralidad de tendencias de análisis que va desde lo ligeramente disímil hasta lo absolutamente antagónico.

Dado que toda nueva interpretación del texto dramático se inserta necesariamente en una red de lecturas precedentes y/o coexistentes insoslayables, la formulación de la misma conduce inevitablemente, a fin de procurar el establecimiento claro de líneas de acercamiento u oposición que demarquen la orientación elegida, a una reseña del estado de los estudios críticos respecto de la obra tratada.

***Áyax* de Sófocles**

La tragedia *Áyax* de Sófocles ha sido examinada por la crítica no sólo en su aspecto político sino también desde una asombrosa diversidad de enfoques generados a partir de distintas necesidades, valores e intereses del momento.

En un principio, las cuestiones que mayor debate ocasionaron se relacionaron con elementos de composición de la pieza y dieron lugar a los estudios más clásicos respecto de la misma.

Un importante número de críticos se interesó en analizar la estructura compositiva de la tragedia. E. Bignone (1938), L. Massa Positano (1946), A. Waldock (1951), C. Whitman (1951), C. M. Bowra (1952⁴), G. M. Kirkwood (1958), I. Errandonea (1958), A. Maddalena (1963), K. Reinhardt (1991) y F. Blaise (1999) argumentaron a favor de la tesis que postulaba la división de la tragedia en dos partes y sostuvieron que se trataba de una típica estructura de díptico. En términos generales, la primera parte abarcaría la pesadumbre y caída del héroe cuando adquiere conciencia de los actos que ha cometido y la segunda, la disputa que se entabla en torno de su entierro.

En una postura opuesta, H. D. F. Kitto (1960), A. Machin (1993), R. G. A. Buxton (1995) y A. F. Garvie (1998) señalaron que la tragedia poseía una unidad estética propia e identificable y que adjudicarle a la obra la denominación de díptico no otorgaba una explicación al problema, sino que constituía una re-descripción del mismo.

Otros autores, como T. B. L. Webster (1936) y R. Lattimore (1958) simplemente la consideraron una pieza imperfecta y defectuosa que no se correspondía con el equilibrio y la maestría atribuidos habitualmente a la dramaturgia de Sófocles.

Algunos estudios intentaron establecer en qué lugar residía la unidad de la tragedia, argumentando desde las más diversas posiciones. J. C. Kamerbeek (1963²), L. Massa Positano (1946), W. B. Stanford (1981), B. Knox (1986), A. Machin (1993) y A. F. Garvie (1998) afirmaron que la continuidad y la unidad de la obra reposaban en el desarrollo del carácter del héroe. La personalidad de Áyax y la restauración total de su honor no se agotarían con la muerte del protagonista sino con sus funerales, hacia el final del drama. En este sentido, R. P. Winnington-Ingram (1980) aseguró que Áyax constituía un carácter coherente a lo largo de toda la pieza y analizó las particularidades tanto del carácter del héroe como personaje conflictivo respecto de su par épico, cuanto las características y alcances de sus funerales.

De manera contraria, T. B. L. Webster (1936) y H. D. F. Kitto (1960) consideraron que *Áyax* era una tragedia de acción, no de carácter. Por su parte, I. Errandonea (1958), subrayando la importancia del Coro dentro del drama, señaló que ningún personaje, ni siquiera el de Áyax, otorgaba unidad a la obra, e indicó que dicha tragedia carecía de la cohesión propia de otros dramas de Sófocles. Asimismo, R. G. A. Buxton (1995) propuso entender la obra como la secuencia de eventos que se desarrollaban como

resultado de una acción: el intento de asesinato de los generales, lo cual supondría el final de la obra no con la muerte del protagonista sino con la garantía de su entierro.

F. R. Earp (1944) y J. M. Lucas de Dios (1982) se interesaron también en un análisis estructural, pero desde un enfoque que estudiaba el estilo y factura particular de los dramas sofocleos. Los elementos y escenas arcaizantes presentes en *Áyax* los llevaron a postularla como una de las piezas más tempranas de Sófocles. En este sentido, ya A. von Blumenthal (1936) había señalado que se trataba de la obra de Sófocles más cercana al arte de Esquilo, tanto en el tratamiento de las temáticas como en la composición.

Desde un punto de vista diferente y polémico, J. P. Poe (1987) interpretó la pieza desde un análisis del género literario. Para Poe, *Áyax* constituía una mezcla de géneros llena de paradojas, donde elementos propios del romance y la comedia se unían para generar una parodia de la situación trágica.

Áyax fue estudiada, además, desde puntos de vista de corte más conceptual, dando lugar al tratamiento de diversos aspectos controvertidos del drama.

Varios estudiosos analizaron la obra llamando la atención sobre el "discurso del engaño" (versos 646 a 692). C. Whitman (1951), I. Errandonea (1958), A. Maddalena (1963), R. Jebb (1967), J. de Romilly (1968) y W. B. Stanford (1981²), encontraron que se trataba de un discurso en el cual *Áyax* mentía deliberadamente. Por el contrario, T. B. L. Webster (1936), G. M. Kirkwood (1958), W. Willige (1966), J. P. Poe (1987), K. Reinhardt (1991), A. Machin (1993), A. F. Garvie (1998) y M. C. Isart (1999) aseguraron que el personaje no mentía sino que sus palabras ambiguas eran interpretadas de manera equivocada por los marineros que lo escuchaban. B. Knox (1986) interpretó el discurso como un soliloquio, descartando la existencia del engaño. F. Zeitlin (1990) consideró que el discurso de *Áyax* constituía una reversión genérica, una estrategia femenina acorde con la feminización de su suicidio en escena. En el marco de un análisis del pensamiento griego acerca de la personalidad, Ch. Gill (1996) interpretó el "discurso del engaño" como un discurso que contenía en sí mismo, en una suerte de fractura del "yo", dos voces diferentes, una que reflexionaba acerca de la vida heroica y otra que respondía a los reclamos de *philia* elevados por Tecmesa y el Coro, y afirmó que en dicha dualidad residiría la ambigüedad que confunde la comprensión de las palabras del héroe.

Algunos autores se acercaron a la obra procurando identificar la suerte del protagonista del drama con el culto al héroe *Áyax* en la Atenas del siglo V a.C. La ya

clásica lectura de R. Jebb (1967) postulaba que la unidad y sentido de la tragedia residían en el posicionamiento del protagonista como héroe cultural, merced a lo cual se explicaría la última sección de la obra, necesaria para restaurar la heroicidad del personaje y su legitimidad como héroe de culto. Desde una postura similar, J. Jones (1962) estableció un parangón entre la obra de Sófocles y el ideal heroico homérico partiendo de las concepciones que Aristóteles había desarrollado en *Poética* y consideró que el tema central de *Áyax* era el ingreso del personaje en el status de héroe de culto.

Desde la perspectiva de un estudio del ritual y la práctica de la reciprocidad en Grecia, R. Seaford (1995) efectuó un análisis de *Áyax* considerando la relación que se establecía en la obra entre el intercambio de dones y las perversiones rituales, analizando asimismo el culto heroico dentro del ámbito de la *pólis* del siglo V a.C.

El contraste existente en *Áyax* entre la esfera de lo divino y la esfera de lo humano generó una extensa producción crítica, dentro de la cual llama la atención el número de trabajos, tales como los estudios de T. B. L. Webster (1936), J. T. Sheppard (1947), C. M. Bowra (1952⁴), H. D. F. Kitto (1960), A. Maddalena (1963) y K. Reinhardt (1991), que reconocieron un sentido moral, moraleja o mensaje religioso en la obra.

Análisis como los de F. Allègre (1905), E. Schlesinger (1950), C. M. Bowra (1952⁴), J. Alsina (1971) y P. E. Easterling (1990) entendieron en la obra la presencia de un choque entre dos realidades diferentes, la divina y la humana, o la voluntad del hombre y la fatalidad, y subrayaron el intento que el hombre realizaba para comprender la verdad de la esfera divina a partir de su limitado conocimiento humano. N. J. Lowe (1996) analizó la existencia de tales realidades como una jerarquía de distintos mundos que, en *Áyax*, se comprendían a través de la codificación visual del espacio de la *performance*.

Relacionado con la visión de lo divino en Sófocles, R. Parker (1999) realizó una investigación acerca de las divinidades que tenían presencia física en sus obras. Respecto de *Áyax*, llamó la atención sobre la distorsión del papel de Atenea, producida por el choque de sus palabras con la profecía de Calcas relatada por el Mensajero.

Varios trabajos se abocaron al análisis de lo que sus autores consideraron el origen del castigo divino en *Áyax*: la *hýbris* del protagonista. J. R. Destéfano (1929) aseguró que *Áyax* constituía el arquetipo de la *némesis*. C. Del Grande (1947) postuló como *hybrístico* el comportamiento de *Áyax*, razón de su desgracia, y también el de los Atridas. G. Norwood (1948⁴) señaló que *Áyax* era castigado por el exceso de lo que en principio eran sus cualidades. Para G. M. Kirkwood (1958) *Áyax* desarrollaba

fundamentalmente el contraste entre la *sophrosýne* y la *hýbris*, personificadas en Odiseo y Áyax, respectivamente. En relación con la *hýbris* del protagonista y el castigo divino, M. M. Wigodsky (1962) se concentró en analizar la relación existente entre el castigo y la salvación de Áyax, la cual residiría en su propia muerte anunciada en la profecía de Calcas no como algo a impedir sino como una realidad inevitable. A. Maddalena (1963) señaló que los dioses de la obra eran justos, así como justo era el castigo de Áyax y premiada la *sophrosýne* de Odiseo. H. North (1966) analizó el concepto de *sophrosýne* en Áyax postulando a Odiseo como su representante y a Áyax como a aquél que violaba sus principios. En un análisis de la contraposición entre el Áyax homérico y el Áyax sofocleo, C. López Rodríguez (1998-9) consideró que la tragedia otorgaba una lección de *sophrosýne* a través de la figura de Odiseo. Por su parte, en oposición a las posturas anteriores, A. F. Garvie (1993) subrayó que el concepto de *hýbris* no resultaba pertinente para el análisis del comportamiento del protagonista del drama y que, por tanto, tales consideraciones eran equivocadas.

Otra perspectiva desde la que se abordó el texto se relaciona con lo que se ha denominado el "humanismo" de Sófocles y su visión e interés en el hombre. M. Untersteiner (1935) consideró que Sófocles había centrado la tragedia Áyax en el "drama del hombre", en el contraste entre la posibilidad ideal del individuo y su realidad interior, poniendo al hombre en el centro de la acción, la cual era creada a partir suyo y mediante él mismo desarrollada. V. de Falco (1943) analizó en Áyax la puesta en escena del autoconocimiento del hombre a través del dolor, tema fundamental en la tragedia de Sófocles. E. Schlesinger (1950) explicó la obra completa de Sófocles a partir del existencialismo, pues consideraba que el dramaturgo tenía a la existencia humana como objeto de estudio. El crítico definió la tragedia de Sófocles como "ontológica", ya que en ella se ponía en escena el ser de una especie, la humana. A. Machin (1993) y R. G. A. Buxton (1995) sostuvieron que en la tragedia sofoclea se privilegiaba el heroico esfuerzo de los mortales por mantener sus ideales contra todos los obstáculos. En la misma línea de análisis, P. E. Easterling (1990) consideró que en Áyax se ponía de relieve el dualismo de la condición humana a través del contraste entre dos éticas diferentes: el código heroico y el ideal del siglo V de *sophrosýne* y que el interés de la obra estaba puesto, definitivamente, en la acción humana.

Diversos estudios, como los de C. Whitman (1951) y B. M. W. Knox (1964), se interesaron en analizar el concepto de heroísmo en Sófocles, sus características y definición, así como la figura del héroe trágico sofocleo, acercándose a Áyax a partir de

tales intereses y en busca de una descripción y clasificación del discutible tipo de heroísmo que representaba.

Enfocando la obra desde una perspectiva que procuraba analizar la definición del tiempo y sus incidencias en la tragedia sofoclea, J. De Romilly (1968) estudió en *Áyax* la tragicidad de la acción, cuyo origen se encontraría en la propia conciencia del héroe de su rechazo a adaptarse a las circunstancias cambiantes de la vida y a los poderes tiránicos del tiempo.

Algunos temas subsidiarios del conflicto central o aspectos que en su mayor parte habían sido desestimados por la crítica de la primera mitad del siglo XX, fueron retomados por estudios posteriores.

Entre ellos, Ch. Segal (1986) se abocó al análisis de los símbolos visuales en las obras de Sófocles destacando la función simbólica de la espada en *Áyax* y señalando que dicho elemento condensaría y evocaría los intereses principales de la obra.

En un estudio posterior, Segal (1998) se interesó en cómo Sófocles manipulaba en *Áyax* los horizontes espacio-temporales con la finalidad tanto de explorar distintos puntos de vista acerca del héroe como de construir su imagen a partir de visiones fragmentarias.

Desde otra perspectiva, Segal (1999) analizó la obra en cuanto a los aspectos de la comunidad civilizada que en ella se desenvolvían: las relaciones con la ciudad, con los hombres, con lo divino, con el paisaje, con el lenguaje. Como núcleo central de la pieza, Segal entendió la interrelación entre una concepción del tiempo como la medida absoluta de la existencia y una visión del tiempo mediada por las construcciones humanas de la sociedad.

Desde una mirada sumamente interesante, B. Heiden (1993) estudió la pieza interpretándola en su íntima relación con los aspectos *performativos* de la tragedia griega, señalando que las vicisitudes sufridas por el personaje y su rechazo al cambio de roles constituirían una alternativa opuesta a lo que sucedía efectivamente con los actores del drama y los participantes de los rituales iniciáticos.

Con un interés absolutamente diverso, J. Vara (1999) se ocupó del análisis de la motivación del ingreso del Coro en *Áyax*, parangonando el episodio con distintas situaciones de ingreso de personajes, particularmente en *Iliada*, a fin de descubrir un patrón establecido para tal tipo de escena.

Algunos críticos se acercaron a la obra desde un enfoque ético. A. W. H. Adkins (1960) efectuó diversos comentarios sobre *Áyax* en un trabajo que se proponía

investigar el desarrollo del concepto de responsabilidad moral en Grecia. Respecto de *Áyax*, Adkins señaló un acercamiento a la visión homérica en cuanto a la concepción de términos como ἀγαθός, ἀρετή y αἰσχρός, y un alejamiento importante en el empleo y alcances del término κακός. También tratando aspectos éticos, M. Whitlock Blundell (1989) se interesó por el análisis de las elecciones morales del *éthos* trágico griego dentro de una moralidad que sostenía el principio básico de ayudar a los amigos y dañar a los enemigos. Dicho principio devenía, para la autora, esencial, ya que estructuraba el diseño de los personajes y sus acciones en función de la polaridad que instituía.

Diversos estudios se centraron en el análisis de cuestiones polémicas respecto de los caracteres participantes en el drama, privilegiando el análisis de figuras diferentes a la del protagonista.

Varios estudiosos investigaron diversos aspectos del personaje de Odiseo, uno de los caracteres más controvertidos de la pieza. W. B. Stanford (1968) realizó un análisis de Odiseo a lo largo de las múltiples adaptaciones que ha sufrido en la literatura. En lo que respecta a su presentación en *Áyax*, señaló que Odiseo aparecía como una figura más noble que en las visiones de otros poetas, y que, merced a ello, Sófocles ponía en escena dos tipos de heroísmo igualmente válidos y encomiables: el de *Áyax* y el de su antagonista. M. I. Saravia de Grossi (1994) identificó, a partir del análisis de dos discursos deliberativos en *Áyax*, un aprendizaje en el personaje de Odiseo que lo llevaría a presentarse como el carácter idóneo para resolver el conflicto sobre el final de la pieza. La rivalidad entre *Áyax* y Odiseo como figuras antagónicas fue estudiada por F. M. Pires (1994-1995), quien tomó como eje de análisis la intervención de Atenea en el drama con todo lo que implicaba su predilección por el ámbito de la *métis*.

F. Jouan (1993) y S. Saïd (1993) escogieron la figura de Teucro para definirlo como un "contre-héro", en el primer caso, o como el miembro de una dupla fraternal, en el segundo caso.

Otros autores optaron por la figura de Tecmesa. K. Ormand (1996) se interesó por las razones del silencio final del personaje femenino y afirmó que se trataría de una convención social actualizada mediante una convención dramática, lo que permitiría interpretar su silencio como una clara construcción cultural. Desde una perspectiva similar, I. Calero Secall (1999) se acercó al personaje de Tecmesa analizándolo desde su rol como cautiva de guerra y en su papel de consejera frustrada, efectuando un rastreo de las razones de tal fracaso.

Por último, un amplio sector de la crítica se interesó en la contextualización histórica de la pieza como paso previo a la interpretación y se concentró en el análisis de distintas cuestiones políticas presentes en *Áyax*.

F. Robert (1964) se preocupó por establecer una datación aproximada de la tragedia a partir del análisis de distintos hechos históricos y cuestiones políticas presentes en el debate público de la Atenas contemporánea a la representación y destacó la influencia temática de las reformas acaecidas en la legislación griega como elemento esencial en la composición de la pieza.

C. Miralles (1968), en su interés por analizar las relaciones entre la tragedia de Esquilo y distintas cuestiones políticas, señaló que *Áyax* de Sófocles comportaba una serie de alusiones políticas contemporáneas en las que *Áyax*, como héroe ateniense, representaba a Atenas en su oposición a Esparta y a Argos (Menelao y Agamenón) y la mención constante de Salamina devenía esencial para la comprensión del contexto político de la obra. *Áyax* estaría vinculado al futuro democrático de la *pólis* y efectuaría una alusión al destino de Temístocles, un personaje ateniense contemporáneo.

P. W. Rose (1995) se acercó a la obra partiendo de una lectura historicista y marxista del texto, considerado como manifestación de la ideología producida por una sociedad que, por sus diferencias radicales, fue definida por el autor como una sociedad de clases. El crítico identificó, en la tragedia, la construcción de una estructura compleja conformada por una estructura mítica, una estructura retórica constituida por la defensa de *Áyax* y una estructura dialéctica que intentaba combinar la lógica del mito con la lógica de la apología. Rose analizó de qué manera las contradicciones que presentaba la obra constituían respuestas a las contradicciones de la sociedad ateniense del momento.

M. Davis (1986) interpretó la locura de *Áyax* como esencialmente política, dado que entendió que la distorsión con que el héroe veía el mundo se relacionaba con su extremo sentido de la moral y con su visión de las situaciones en términos exclusivamente humanos y autosuficientes, es decir, en términos políticos, de la *pólis*.

Ch. Meier (1988) encontró en *Áyax* una de las obras más políticas de Sófocles y advirtió que la tragedia se encontraba profundamente comprometida con diversas acciones políticas emprendidas contemporáneamente por Atenas. El crítico interpretó la pieza como un acto de concientización y problematización de los fundamentos éticos de la estructura socio-política ateniense, manifestado a través del establecimiento del fracaso tanto de los intereses autárquicos (*Áyax*) como de los abusos imperialistas (los

Atridas) y superado sólo por una tercera opción (Odiseo), representada por la moderación y el respeto por la justicia, la igualdad y las leyes divina y humana.

S. Goldhill (1990) consideró a Áyax como un personaje en conflicto con otras figuras que utilizaban argumentos propios de la ideología contemporánea y señaló que constituía un elemento problemático en la interpretación de la pieza debido a que no concordaba con la ideología democrática y a que revertía las normas de lo que significaba integrarse en la sociedad. Goldhill subrayó la necesidad de considerar el contexto de la *performance* trágica en el análisis de la obra, ya que las ceremonias previas a la representación iluminarían el significado del heroísmo de Áyax, particularmente si se toma en cuenta la contraposición entre sus actitudes y las esperadas por la democracia ateniense del siglo V a.C.

D. J. Bradshaw (1991) se abocó al análisis de la relación existente entre mito, *pólis* y códigos de valor en Áyax, y advirtió que la tragedia presentaba la contraposición entre los valores arcaicos aristocráticos, representados por Áyax y los nuevos valores del siglo V a.C., a través de la cual el espectador ateniense podía reconocer su pasado heroico efectuando una reflexión acerca de las condiciones históricas que habían hecho posibles los problemas contemporáneos de la ciudad.

M. Fartzoff (1993) estudió la aparición de Agamenón en Áyax no sólo a partir del rol que jugaba el personaje realzando el prestigio del héroe por el contraste entre la grandeza de éste y la bajeza del rey, sino también a partir de la representación del tema del poder, ligado intrínsecamente al honor de Áyax, el hombre que rehusa someterse.

N. Andrade (2001) se ha interesado en el estudio del discurso del poder en Áyax, particularmente en lo que hace a la representación del discurso de lo que considera la figura del τύραννος en la pieza, y ha empleado para ello los recursos ofrecidos por la lingüística moderna.

González de Tobia (2001) ha realizado un profundo análisis de la *párodos* de Áyax entendiendo que el coro construye, alejándose de la figura diseñada en el prólogo, tanto la imagen del "otro Áyax", del héroe de matriz heroica que se presenta como líder político válido, cuanto la hegemonía del héroe.

M. Ristorto (2001) ha analizado en Áyax la oposición y conflictos existentes entre los intereses del héroe y los del grupo como una crítica a la tensión que se producía en la Atenas democrática del siglo V a.C. entre los derechos y aspiraciones de los ciudadanos y los intereses de la *pólis*.

Se puede concluir, a partir de lo expuesto, que *Áyax* fue tratada, en principio, no sólo como una tragedia de estructura llamativa, sino más bien como una obra imperfecta, incompleta y, a veces, incoherente; luego, desde un punto de vista estrictamente conceptual, se la interpretó como una muestra del "humanismo" propio de Sófocles, como la dramatización de la ὑβρις del héroe y de su rechazo a aprender la lección de σωφροσύνη planteada por la tragedia, como la defensa de un tipo de héroe particular y casi "antiheroico" y como una representación del conflicto entre comunidad, individualismo heroico y poder divino. Finalmente, acercamientos novedosos la interpretaron como una obra compleja y de intrincada elaboración dramática, otorgando especial atención a la problematización de la justicia y la ley, a los aspectos éticos que en ella se debatían y a la transformación del héroe en cuanto a sus características humanas y rescataron aquellos aspectos presentes en la pieza que podían permitir el acceso a un análisis histórico, socio-político y antropológico de la misma.

El presente análisis se inscribe dentro de una línea de análisis que privilegia la investigación de cuestiones políticas en el drama, e intenta hacerlo desde la óptica contemporánea del concepto de poder, de hegemonía política y de *performance*, en un acercamiento contextualizado a la tragedia griega clásica como evento político.

Hipótesis de Lectura

La hipótesis de trabajo que fundamenta nuestra labor de investigación plantea el análisis de la tragedia *Áyax* de Sófocles desde un punto de vista filológico y literario de modo de abastecer una concepción trágica del poder al servicio de una "idea política". La tragedia propuesta permite diseñar una estructura de la hegemonía política como principio de acción heroica y eje estructurador del drama a través de un análisis contextual de la misma desde su aspecto *performativo* y socio-político, como parte de una sociedad y un momento histórico determinados y como producto de intenciones políticas precisas.

Capítulo I. Consideraciones previas

I.I. Definición de conceptos

La hipótesis de trabajo que desarrollamos se sustenta en un análisis de la tragedia a partir de una visión política de la misma y en función del concepto estructurador de *hegemonía política*. A fin de llevar a cabo la investigación, la delimitación de los conceptos de poder y política y la clarificación de lo que significa "lo político" constituyen un paso previo imprescindible a la hora de efectuar el análisis, ya que se hace necesario realizar una precisión respecto de a qué llamaremos *poder*, qué actividades identificaremos como *políticas*, qué espacio definiremos como *político* y en qué sentido hablaremos de una *estrategia política* o de una *hegemonía política*. Tal delimitación debe efectuarse tanto en el marco general de la filosofía política como dentro del ámbito particular de la Grecia clásica y en el caso específico de la tragedia de Sófocles.

Denominamos "poder" a una relación de dominación de tipo mandato-obediencia constituida por la coacción legítima ejercida sobre los actos ajenos. El poder político constituye la sustancia de la política y se caracteriza por ser permanente, colectivo y legítimo, mediado por un sistema jurídico formal en el seno de una sociedad.

Por "política" se entiende la facultad de llevar a cabo una acción a partir de una decisión originada en un proceso de deliberación. Se trata de un acto de poder instituyente, organizador e instaurador de orden.

"Lo político" se refiere al campo de aplicación propio de la política, constituido por una sociedad (compuesta por hombres que mantienen relaciones entre sí) organizada en torno a la discusión de un conjunto de asuntos públicos comunes al total de los habitantes de la colectividad. Lo político incluye tanto el espacio público como el ámbito privado.⁹

Los términos griegos relacionados con lo político requieren, sin embargo, una delimitación mayor, puesto que se presentan íntimamente relacionados y definidos en su contexto por el significado y valor del concepto griego de πόλις.

En *Política*, Aristóteles advierte la existencia de distintas formas de poder, de diferentes maneras de ejercer una dominación, y las define de acuerdo con la posición que asumen los sujetos, activo y pasivo, en tal relación. Enuncia, en consecuencia, la

⁹ Para una definición más detallada de los términos cfr. Tenzer (1999: 46-52, 84-91, 112-119, 133-174 y 211-222)

existencia de tres formas de poder: poder paternal, poder despótico y poder político.¹⁰ Aristóteles define el poder político como un mandato o dominación que se ejerce sobre hombres iguales y libres, sobre varones adultos ἐλεύθεροι.

ἀλλ' ἔστι τις ἀρχή καθ' ἣν ἄρχει τῶν ὁμοίων τῶ γένει καὶ τῶν ἐλευθέρων·
ταύτην γὰρ λέγομεν εἶναι τὴν πολιτικὴν ἀρχήν (...)

"Sin embargo existe un mando/poder según el cual se manda sobre los de la misma clase por origen y sobre los hombres libres; entonces decimos que éste es el mando/poder político (...)" (Aristóteles, *Política* III, 1277b).¹¹

El poder manifiesto en el universo político es presentado por el filósofo a partir de la relación mandato-obediencia (ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι)¹² dada en el ámbito de una πόλις, entidad que define de la siguiente manera:

ἐπεὶ δ' ἡ πόλις τῶν συγκειμένων, καθάπερ ἄλλο τι τῶν ὅλων μὲν συνεστώτων δ' ἐκ πολλῶν μορίων, δῆλον ὅτι πρότερον ὁ πολίτης ζητητέος· ἡ γὰρ πόλις πολιτῶν τι πληθὸς ἐστίν, (...)

"Y puesto que la ciudad (se constituye a partir) de las cosas que se compone, como cualquier otra de las totalidades constituidas a partir de muchas partes, es evidente que primero el ciudadano debe ser investigado; pues la ciudad es una multitud de ciudadanos" (Aristóteles, *Política* III, 1274b 38-41).

Para Aristóteles, una comunidad simple se vuelve política cuando podemos identificar el lugar específico del gobierno ("lo político"), donde se da una relación de poder dentro de un conjunto organizado de manera unificante y en el cual surgen dos figuras contrapuestas pero necesarias: el gobernante y el gobernado.

El filósofo presenta, entonces, una concepción "personal" de la ciudad, que no constituye una entidad superior a las voluntades de los individuos sino un conjunto o multitud de individuos que son definidos como ciudadanos desde el momento en que se relacionan entre sí mediante un poder de tipo político y dentro de un mismo espacio (la πόλις) definido como político.¹³ La πόλις constituye para Aristóteles una comunidad autosuficiente, que contiene todo cuanto es necesario para que sus ciudadanos alcancen el "buen vivir", fin y objeto de la agrupación política.¹⁴

En conclusión, la πόλις como espacio físico se define como el conjunto de ciudadanos que la constituyen y que desarrollan su actividad política dentro de ella. Hablar de "actividad política", πολιτεύω, implica referirse a la actividad del hombre

¹⁰ Cfr. Aristóteles, *Política* I, 1255b.

¹¹ El texto griego pertenece a la edición de Marías & Araujo (1983). En todos los casos de textos en griego, las traducciones son nuestras.

¹² Cfr. Aristóteles, *Política*, I, 1254a.

¹³ Cfr. Canfora (1995: 156); para un análisis del concepto de *pólis* como *πληθος*; cfr. Díaz Tejera (1972: 26-27, 30, 33).

¹⁴ Cfr. Armstrong (1984: 181); Díaz Tejera (1972: 18-21).

en su calidad de ciudadano o miembro de la πόλις, a su participación en la administración y decisiones tomadas en el seno de la misma. Definir a un hombre como ciudadano, πολίτης, supone considerarlo como miembro de una comunidad política que establece una πολιτεία, una "constitución", entendida como el conjunto de los actos políticos de los ciudadanos y como la ciudadanía o nacionalidad misma.¹⁵

En Sófocles, el concepto de lo político se presenta desde dos perspectivas diferentes: la que pertenece a la esfera de lo individual y la que pertenece a la esfera de lo colectivo o social. Los temas políticos tratados dentro de la esfera de lo individual son abordados a partir de la cuestión fundamental de la virtud del hombre en su esencia y en su accionar, es decir, desde el terreno de la ética y la moral. Los temas políticos relacionados con la esfera de lo social tienen como temática central la ciudad-estado (πόλις) y la ley (νόμος) que surgen como causa y efecto de la actividad política del hombre como ciudadano.¹⁶

Dentro de la primer esfera, lo político se manifiesta mediante el accionar del hombre como persona moral y a través de conceptos tales como moderación (σωφροσύνη), cordura (φρόνησις), honor (τιμή), pudor (αἰδώς), felicidad (εὐτυχία) y piedad (εὐσέβεια) frente a los conceptos negativos de soberbia (ὑβρις), exceso (ὑπερβολή), impiedad (ἀσέβεια) y deshonor (ἀτιμία).

Respecto al segundo nivel o esfera, el tratamiento de lo político se centra en el tema de la justicia, relacionada con las figuras de πόλις y νόμος, subrayando la existencia ineludible de la ley en la vida política y oponiendo el ideal democrático a la figura de la tiranía, temática central en Sófocles.¹⁷

Lo político es visto dentro del área de lo público y es relacionado con la *práxis* del hombre dentro de lo social. El concepto sofocleo de política se define como πολιτεία, como la participación activa del hombre en la constitución de la πόλις.

En cuanto al poder, Sófocles se ocupa en sus obras de las relaciones mandato-obediencia no en lo que hace a los recursos empleados para acceder al poder, sino en lo

¹⁵ Cfr. Carmona Vázquez (1993: 17 y ss.).

¹⁶ Cfr. Carmona Vázquez (1993: 19-20).

¹⁷ Rodríguez Adrados señala que Sófocles advierte sobre el peligro que comporta para el Estado tomarse atribuciones que no le corresponden en los terrenos propios del individuo, la familia o la religión, pues teme que adquiriera rasgos tiránicos que hagan peligrar el ideal democrático y el orden social. El autor afirma la existencia de una polémica abierta en Sófocles contra la nueva democracia "laica" que preconizaba el desarrollo de la sociedad dirigido por una inteligencia humana alejada de lo divino y del orden tradicional. Cfr. Rodríguez Adrados (1985: 302).

que respecta a los usos y abusos de los que poseen el poder o de los que luchan por él. El criterio mediante el cual se juzgan tales abusos se relaciona con el comportamiento de los gobernantes respecto de las leyes no escritas y con el peligro que existe al evaluar las situaciones cotidianas exclusivamente desde una perspectiva legal humana que descuide los aspectos no políticos o sobrenaturales.¹⁸

Una vez definidos los conceptos a utilizar en el análisis y tomando en cuenta que el acercamiento que se propone a la tragedia parte de su consideración como *performance*, resulta imprescindible efectuar un anclaje histórico de la pieza que nos permita comprenderla en los distintos aspectos de su interrelación con el medio para el cual fue concebida y en el cual fue efectivamente representada.

I.II. Contextualización histórica

La tragedia *Áyax* de Sófocles debió ser representada en la década del 440 a.C. en una fecha anterior y muy cercana a *Antígona*.¹⁹

¹⁸ Cfr. Rodríguez Adrados (1985:304-305).

¹⁹ Coincidimos en la datación de la pieza con la mayor parte de los críticos, quienes consideran a *Áyax* como una de las tragedias más tempranas, si no la primera de las siete que se conservan. R. Jebb (1ª ed. 1907) indica que, a pesar de que la fecha de *Áyax* es desconocida, la evidencia interna que aporta la obra permite afirmar que se trata de una de las piezas más antiguas de Sófocles. K. Reinhardt (1991, 1ª ed. 1933) señala que el descubrimiento de un fragmento de la tragedia de Esquilo, *Niobe*, revelaría que *Áyax* sigue un modelo anterior y que se encuentra influida por un estilo arcaico, por lo cual la considera una obra temprana, muy anterior a *Antígona*. Webster (1936) afirma, a partir de la evidencia interna de técnica y lenguaje utilizados, que *Áyax* es la pieza más antigua de las obras conservadas de Sófocles. El crítico señala que debió ser escrita antes del 425 a.C., probablemente antes del 440. Whitman (1951) considera, en base a los arcaísmos utilizados en *Áyax*, a las similitudes con fórmulas y temas empleados por Esquilo, a la falta de perfección en la técnica dramática, a la dificultad en la construcción de una pieza única y no dividida en dos partes y a la similitud de la situación de *Áyax* (gran carrera heroica, caída y prohibición de los funerales) con la situación de Temístocles y en mayor medida con la de Cimón, conocido de Sófocles, que la obra puede ser anterior a *Antígona* y la primera de las obras que nos quedan del autor. Las evidencias lingüísticas y estilísticas llevaron a G. M. Kirkwood (1958) a acordar con esta postura, aunque no a especificar una fecha en particular para *Áyax*. Kitto (1960) considera que *Áyax* es, probablemente, la pieza más antigua de Sófocles, cercana al 450 a.C. F. Robert (1964) fecha la pieza en los inicios del 445 a.C. sustentándose en la existencia de una serie de referencias a la introducción de modificaciones en la legislación griega contemporánea. Lucas de Dios (1982) coincide con las teorías que postulan a *Áyax* como la pieza más temprana de Sófocles y basa su argumentación en dos puntos. Por un lado, hace notar la frecuencia de aparición de escenas trenéticas en Sófocles e indica que el índice de repartición de las escenas se corresponde con la antigüedad de las obras, pues la pieza que más escenas de duelo presenta y, por lo tanto, la más antigua, es *Áyax*. Por otro lado, analiza el Prólogo de *Áyax* señalando que su función resulta muy dependiente de la de la *Párodos*, y que se trataría de un primer momento en el proceso de desvinculación del Prólogo como parte autónoma de la tragedia. P. E. Easterling (1990, 1ª ed. 1985) señala que la mayoría de las obras que se han conservado de Sófocles no pueden ser datadas con seguridad. Sin embargo, ninguna de las obras conservadas parece ser anterior al 450 a.C. La autora indica que la mayoría de los estudiosos sitúan *Áyax* antes que *Antígona*, probablemente a finales del 440, aunque las pruebas no son concluyentes. Luego de realizar un estado de la cuestión acerca de la posible fecha de representación de *Áyax*, A. F. Garvie (1998) concluye que toda la evidencia parece conducir a pensar que la tragedia pertenece a la década del 440 a.C., pero señala que es imposible afirmarlo con certeza. R. G. A. Buxton (1995) reconoce que, si bien la mayoría de los estudiosos señala a *Áyax* como la pieza más temprana, es más correcto concluir, de acuerdo con la

En esa fecha Atenas se encontraba, políticamente, en los años previos a la Guerra del Peloponeso y con un régimen democrático fortalecido que se difundía sobre aquellos centros de influencia de la πόλις ateniense. A partir del año 446-445, se había firmado la llamada *Paz de los Treinta Años* con Esparta, tratado que no llegaría a su término. Desde el año 478 a.C. se había constituido la Liga Ático-Délica, que para el 440 a.C. se hallaba ampliamente consolidada, con una evidente hegemonía de Atenas en la Liga, con el Tesoro de Delos definitivamente instalado en la πόλις, con Atenas enriquecida merced al porcentaje extraído de los tributos aportados por las ciudades aliadas a la Liga, que la πόλις utilizaba para su propio desarrollo, y con la plena expansión de su Imperio a través de la incorporación, voluntaria o no, de otras ciudades a la Confederación. Nos encontramos, por tanto, ante el período de lo que dio en llamarse la *Hegemonía Ateniense*. En esta situación, el poder se ejercía en un mundo cuyos miembros, a diferencia de los ciudadanos de la πόλις ateniense, no eran relativamente iguales. El Imperio ateniense ofrecía un ejemplo patente de la posibilidad de violar las restricciones sociales o de transgredirlas abiertamente por el uso de la fuerza.²⁰ La idea del Imperio violaba los principios sobre los cuales se había establecido la democracia: igualdad (ἰσηγορία, ἰσονομία, ἰσοκρατία), libertad, justicia y legalidad.²¹

La política del imperio ateniense era una política defensiva, que procuraba la conservación del imperio, con una organización centralizada en Atenas. Sin embargo, la idea misma de la hegemonía ateniense y de un imperio ateniense que englobaba pueblos de cultura y lengua similares, se oponía radicalmente a los ideales de la democracia. La Liga, constituida originalmente para proporcionar defensa y beneficio a sus miembros, degeneró en una hegemonía en la cual la única beneficiada era Atenas. Dentro del imperio no existía un principio de igualdad como el que pregonaba Atenas respecto de su sistema interno de gobierno. Los aliados no tenían posibilidades de retirarse de la alianza, muchos de ellos habían sido anexados a la Liga por la fuerza, el tesoro común de la Liga había sido trasladado a la acrópolis ateniense, que lo administraba y utilizaba en sus propias necesidades (de hecho, la construcción del Partenón y las obras artísticas más importantes de Atenas, fueron financiadas con el tesoro de la Liga)²² y los pactos existentes entre las ciudades de la Liga eran una especie de dictados impuestos por

debilidad de las pruebas que se presentan en apoyo de esta tesis, que *Áyax* parece ser una pieza *relativamente temprana*, pero que no es posible señalar para ella ninguna fecha certera.

²⁰ Cfr. Farrar (1995: 39).

²¹ Cfr. *infra*.

²² Cfr. Rodríguez Adrados (1985: 249).

Atenas. La situación dentro de la Liga se asimilaba más a una tiranía que a una democracia. En consecuencia, se produjo una inquietante paradoja, un blanco hacia el cual se dirigieron las críticas más agudas al sistema democrático. Los principios propugnados bajo el ideal democrático, principios de libertad e igualdad política, se vieron inevitablemente desvirtuados frente a la política exterior sustentada por la πόλις y dieron lugar a un contrasentido. La política interna y la política externa de Atenas surgían como dos esferas absolutamente separadas y antinómicas y generaban una contradicción entre la teoría política y la acción política misma, motivando una serie de interrogantes a los que la tragedia de Sófocles no fue ajena. El contrasentido producido por la naturaleza ambigua de la situación de liderazgo de la πόλις, llevó al trágico a plasmar en su obra la duda acerca de los argumentos que podían vindicar un expansionismo ateniense avasallador, acerca de las razones que podían esgrimirse para sustentar la posesión de la ἀρχή política y acerca de la existencia efectiva del derecho, a través de δίκη, a ejercer fehacientemente una hegemonía.

Capítulo II. πολιτεῖαι en Áyax

Áyax de Sófocles ofrece la posibilidad de observar la polémica aludida en el capítulo anterior llevada a la escena y de rescatar una multiplicidad de sentidos que coadyuvan al enriquecimiento de la interpretación. En la obra se presentan diferentes perspectivas acerca de la política, lo político y el poder político, así como el planteamiento de diferentes πολιτεῖαι, constituciones, acciones políticas o formas de gobierno, vehiculizadas a través de distintos personajes y todas ellas presentes en un momento de ebullición política en la Atenas del siglo V a.C. en el que las relaciones que la πόλις mantenía tanto con el resto de los miembros de la Liga como con las ciudades adversarias, tal es el caso de Esparta y Argos, constituían el marco de fondo de la representación y un tema de debate cotidiano.

Por otra parte, la elección del mito realizada por Sófocles permite identificar la visión de las relaciones entre el poder y la política en la épica homérica desde la perspectiva de un trágico del siglo V a.C., en el esplendor de la democracia. Dicha elección permite vislumbrar qué concepto de poder político y de política se manifiesta en el drama y de qué manera y con qué fines es utilizada la distancia histórica a que se encuentran los personajes.

Recurriremos, como en gran parte del presente trabajo, a la elucidación teórica de la visión presentada por Aristóteles respecto de la acción política, dado que se trata de un autor griego posterior aunque muy cercano a la producción sofoclea y debido a que, en su afán clasificador, Aristóteles ha presentado en toda su obra definiciones simples, claras, concisas y prácticas de aquellos términos que para el crítico moderno pueden significar algo muy diferente de lo que implicaban realmente para un autor griego antiguo.

En *Política*, Aristóteles intenta no sólo realizar un análisis de la naturaleza y características de la πόλις y de los ciudadanos que la componen, sino que se aboca, en la mayor parte de su obra, al estudio de lo que llama πολιτεία, vocablo de difícil traducción, puesto que no sólo se define como régimen o sistema político, o como "constitución", sino que también se refiere a lo que actualmente conocemos como "política", a la participación activa del hombre en las leyes que rigen la ciudad y a la ciudadanía.²³ En un sentido amplio, el término hace alusión al estilo de vida de una

²³ *Idem* nota 15.

ciudad, pero también designa la organización de los poderes y magistraturas en las que pueden participar los ciudadanos.²⁴ La diversidad de las funciones que desarrollan los ciudadanos y el tipo de poder de que disponen en la vida pública se corresponde con los distintos sistemas de gobierno (πολιτεῖαι) que puede presentar una ciudad.²⁵ Así, Aristóteles puede realizar una clasificación de las distintas πολιτεῖαι de acuerdo con el número de gobernantes, el tipo de poder y la clase de autoridad política que presenta cada una de ellas.

Aristóteles señala la existencia de tres sistemas de gobierno rectos y justos que miran al bien común: la monarquía, la aristocracia y la "república".²⁶ Cuando el gobierno se encuentra en manos de uno solo se denomina monarquía. Cuando se encuentra en manos de unos pocos que son considerados los mejores, se le llama aristocracia. Cuando el gobierno se encuentra en posesión de la mayoría se asiste a la instauración de lo que se ha traducido comúnmente como "república", pero que Aristóteles define con la palabra πολιτεία, la misma que emplea para referirse a todos los sistemas de gobierno en su conjunto. El filósofo señala, también, la existencia de desviaciones respecto de los gobiernos rectos, producidas cuando el interés particular se sobrepone al interés común y al bien de la comunidad. Se producen, por tanto, tres desviaciones: la tiranía de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia y la democracia (δημοκρατία) de la πολιτεία, pues se trata de un régimen que atiende mayormente al interés de los "pobres" y no al provecho de la comunidad toda.²⁷

Es en el sentido aristotélico de la palabra πολιτεία, con los distintos elementos y aspectos que ella implica, que abordaremos el análisis de las concepciones políticas presentes en el *Áyax* de Sófocles utilizando, asimismo, las acabadas apreciaciones del filósofo respecto de las diversas πολιτεῖαι que menciona, particularmente en lo que a la democracia se refiere.

A través del análisis primero de cada una de las visiones políticas en sí mismas y de la posterior confrontación del conjunto se pretende arribar a una definición clara de lo que significa en la tragedia la hegemonía política, cuáles son sus componentes principales, por qué razón se trata de un eje estructurador y destacado en la pieza en relación con el resto, por qué motivos Sófocles privilegia la figura de *Áyax*, héroe

²⁴ Cfr. Aristóteles, *Política* III, 1275 a, 22-23.

²⁵ Cfr. Canto-Sperber (2000: 429).

²⁶ Cfr. Aristóteles, *Política* III, 1279 a-b.

²⁷ *Ibidem*.

polémico, y en qué sentido podemos hablar de la hegemonía política como una propuesta sofoclea.

II.I. El gobierno democrático ideal

La teoría política de la edad de Pericles efectuó un cambio radical respecto de la teoría democrática del período anterior, presente en la tragedia de Esquilo, que establecía una base religiosa sustentada en la σωφροσύνη del hombre, la autolimitación y medida, el respeto a los demás y el temor a la intervención de la divinidad, asentada en una conciliación de fundamento divino entre las distintas clases a través de los principios de libertad, justicia y autoridad.²⁸

La teoría democrática ateniense se constituyó en dos períodos. Un período religioso, representado por Solón, Esquilo y Herodoto, en el que la justicia triunfaba debido a que era protegida por Zeus y un período "laico", propio de Pericles y los sofistas, en el que la justicia, fundada en la naturaleza del hombre, representaba la igualdad. Se intentó, así, prescindir del fundamento divino de la sociedad humana y se tendió, en consecuencia, a una suerte de relativismo.²⁹

La innovación introducida en el segundo período, tanto en la definición como en la formulación del ideal democrático, radicó en la desviación producida en la concepción de los fundamentos del orden social y político de la *pólis*, que los separaba de la esfera divina apoyándolos en la naturaleza humana. Se asistió, entonces, a una visión de la naturaleza humana como asiento de valores y cualidades que favorecieron un progreso continuo dentro del orden democrático y el auge de las teorías racionalistas y optimistas sobre el hombre, la sociedad y la política. Tales teorías tendrían sus fuentes en el pensamiento jónico de filósofos y sofistas como Anaxágoras, Diógenes de Apolonia, Protágoras, Pródico, Gorgias y otros, que sustentaban una teoría política basada en la fe en el hombre y su razón, en la creencia en la naturaleza humana como base de una sociedad igualitaria y en una teoría del conocimiento que planteaba y solucionaba los problemas del hombre desde una perspectiva exclusivamente humana.³⁰

²⁸ Cfr. Rodríguez Adrados (1985: 159-164).

²⁹ Cfr. Rodríguez Adrados (1985: 442).

³⁰ Cfr. Lloyd (1995: 59-62). Canto-Sperber (2000: 127-131), señala que las teorías políticas sostenidas por los sofistas jónicos eran teorías de corte convencionalista. Las obligaciones políticas eran el resultado de un acuerdo real o supuesto que se daba en el marco de la *pólis*. De acuerdo con estas teorías, el hombre, en su estado de naturaleza (φύσις), tendía a la agrupación política, civilizadora y exaltadora de sus cualidades naturales.

De acuerdo con tales teorías, cualquier ciudadano, bajo la condición de igualdad, podía participar en las decisiones políticas, que eran tomadas a partir de la deliberación común y desde un punto de vista humano.

En *Política*, Aristóteles define la democracia como aquel sistema de gobierno en que la mayoría, conformada por ciudadanos, está a cargo de los asuntos de la ciudad. Los ciudadanos eran definidos como varones en edad adulta, libres por nacimiento e hijos de madre y padre atenienses que convivían y participaban activamente en los asuntos públicos en el espacio político de la ciudad, se relacionaban entre sí a través del mandato y la obediencia y tenían la posibilidad de elegir y ser elegidos, gobernar y ser gobernados.³¹ Cada ciudadano formaba parte del cuerpo deliberativo que tomaba las decisiones políticas y podía ser elegido para ocupar funciones militares, judiciales y financieras.³²

La democracia como forma de gobierno era considerada por los propios atenienses como el gobierno de la mayoría, el gobierno de la multitud, opuesta por su misma definición al gobierno de unos pocos (oligarquía) y al de uno sólo (tiranía). Tucídides expone las razones del nombre "democracia" en breves palabras, a través de un discurso atribuido a Pericles:³³

χρώμεθα γὰρ πολιτεία οὐ ζηλοῦση τοὺς τῶν πέλας νόμους, παράδειγμα δὲ
μᾶλλον αὐτοὶ ὄντες τισὶν ἢ μιμούμενοι ἑτέρους. καὶ ὄνομα μὲν διὰ τὸ μὴ εἰς
ὀλίγους ἀλλ' εἰς πλείονας οἰκεῖν δημοκρατία κέκληται·

"Gozamos de un régimen político que no imita las leyes de los vecinos, y nosotros mismos somos un modelo para algunos más que imitadores de los demás. El nombre, debido a que el gobierno no depende de unos pocos sino de la mayoría, ha sido celebrado como democracia" (Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* II, 37).³⁴

La definición de democracia como "gobierno de la multitud" implica los principios de libertad e igualdad y, en función de una igualdad efectiva, el principio de legalidad y consecuentemente el de justicia.

La libertad de la democracia no constituía una libertad total, entendida como libertad individual sometida únicamente a la propia voluntad y al deseo. La libertad era entendida, esencialmente, como ausencia de tiranía, como posibilidad de ser gobernado

³¹ Cfr. Aristóteles, *Política* III, 1275a-b; 1276 a-b.

³² Cfr. Aristóteles, *Política* VI, 1317 a-b.

³³ Eurípides (*Suplicantes*, 406 y ss) pone en boca de Teseo (fundador mítico de Atenas) una definición del sistema de gobierno democrático: la ciudad democrática es libre, gobernada por el pueblo, los magistrados son electos, el pobre y el rico tienen los mismos derechos y la excelencia, la prudencia y la razón son consideradas más valiosas que la riqueza y el poder.

³⁴ El texto griego corresponde, en todos los casos, a la edición de H. Stuart Jones (1942).

por individuos de la misma categoría (hombres libres), en una relación de aceptación mutua de la dominación y el sometimiento políticos.³⁵

La libertad política, que se entendía como el derecho a obedecer sólo a la ley, presentaba por lo tanto un doble aspecto: independencia de toda sujeción personal y obediencia a disposiciones normativas generales.

El principio de igualdad se desprende como una consecuencia del principio de libertad. La igualdad se propugnaba, fundamentalmente, en tres sentidos: ἰσηγορία, igualdad de palabra (lo cual implicaba igualdad en la participación en los asuntos públicos, debatidos en las Asambleas), ἰσονομία, igualdad de ley y ante la ley e ἰσοκρατία, igualdad de poder.³⁶

La ἰσηγορία se manifiesta en la posibilidad de participar de las deliberaciones; la ἰσονομία, en la posibilidad de considerar a los magistrados responsables de sus acciones y, en consecuencia, demandarlos ante el incumplimiento de sus funciones³⁷ y la ἰσοκρατία, en la posibilidad de cada uno de los ciudadanos de la *pólis* de elegir, ser elegido y acceder al poder.

Con la reforma llevada a cabo por Clístenes, los arcontes se instituyeron por elección. Con Pericles los candidatos, previamente elegidos, comenzaron a ser designados por sorteo. A partir del 458 a.C., todas las magistraturas que no requerían una capacidad o preparación especial se conformaron de tal manera.³⁸ Éste constituyó el blanco hacia el cual se dirigieron la mayor parte de las críticas realizadas contra el

³⁵ Un pasaje de la *Historia* de Herodoto resulta ilustrador: Ἰσθηναῖοι μὲν νῦν ἠϋξήθησαν. δηλοῖ δὲ οὐ κατ' ἐν μόνον ἀλλὰ πανταχῇ ἡ ἰσηγορίη ὡς ἔστι χρῆμα σπουδαῖον, εἰ καὶ Ἰσθηναῖοι τυραννευόμενοι μὲν οὐδαμῶν τῶν σφέας περιοικεόντων ἦσαν τὰ πολέμια ἀμείνους, ἀπαλλαγθέντες δὲ τυράννων μακρῶ πρώτοι ἐγένοντο. δηλοῖ ὧν ταῦτα ὅτι κατεχόμενοι μὲν ἐθελοκάκεον ὡς δεσπότην ἐργαζόμενοι, ἐλευθερωθέντων δὲ αὐτὸς ἕκαστος ἑαυτῷ προεθυμέετο κατεργάζεσθαι. "Así pues, los atenienses crecían. Pues es evidente no en un solo caso, sino en todo, que la igualdad política es el beneficio máspreciado, y si los atenienses, mientras eran gobernados tiránicamente, no eran mejores en la guerra que ninguno de los que habitaban cerca de ellos, cuando se liberaron de los tiranos devinieron los primeros en mucho. Como son estas cosas, es evidente que, cuando eran reprimidos por el soberano, eran malos para trabajar, pero cuando fueron hombres libres, cada uno de ellos estuvo dispuesto a trabajar por sí mismo" (Herodoto, *Historia* V, 78). El texto griego pertenece a la edición de Legrand (1946).

³⁶ Cfr. Herodoto, *Historia* III, 80, 6: πλήθος δὲ ἄρχον πρώτα μὲν οὖνομα πάντων κάλλιστον ἔχει, ἰσονομίην, δεύτερα δὲ τούτων τῶν ὁ μούναρχος ποιέει οὐδέν· πάλω μὲν ἀρχὰς ἀρχεῖ, ὑπεύθυνον δὲ ἀρχὴν ἔχει, βουλευμάτα δὲ πάντα ἐς τὸ κοινὸν ἀναφέρει. (...) ἐν γὰρ τῷ πολλῶ ἔνι τὰ πάντα. "El gobierno de la multitud tiene, en primer lugar, el nombre más hermoso de todos, isonomía, y, en segundo lugar, ninguna de estas cosas hace el monarca; por una parte, inicia las magistraturas por sorteo; por otra parte, presenta al magistrado como responsable y todas las deliberaciones se alcanzan en común. (...) pues en la comunidad/multitud residen todas las cosas". Cfr. Touchard (1993: 30-31).

³⁷ Cfr. Nancy (1994: 83).

³⁸ Cfr. Rodríguez Adrados (1985: 23); Martín (1996: 113-114); Touchard (1993: 32).

sistema democrático y, en particular, contra la figura de Pericles, pues los cargos no eran adjudicados a los ciudadanos más idóneos que, de acuerdo con los detractores del sistema, podrían beneficiar en mayor medida a la ciudad.³⁹

El ciudadano ateniense invertía en las funciones públicas una gran parte de su tiempo de trabajo, por lo tanto, las asambleas y funciones públicas resultaban agobiantes para aquellos sectores menos favorecidos económicamente. Al advertir dicha problemática, Pericles instauró, gradualmente, la adjudicación de retribuciones económicas para todos aquellos que se encontraran ejerciendo una función pública.⁴⁰

Por otra parte, al delimitar las funciones del Areópago y someter la mayor parte de los asuntos a la deliberación de la Asamblea, Pericles posibilitó que el ideal de *ἰσοκρατία* tuviera un alcance mucho mayor.⁴¹

Si bien se propugnaba la igualdad política, la desigualdad económica y la desigualdad social continuaron existiendo durante el período democrático. Sin embargo, gracias a los principios de legalidad y justicia, las clases más bajas se aseguraron la libertad y el respeto político de los poderosos, pero debieron conformarse con su situación en beneficio de la armonía de la *pólis*. Los "aristócratas", por su parte,

³⁹ La *Constitución de los Atenienses*, atribuida erróneamente, según los críticos, a Jenofonte (cfr. Easterling & Knox, 1990: 502), representa uno de los ataques más severos y coherentes al sistema: ἐπειδὴ οὖν ταῦτα οὕτως ἔχει, δοκεῖ δίκαιον εἶναι πᾶσι τῶν ἀρχῶν μετεῖναι ἐν τε τῷ κλήρῳ καὶ ἐν τῇ χειροτονίᾳ, καὶ λέγειν ἐξεῖναι τῷ βουλομένῳ τῶν πολιτῶν. "Cuando, en efecto, así son estas cosas, se cree que lo justo es para todos y que se encuentra en el sorteo y en la votación y que es posible decir de los conciudadanos lo que se desee" (Pseudo-Jenofonte, *Constitución de los Atenienses* I, 2). En un sentido similar se expresa Platón: δημοκρατία δὴ οἶμαι γίγνεται ὅταν οἱ πένητες νικῆσαντες τοὺς μὲν ἀποκτείνωσι τῶν ἐτέρων, τοὺς δὲ ἐκβάλωσι, τοῖς δὲ λοιποῖς ἐξ ἴσου μεταδώσι πολιτείας τε καὶ ἀρχῶν, καὶ ὡς τὸ πολὺ ἀπὸ κλήρων αἱ ἀρχαὶ ἐν αὐτῇ γίνονται. "(...) ciertamente considero que la democracia nace cuando los pobres, después de haber obtenido la victoria, por una parte matan a algunos de los otros, por otra parte, destierran a otros, y comparten con los restantes el sistema de gobierno y de cargos públicos, puesto que los cargos, en este (sistema), se originan ordinariamente a partir de sorteos" (Platón, *República* VIII, 557a). El texto griego corresponde a la edición de Burnet (1952). En *República* VIII, 558c, Platón critica la ciudad democrática señalando que su mayor defecto consiste en ignorar la capacidad política de sus habitantes y en legitimar la función política a través del sorteo. Canto-Sperber (2000: 293) advierte la consideración platónica de que la pretensión de igualdad presente en todos los ámbitos en el sistema democrático, aplicada incluso a lo que por naturaleza se presenta como desigual, constituía una fuente de dislocación del orden y la justicia. Cfr. también Farrar (*op. cit.*: 44-45).

⁴⁰ Cfr. Canfora (1995: 152-153) y Martin (1996: 113-114). También Aristóteles, *Constitución de los Atenienses* 27, 3: ἐποίησε δὲ καὶ μισθοφόρα τὰ δικαστήρια Περικλῆς πρῶτος... "Y Pericles creó, el primero, los tribunales asalariados...". El texto griego corresponde a la edición de Blass (1903).

⁴¹ Así lo testimonia Aristóteles: μετὰ δὲ ταῦτα πρὸς τὸ δημαγωγεῖν ἐλθόντος Περικλέους, (...) δημοτικώτερον ἔτι συνέβη γενέσθαι τὴν πολιτείαν. καὶ γὰρ τῶν Ἀρεοπαγιτῶν ἕνια παρείλετο, καὶ μάλιστα προὔτρεψεν τὴν πόλιν ἐπὶ τὴν ναυτικὴν δύναμιν, ἐξ ἧς συνέβη θαρρήσαντας τοὺς πολλοὺς ἄπασαν τὴν πολιτείαν μᾶλλον ἄγειν εἰς αὐτούς. "...y después de estas cosas, cuando Pericles llegó a atraer hacia sí al pueblo, sucedió que la constitución (el sistema de gobierno) devino aún más democrática. Pues suprimió algunas (atribuciones) de los Areopagitas y principalmente indujo a la ciudad hacia el poderío naval, del cual resultó que la multitud, puesto que adquirió confianza, acercó más hacia sí misma toda la vida política" (Aristóteles, *Constitución de los Atenienses* 27, 1).

resguardaron su lugar dentro de la dirigencia política, pero debieron aceptar la participación popular en las decisiones propias del espacio político.

Respecto de la institución de las leyes y la sujeción a las mismas, el conflicto ya antiguo entre la legalidad humana y la legalidad divina o tradicional se agudizó. Las leyes instauradas por los hombres, νόμοι, leyes civiles, contribuían a mantener en pie el ideal democrático preconizando la libertad, igualdad y justicia para el ciudadano. Sin embargo, en varias ocasiones la legislación humana encontraba como obstáculo para llevar a cabo su cumplimiento las leyes avaladas por los dioses, θεσμοί, antiguas reglas del derecho público relacionadas con lo religioso y mantenidas por la tradición.⁴²

La posibilidad de considerar la legislación humana como mutable provocó una especie de relativismo legal, puesto que ninguna ley permanecería estable frente a los cambios políticos que podían inducir a modificarla. En contrapartida, las leyes de la religión y la tradición se presentaban como leyes inmutables, leyes "no escritas" cuyo cumplimiento obligatorio no se asentaba en el temor a lo divino sino en el sentimiento interior de vergüenza, αἰσχύνη.⁴³

No obstante, pese a su labilidad, la legislación humana aseguraba la aplicación de justicia y el mantenimiento de la igualdad política.

El conflicto entre las leyes divinas y las humanas y el olvido de los gobernantes de la existencia de una esfera "a-política" conformada por religión y tradición a la hora de dirimir cuestiones o tomar decisiones constituye una temática ampliamente tratada en la obra de Sófocles, particularmente en *Áyax*, *Antígona* y *Electra*.

El ideal democrático de la Edad de Pericles persiguió tanto la libertad e igualdad del hombre cuanto su bienestar material y su felicidad a partir de la justicia y la ley, al

⁴² Cfr Touchard (1993: 34-35).

⁴³ μέτεστι δὲ κατὰ μὲν τοὺς νόμους πρὸς τὰ ἴδια διάφορα πᾶσι τὸ ἴσον, κατὰ δὲ τὴν ἀξίωσιν, ὡς ἕκαστος ἐν τῷ εὐδοκιμεῖ, οὐκ ἀπὸ μέρους τὸ πλεον ἐς τὰ κοινὰ ἢ ἀπ' ἀρετῆς προτιμᾶται, οὐδ' αὖ κατὰ πενίαν, ἔχων γέ τι ἀγαθὸν δρᾶσαι τὴν πόλιν, ἀξιώματος ἀφανεία κекώλυται. ἐλευθέρως δὲ τὰ τε πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύομεν, (...) ἀνεπαχθῶς δὲ τὰ ἴδια προσομιλοῦντες τὰ δημόσια διὰ δέος μάλιστα οὐ παρανομοῦμεν, τῶν τε αἰεὶ ἐν ἀρχῇ ὄντων ἀκροάσει καὶ τῶν νόμων, καὶ μάλιστα αὐτῶν ὅσοι τε ἐπ' ὠφελίᾳ τῶν ἀδικουμένων κείνται καὶ ὅσοι ἄγραφοι ὄντες αἰσχύνην ὁμολογουμένην φέρουσιν. "La igualdad, conforme a las leyes, alcanza a todos ante las diferencias privadas, conforme al honor, como cada uno es estimado en lo suyo, ante lo común la mayoría no prefiere las clases a la excelencia; y tampoco nadie, en razón de su pobreza, encuentra obstáculos debido a la oscuridad de su condición social si está en condiciones de prestar un servicio a la ciudad. Ante lo común nos conducimos políticamente como ciudadanos libres (...) Si tenemos relaciones privadas sin molestias, en la vida pública no quebrantamos las leyes principalmente a causa del temor, y siempre prestamos atención a los que están en el cargo y a las leyes, y mayormente a las que están establecidas en ayuda de los que sufren injusticias y a las que, aun sin estar escritas, acarrear una vergüenza reconocida" (Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* II, 37).

tiempo que intentó perfeccionar los valores de la aristocracia y extenderlos a la totalidad de los ciudadanos.⁴⁴

En *Áyax*, los principios enaltecidos por el ideal democrático se ven llevados a la escena a través de la intervención en la pieza de un personaje polémico: el "ingenioso Odiseo". Sófocles pone en boca del hijo de Laertes la enunciación de máximas, normativas y valores presentes en el debate instaurado en Atenas con respecto a la igualdad, la legalidad y la justicia. Sin embargo, la concepción de democracia que se vislumbra a través de sus palabras se relaciona con los postulados de la democracia correspondiente al período pre-hegemónico de Atenas.⁴⁵ Es por ello que hemos denominado a las consideraciones políticas vertidas por dicho personaje como "la democracia ideal".

Odiseo se presenta como un personaje complejo para la interpretación. No sólo se trata míticamente del enemigo más odiado por Áyax desde el momento de la adjudicación de las armas de Aquiles sino que también constituye un personaje que se ha visto, en la mayor parte de los casos, juzgado negativamente por la tradición literaria.⁴⁶ Ha sido siempre asociado con el engaño, la astucia, la inteligencia práctica, la prudencia y la facilidad de palabra, todas características intelectuales auspiciadas por la diosa Atenea, su tradicional aliada y protectora, a través de las distintas interpretaciones de que lo ha hecho objeto la utilización del mito.⁴⁷

A pesar de su carácter controvertido, Odiseo representa la mejor opción para trasladar una visión de la "democracia ideal". En primer término, se trata de un personaje netamente humano,⁴⁸ que acepta su condición como tal y la confirma mediante sus actos. De la misma manera que sucedía en *Odisea* v, cuando su

⁴⁴ Cfr. Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* VI, 39: φήσει τις δημοκρατίαν οὔτε ξυνετὸν οὔτ' ἴσον εἶναι, τοὺς δ' ἔχοντας τὰ χρήματα καὶ ἄρχειν ἄριστα βελτίστους. ἐγὼ δέ φημι πρῶτα μὲν δῆμον ξύμπαν ὠνομάσθαι, ὀλιγαρχίαν δὲ μέρος, ἔπειτα φύλακας μὲν ἄριστους εἶναι χρημάτων τοὺς πλουσίους, βουλευσάιν δ' ἂν βέλτιστα τοὺς ξυνετούς, κρῖναι δ' ἂν ἀκούσαντας ἄριστα τοὺς πολλούς, καὶ ταῦτα ὁμοίως καὶ κατὰ μέρη καὶ ξύμπαντα ἐν δημοκρατίᾳ ἰσομοιρεῖν. "Alguno dirá que la democracia no es inteligente ni equitativa, sino que los que poseen el dinero también gobiernan, siendo los mejores, con excelencia. Y yo digo que, primeramente, se llama pueblo al conjunto, pero oligarquía a una parte; luego, que los ricos son los mejores guardianes de las riquezas, pero los inteligentes darían mejor los consejos, y la mayoría decidiría excelentemente después de haber escuchado y que estas cosas en conjunto, de acuerdo a su clase, tienen la misma participación en la democracia".

⁴⁵ A fin de efectuar una comparación con los postulados de la Atenas imperial, cfr. *infra*.

⁴⁶ Incluso en una obra posterior del mismo Sófocles, *Filoctetes*, Odiseo se presenta como el villano sin principios, como el político codicioso dispuesto a todo, visión que se encuentra en las antípodas de la caracterización de dicho personaje en *Áyax*. Cfr. Stanford (1968: 104-108).

⁴⁷ Cfr. Stanford (1968: *passim*).

⁴⁸ Cfr. Fränkel (1963: 105-106).

protagonista rechazaba la inmortalidad ofrecida por la ninfa Calipso; en *Áyax* Odiseo provee un rasgo de humanidad y de reafirmación de la naturaleza humana. Ese carácter humano es elevado frente a la esfera divina y mantiene al personaje dentro de la esfera humana sin que pretenda salir de ella. En las dos oportunidades en que la diosa Atenea ofrece a Odiseo la posibilidad de revestirse de un rasgo no humano o característico del comportamiento de los dioses el personaje se muestra reticente. En la primera oportunidad, Atenea le asegura que podrá ver sin ser visto (vv. 69 y 85) y en la segunda, le acerca la posibilidad de *jugar* con el enemigo para burlarse de él (v. 79). En segundo término, Odiseo aparece como el héroe racionalista y reflexivo poseedor de la cualidad de σωφροσύνη, abierto al aprendizaje y a la rectificación de la propia postura merced a la persuasión intelectual o al convencimiento práctico.

Las intervenciones de Odiseo se limitan al Prólogo y al Éxodo de la tragedia, conformando una estructura anular sumamente llamativa en cuanto a su significación.⁴⁹

En el Prólogo de la obra el personaje emite un último discurso antes de dejar la escena luego de haber presenciado la humillación de *Áyax* en su locura. El sentido de sus palabras a la luz de la teoría democrática y del contexto histórico del momento de la *performance* vivido por el espectador se vuelve aún más profundo.

ἐγὼ μὲν οὐδέν' οἶδ'· ἐποικτίρω δέ νιν
δύστηνον ἔμπας, καίπερ ὄντα δυσμενῆ,
ὀθούνεκ' ἄτη συγκατέζευκται κακῆ,
οὐδὲν τὸ τούτου μᾶλλον ἢ τοῦμόν σκοπῶν·
ὄρῳ γὰρ ἡμᾶς οὐδὲν ὄντας ἄλλο πλὴν
εἶδωλ' ὅσοιπερ ζῶμεν ἢ κούφην σκιάν.

“Yo, por una parte, no conozco a nadie. Por otra parte, de todos modos tengo compasión del desgraciado aún cuando sea mi enemigo, puesto que está sometido al yugo de una funesta ceguera, ya que no considero lo de ése en nada mejor que lo mío; pues veo que nosotros, cuantos vivimos, no somos otra cosa excepto visiones o una ligera sombra” (vv. 121-126)⁵⁰

Pueden destacarse varios elementos importantes en este fragmento. En primer lugar, Odiseo enuncia una de las cuestiones que mayor debate presentaba para los atenienses del siglo V a.C., el relativismo, el perpetuo cambio, la inestabilidad. El cambio y la inestabilidad son temas presentes a lo largo de toda la tragedia, particularmente a través del motivo de la variabilidad de las relaciones humanas. Los amigos pueden volverse enemigos o viceversa merced al cambio producido por el paso del tiempo. La importancia de la temática radica en la relevancia que presentaba, en la democracia ateniense de la época, respecto de los debates instaurados en torno al sistema legal.

⁴⁹ Cfr. Saravia de Grossi (1994: *passim*).

Debido a que las leyes de la *pólis* eran escritas por hombres y los hombres se encontraban sujetos a la variabilidad y al cambio, la leyes no parecían tener un estatuto estable, sino más bien una estabilidad relativa, variable de acuerdo a su utilidad.⁵¹ Sin embargo, dicha variabilidad será constreñida por Odiseo más adelante.

En segundo lugar, el discurso deja establecido un principio básico de la democracia: la igualdad, que será retomado en el Éxodo. No obstante, a diferencia de la relativa igualdad defendida por la democracia, Odiseo llega aún más lejos. La igualdad de la que habla el personaje trasciende los límites de la ciudadanía para instalarse en la naturaleza misma del hombre; se trata de la igualdad absoluta frente a la desgracia y a la muerte.⁵²

Por último, se evidencia en el discurso la ruptura con una de las máximas de la antigua ética aristocrática, "hacer mal al enemigo y bien al amigo",⁵³ tema constante a lo largo de toda la obra y que cerrará su ciclo en la figura de Teucro. A diferencia de la burla y la diversión que propone Atenea frente al enemigo caído en desgracia (οὐκουν γέλωσ ἥδιστος εἰς ἐχτροὺς γελᾶν; ♦ Acaso el reírse de los enemigos no es la risa más dulce?, v. 79), Odiseo propone el sentimiento de compasión, sentimiento asentado en la identificación con el otro y en el presupuesto de igualdad de los seres humanos. Subvierte de esta manera el código aristocrático de tipo homérico para situarse en una postura más humanista y de corte democrático.⁵⁴

En el Éxodo, la llegada de Odiseo a escena provee, del mismo modo que en el Prólogo, la palabra de la moderación, la prudencia y la conciencia de lo que supone ser humano y mortal en un mundo regido por leyes ajenas al alcance del hombre.⁵⁵

Las primeras palabras de Odiseo señalan hacia dónde se dirigirá su discurso y la funcionalidad que tomará como conciliador y "protector" del cadáver. Odiseo habla del héroe recientemente muerto como ἀκίμω νεκρῶ, "cadáver valeroso"(v. 1319). Esta es la primera de una serie de apreciaciones que Odiseo realizará en torno al cadáver de Áyax, elemento que deviene significativo si se toma en consideración su funcionalidad dentro de la visión de justicia y legalidad presentada por el personaje. La caracterización que Odiseo efectúa de Áyax recuerda sus palabras en el Prólogo. Odiseo, a diferencia de los Atridas, reconoce la heroicidad de Áyax. Si bien lo califica como

⁵⁰ El texto griego de *Áyax* corresponde a la edición de Pearson (1964⁸).

⁵¹ Cfr. Rodríguez Adrados (1985: 235-237).

⁵² Cfr. De Romilly (1968: 102-103).

⁵³ Cfr. Knox (1986: 128-134), Segal (1986: 116-117), Whitlock Blundell (1991: 26-31) y Saravia de Grossi (1994: 64-66).

⁵⁴ Cfr. Poe (1987: 96-98).

⁵⁵ Cfr. Webster (1936: 97,109), Kitto (1960: 123).

ἔχθιστος στρατοῦ, "enemigo del ejército" (v. 1336) y señala el momento en que Áyax se volvió su enemigo: el momento de la decisión de la adjudicación de las armas de Aquiles, reconoce que Áyax era el mejor de los Aqueos en ausencia de Aquiles (ἄνδρ' ἄριστον, vv. 1340-1341) y que era un hombre noble, ἐσθλόν (v. 1345). Odiseo continúa más adelante con la caracterización que había hecho del héroe llamándolo γενναῖος, "bien nacido" (v. 1355), resaltando su ἀρετή (v. 1357) y definiéndolo como un varón excelente (ἄριστοις ἀνδράσιν, v. 1380). La concentración semántica positiva que lleva a cabo Odiseo respecto del cadáver de Áyax permite, por una parte, acentuar la injusticia de la acción cometida por los Atridas y, por otra parte, subrayar los valores del héroe como un elemento fundamental de su apreciación como hombre, que excede su naturaleza como enemigo para situarlo en un plano de igualdad ante la ley, ἰσονομία, respecto de sus detractores.

En el inicio del diálogo con Agamenón, Odiseo había establecido otro de los aspectos de la igualdad democrática, la ἰσηγορία. No obstante la pretensión de Agamenón de mantener una diferencia jerárquica por naturaleza respecto de Teucro en cuanto a su legitimidad como interlocutor,⁵⁶ Odiseo se dirige al Atrida instaurando una equivalencia. Cuando Agamenón eleva su queja como damnificado por las ofensas de Teucro (vv. 1320-1321), Odiseo justifica los dichos de éste último haciendo alusión a que un varón que escucha palabras ofensivas tiene derecho a réplica (vv. 1322-1323), rechazando de esta manera el monopolio de la palabra pretendido por el Atrida.

Más adelante, Odiseo también señala un cariz de la tercera forma de igualdad, la ἰσοκρατία. Una vez que ha dialogado con Agamenón acerca de su decisión de impedir el entierro del cadáver y una vez que ha establecido la validez de su postura, Odiseo exhorta al Atrida a ceder el poder, al menos en este asunto, al que ha detentado el juicio vencedor en el debate. La igualdad radica también en saber detentar el poder y saber cederlo, en saber dominar y ser dominado, gobernar y ser gobernado.

παῦσαι κρατεῖς τοι τῶν φίλων νικώμενος.

"Desiste; ciertamente tienes el poder aunque seas vencido por los amigos"(v. 1353).

En el discurso de Odiseo de los versos 1332 a 1345, pueden identificarse tanto una visión del poder político y de la naturaleza de las decisiones políticas como una concepción definida acerca de la justicia y las leyes.

⁵⁶ Cfr. *infra*.

ἄκουέ νυν. τὸν ἄνδρα τόνδε πρὸς θεῶν
μὴ τλῆς ἄθραπτον ὧδ' ἀναλγήτως βαλεῖν·
μηδ' ἡ βία σε μηδαμῶς νικησάτω
τοσόνδε μισεῖν ὥστε τὴν δίκην πατεῖν.
κάμοι γὰρ ἦν ποθ' οὗτος ἔχθιστος στρατοῦ,
ἔξ οὔ κράτησα τῶν Ἀχιλλείων ὄπλων,
ἀλλ' αὐτὸν ἔμπας ὄντ' ἐγὼ τοιόνδ' ἐμοὶ
οὐκ ἀντατιμάσαιμ' ἄν, ὥστε μὴ λέγειν
ἔν' ἄνδρ' ἰδεῖν ἄριστον Ἀργείων, ὅσοι
Τροίαν ἀφικόμεσθα, πλὴν Ἀχιλλέως.
ὥστ' οὐκ ἂν ἐνδίκως γ' ἀτιμάζοιτό σοι·
οὐ γάρ τι τοῦτον, ἀλλὰ τοὺς θεῶν νόμους
φθεῖροις ἄν. ἄνδρα δ' οὐ δίκαιον, εἰ θάνοι,
βλάπτειν τὸν ἐσθλόν, οὐδ' ἐὰν μισῶν κυρῆς.

“Entonces escucha. No te atrevas, por los dioses, a exponer a este varón así, insepulto, de manera tan despiadada; y que la violencia no te venza de ningún modo, para odiar a tal punto, como para pisotear la justicia. Pues también para mí aquél era el peor enemigo del ejército, desde el momento en que goberné sobre las armas de Aquiles, sin embargo yo no lo deshonraría a aquél totalmente, aunque sea tal para mí, como para no reconocer que veo a un varón, excelente entre los Argivos de cuantos llegamos a Troya con excepción de Aquiles. De modo que no podría ser deshonrado por ti de una manera justa; pues no lo destruirías a él en nada sino a las leyes de los dioses. No sería justo dañar a un hombre tan noble, si muere, ni siquiera si tú te encontraras odiándolo” (Sófocles, *Áyax*, 1332-1345)

Odiseo funda la justicia no sólo en la legalidad sino también en la naturaleza tanto del acto realizado como de la persona sobre la cual se efectúa. Impedir la sepultura de un cadáver constituye en sí mismo un acto de injusticia, venganza e irracionalidad dado que significa ejercer violencia sobre un cuerpo sin vida, considerado sagrado, e indefenso, vale decir, se presenta como el usufructo de una situación de inequidad avalada por el ejercicio del poder político. Por otra parte, la situación de injusticia se agrava en tanto el objeto de la misma presenta la suma de todas las características positivas apreciadas por la sociedad guerrera, de aquí la importancia de la valoración previa del héroe efectuada por Odiseo y, anteriormente, por el resto de los personajes.⁵⁷

Otro de los argumentos utilizados por Odiseo al respecto recuerda la diferenciación entre las esferas divina y humana ya que, si bien en la esfera humana y por las leyes de los hombres, Áyax debería quedar insepulto, el hacerlo violaría la justicia y las leyes no escritas que circundan lo humano: las leyes de la esfera de los dioses. Odiseo advierte a Agamenón sobre el incumplimiento de las leyes no escritas y realiza una reflexión acerca de la justicia. Las leyes no escritas (muchas veces llamadas “divinas”) se

⁵⁷ Meier (1988: 195) ha señalado también la existencia de un interés político por parte de Odiseo en la defensa del cadáver, sustentado en su concepción de la igualdad básica de todos los hombres en cuanto a la muerte y en cuanto a la posibilidad de manifestarse, en algún momento, como objetos de la arbitrariedad política: "Hier besteht einer nicht nur darauf, dass geschieht, was zu geschehen hat, sondern er beruft sich -angesichts einer noch den Toten mit Beschlag belegenden ausufernden politischen Willkür- auf ein Interesse, das alle Menschen in ihrer Schwäche verbindet". Griffin (1999: 85) reconoce más bien

manifiestan, frente a la mutabilidad de la legislación humana, como invariables, estables y eternas, vehiculizadas a través de la tradición y avaladas por los dioses. Tales leyes deben ser respetadas a la hora de la toma de decisiones políticas, puesto que deben tomarse en cuenta tanto los aspectos políticos determinados por los νόμοι, como factores extra-políticos representados por la tradición y la religión.⁵⁸ La justicia, señala Odiseo, no depende sólo del cumplimiento del νόμος, también depende del respeto a θέμις. Lo justo va más allá de las preferencias personales del gobernante, tiene que ver con la valía y el honor y depende del reconocimiento de una realidad distinta de la humana, con leyes inmutables propias. La inteligencia política del gobernante depende de que conjugue un sistema legislativo con el otro puesto que, en un gobierno democrático, el gobernante debe dejar de lado su individualidad para tomar decisiones en función del conjunto.

La defensa que hace Odiseo del funeral de Áyax se fundamenta en la necesidad de no violar las leyes de los dioses y de actuar con conmiseración y medida. Si bien las leyes sancionadas por la mayoría no deben ser violadas por los individuos, existe una justificación de la ruptura cuando se produce un enfrentamiento entre las leyes humanas y las divinas.⁵⁹

En la στιχομυθία entre Odiseo y Agamenón que sigue al discurso del primero se vuelve a debatir sobre la máxima enunciada por Atenea al inicio de la tragedia, que manifestó ser tema recurrente de reflexión y que concluirá su ciclo de mano de Teucro.

Agamenón sostiene la ética antigua de intentar hacer mal al enemigo y alegrarse por su desgracia. Sin embargo, Odiseo enuncia la variabilidad de la nueva ética:

ἔγωγ'· ἐμίσουν δ', ἥνικ' ἦν μισεῖν καλόν.

"Yo mismo, en efecto, lo odiaba, cuando odiarlo era bello" (v. 1347).

Enuncia también la ley del cambio a la que Áyax se había opuesto en el soliloquio del Tercer Episodio.

ἢ κάρτα πολλοὶ νῦν φίλοι καὶ ὄθις πικροί.

"En efecto, seguramente muchos son ahora amigos

la presencia en Odiseo de una razón que tiene que ver con el egocentrismo de la naturaleza humana, pues a Odiseo le preocupa que lo que ocurra con Áyax pueda sucederle también a él.

⁵⁸ Cfr. Tenzer (1999: 70).

⁵⁹ Steiner (1987: 97-100) analiza la postura de Teucro como un desafío individual al νόμος; el entierro final de los restos de Áyax como el triunfo del θεσμός sobre el νόμος, y la postura de Odiseo como un

y nuevamente serán enemigos" (v. 1359).

ὅσον τότε ἔχθρὸς ἦ, τοσόνδ' εἶναι φίλος.

"...cuanto antes era enemigo, tanto será ahora amigo" (v. 1377).

El odio hacia el enemigo (y en consecuencia hacia el conjunto de sus φίλοι, tal como presupone la máxima enunciada) se transforma en un sentimiento ilegítimo cuando el adversario cae en desgracia. En su lugar se privilegia el sentimiento más humano y piadoso de la conmiseración, basado en la igualdad de los hombres frente a la divinidad.⁶⁰ Odiseo, a pesar de la relatividad y variabilidad que enuncia, se convierte en un personaje coherente y continuo a lo largo de la tragedia, ya que su actitud frente al enemigo enloquecido se reitera frente al enemigo muerto, aportando una visión totalmente diferente a la de la moral arcaica respecto de la manera justa en que deben conducirse los hombres: siempre relativa a circunstancias concomitantes, sensible a la condición humana y respetuosa de la divinidad.

La concepción que presenta Odiseo del poder político, en íntima relación con la justicia, permite identificar una serie de características preconizadas por la democracia del primer período, necesarias en la persona que ejerce el poder. El gobernante debe actuar con justicia y bajo el supuesto de igualdad, debe respetar el valor y la nobleza del enemigo, debe decidir por sobre sus intereses personales, debe respetar tanto las leyes humanas como las divinas, debe ser medido y prudente.

La política, desde la perspectiva presentada por Odiseo, tiene que ver con la posibilidad de la deliberación a partir del diálogo, como lo demuestran no sólo sus palabras sino también sus actos. En el Éxodo, Odiseo dialoga con Agamenón exponiendo su punto de vista y argumentando para defenderlo, intentando persuadir a su auditorio y permitiendo la posibilidad de una deliberación conjunta previa a la toma de decisiones que, debatidas por ambas partes, deben ser respetadas en función del acuerdo logrado. La posibilidad del debate y del diálogo como instrumentos de la práctica política y las consecuentes concordancia y obediencia a lo convenido, pese al mantenimiento de una postura adversa, constituían ejercicios cotidianos en la democracia ateniense, en los que la discusión permitía el enfrentamiento productivo de ideas y la legitimación de aquella aprobada por la mayoría.

llamado de atención acerca de la preponderancia de las leyes de los dioses sobre las de los hombres. Cfr. también Bowra (1983: 141-142).

⁶⁰ Cfr. Whitlock Blundell (1991: 101-103).

II.II. El modelo espartano

La figura de Menelao constituye el polo opuesto a la πολιτεία vislumbrada en las palabras de Odiseo. Menelao enuncia claramente los presupuestos de lo que considera la mejor forma de gobierno, sistema que puede identificarse claramente con el modelo encarnado por Esparta. Como el espectador ateniense sabía, Menelao había acudido a Troya como jefe de las tropas espartanas, era el βασιλεύς espartano. En su figura se personificaba un régimen político que el ciudadano de la democracia ateniense podía identificar rápidamente.⁶¹

La rigidez de la educación espartana y del modo de vida que proponía para sus integrantes habían constituido desde antiguo un motivo de crítica y rechazo para la mayor parte de la sociedad ateniense⁶² que tildaba la manera en que se relacionaban los poderosos con sus subordinados como tiránica, a pesar de que el gobierno de Esparta se sustentaba a través de una oligarquía y no de una tiranía.⁶³

Menelao ingresa a escena emitiendo una orden a través de dos infinitivos imperativos, acorde con su autopoicionamiento como centro de poder político.

οὗτος, σὲ φωνῶ τόνδε τὸν νεκρὸν χεροῖν
μὴ συγκομίζειν, ἀλλ' ἔαν ὅπως ἔχει.

"Tú, a ti te hablo, no entierres este cadáver con ambas manos sino déjalo como está", (vv. 1047-1048)

El Atrida fundamenta su orden en el verso 1050, simplemente como "me pareció, y le pareció al que comanda sobre el ejército", δοκοῦντ' ἐμοί, δοκοῦντα δ' ὅς κραίνει στρατοῦ. Para Menelao, la simple enunciación de este hecho constituye causa y razón suficiente para que sus órdenes sean obedecidas. Se perfilan, entonces, a través de

⁶¹ Cfr. Winnington-Ingram (1980:70), Stanford (1981: xlv-xlvi, 197-198), Reinhardt (1983: 165), Rose (1995: 72) y Blaise (1999: 391 y ss.). En este sentido, disintimos con Andrade (2001: 82-83, 89) respecto a su consideración de la existencia de una coincidencia entre un enunciador-autor-Sófocles y la ideología de poder sostenida por Menelao. La desautorización que se efectúa respecto del personaje, perfilada ya desde su naturaleza misma como jefe espartano y que se continúa a través de sus intervenciones, contrapuesta a la manera en que se destaca la validez de la figura de Áyax, incluso de parte del propio Odiseo, nos lleva a postular el total desacuerdo entre el enunciador-autor y las concepciones políticas vertidas por el Atrida. Tampoco consideramos que el Coro constituya una guía proporcionada por Sófocles para la interpretación de lo que el espectador observa, ya que se trata de otro "personaje" que se ha visto disminuido, desautorizado y con frecuencia equivocado en sus interpretaciones, hecho que se ve testimoniado desde el comienzo de la pieza y que se manifiesta claramente, sin ir más lejos, en el ὑπόρχημα del segundo Estásimo. F. Robert (1964: 219-220) señala también la desautorización de la figura de Menelao: "Ces sentiments s'accompagnent d'une haine violente contre Sparte, puisque Ménélas joue dans la pièce un rôle extrêmement déplaisant: de tous les héros qui, dans les tragédies, s'identifient à une cité, Ménélas, représentant de Sparte, est assurément le plus caractéristique, le plus indiscutable (...) le rôle d'Agamemnon est presque aussi déplaisant que celui de Ménélas".

⁶² Cfr. Martin (1996: 77-79).

ambos imperativos y de la posterior "justificación" de los mismos la manera en que el Atrida conceptualiza la naturaleza y alcances del poder político así como la estructura política de las relaciones interhumanas.

Ante el reclamo de Teucro de una fundamentación más sólida para sustentar la prohibición, se inicia el primero de los dos agones que contiene la obra (entre Menelao y Teucro, el primero, vv. 1052-1119, entre Agamenón y Teucro, el segundo, vv. 1226-1317),⁶⁴ en el cual Menelao desarrollará su justificación para la orden de dejar el cadáver insepulto.

El discurso del Atrida se estructura en dos partes. La primera parte (vv. 1052-1065) desarrolla la fundamentación de la orden de Menelao en el nivel mítico-argumental. La segunda parte (vv. 1066-1090) desarrolla la justificación en el plano político-jurídico. En ambas partes es posible observar un despliegue retórico estructuralmente similar: presentación de la razón que justifica la orden, fundamentación de la justificación y conclusión (regreso a la orden dada).

En la primera parte, en cuyo análisis no nos detendremos demasiado, Menelao postula como razón para el mandato emitido la oposición entre la aparente situación de Áyax como ξύμμαχος, aliado o compañero de batalla y su realidad como ἐχθίωv, enemigo, para el ejército (vv. 1052-1054).

Menelao fundamenta la justificación en el intento fallido de Áyax de asesinarlos (v. 1055). Más adelante define al intento como ὕβριν (v. 1061) y califica el comportamiento de Áyax como ὕβριστής (v. 1088). A pesar de que la acción no fue efectivamente llevada a cabo en tanto que desviada por la divinidad (vv. 1060-1061), Menelao reconoce la existencia de una intención. Por tanto, la conclusión que sigue (vv. 1062-1065) es que el cadáver no debe ser enterrado.⁶⁵

La segunda parte del discurso expone los presupuestos básicos de lo que puede reconocerse como el régimen espartano de gobierno.

Menelao presenta la razón que justifica la orden pronunciada como la obediencia debida a la ley. Pero el Atrida entiende la ley en tanto que palabras emitidas por él mismo.

εἰ γὰρ βλέποντος μὴ ἴδυσθῆμεν κρατεῖν,

⁶³ *Idem*: 73-74. Cfr. Finley (1977: 266-267), Fartzoff (1993: 358) y Blaise (1999: 386).

⁶⁴ Cfr. Lucas de Dios (1982: 40-44).

⁶⁵ La existencia de la prohibición de enterrar un cadáver y de efectuarle los honores fúnebres necesarios como penalidad extrema empleada respecto de los enemigos públicos, ha sido señalada por Jebb (1967: xxix-xxx). Griffin (1999: 85-86) advierte que la prohibición corresponde más a una concepción arcaica de la relación con los enemigos que a una representación de la Atenas contemporánea a la pieza.

πάντως θανόντος γ' ἄρξομεν, κἄν μὴ θέλῃς,
χερσὶν παρευθύνοντες· οὐ γὰρ ἔσθ' ὅπου
λόγων γ' ἀκοῦσαι ζῶν ποτ' ἠθέλησ' ἐμῶν.

"Pues sí, cuando veía (estaba vivo) no fuimos capaces de ejercer el poder, después de que ha muerto seremos jefes por completo, aunque no quieras, mientras lo dirigimos según nuestra voluntad con nuestras manos; pues no existe (un momento) en el cual haya estado dispuesto entonces, mientras vivía, a escuchar nuestras palabras" (vv. 1667-1670).

Se evidencia claramente, a partir de lo dicho por Menelao, el conflicto de poder existente entre ambos Atridas⁶⁶ y Áyax.⁶⁷ La restricción a la posibilidad de κρατεῖν impuesta por la calidad de βλέποντος del héroe se corresponde con la extensión de la posibilidad de ἄρξομεν una vez establecida la condición de θανόντος del héroe. La explicación que desarrolla el sentido en el cual la vida de Áyax, que se reitera mediante ζῶν, condiciona la posibilidad de mando de los Atridas se relaciona con su negación a ἀκοῦσαι λόγων ἐμῶν, "escuchar nuestras palabras"⁶⁸, que son asociadas a la idea de legalidad.⁶⁹

Acto seguido, en los versos inmediatamente siguientes a lo que ha enunciado como una desobediencia por parte de Áyax, Menelao fundamenta la razón por la cual sus órdenes deben ser seguidas: la obediencia a la ley. Menelao equipara la situación del ejército Aqueo con la de un *démos*, las figuras de Teucro y de Áyax con la figura de un δημότης y su propia figura con la del que gobierna o dirige el *démos*.

καίτοι κακοῦ πρὸς ἀνδρὸς ὄντα δημότην
μηδὲν δικαιοῦν τῶν ἐφεστῶτων κλύειν.
οὐ γὰρ ποτ' οὔτ' ἂν ἐν πόλει νόμοι καλῶς
φέρουσιντ' ἂν, ἔνθα μὴ καθεστήκη δέος,
οὔτ' ἂν στρατός γε σωφρόνως ἄρχοιτ' ἔτι,
μηδὲν φόβου πρόβλημα μηδ' αἰδοῦς ἔχων.
ἀλλ' ἄνδρα χρή, κἄν σῶμα γεννήσῃ μέγα,
δοκεῖν πεσεῖν ἂν κἄν ἀπὸ μικροῦ κακοῦ.
δέος γὰρ ᾧ πρόσσεστιν αἰσχύνῃ θ' ὁμοῦ,
σωτηρίαν ἔχοντα τόνδ' ἐπίστασο·
ὅπου δ' ὑβρίζειν δρᾶν θ' ἂ βούλεται παρῆ,
ταύτην νόμιζε τὴν πόλιν χρόνῳ ποτὲ

⁶⁶ Las palabras de Menelao, como ha quedado manifiesto en el verso 1050, incluyen a su hermano Agamenón.

⁶⁷ Para un mayor detalle acerca de los conflictos de poder presentes en la tragedia, cfr. *infra*, I.II.IV.II.

⁶⁸ Andrade (2001: 81) señala la complementareidad entre las acciones recíprocas de gobernar y obedecer, acción que en las palabras de Menelao se manifiesta con el verbo κλύειν. Cfr. Knox (1964: 18).

⁶⁹ La ley emanaba míticamente en la sociedad espartana de un documento conocido como la ῥήτρα, atribuido a Licurgo. La ῥήτρα reglamentaba la manera en que se debía constituir el gobierno espartano y los órganos de gobierno y decisión merced a los cuales debía conformarse. La γερουσία, compuesta por veintiocho miembros y los dos βασιλῆς, controlados por un conjunto de cinco ἔφοροι, constituían la estructura máxima de gobierno, pues regían en lo militar, cívico y religioso. La existencia de una asamblea de ciudadanos, ἀπέλλα, era considerada un rasgo casi democrático. Sin embargo, ante la misma, la "palabra" de reyes y consejeros no era presentada para su debate, sino que era, en realidad, recibida para ser aprobada. Cfr. *infra*, nota 59 y Oliva (1983: 73-103). Cfr. también Segal (1999: 147).

ἔξ οὐρίων δραμοῦσαν εἰς βυθὸν πεσεῖν.

“Y ciertamente es propio de un varón innoble que, aunque sea ciudadano de un *démos*, no tenga por justo en nada escuchar a los que están por encima. Pues en una ciudad donde eventualmente no se instituyera el miedo, ni las leyes podrían ser conducidas bellamente entonces, ni el ejército podría ser, ya, guiado prudentemente, si no tiene ninguna defensa del temor y el respeto. Pero es necesario que el varón, aunque eventualmente hiciera crecer un gran cuerpo, considere que podría caer aunque fuera eventualmente a partir de una pequeña desgracia. Pues reconoce a éste, para quien el temor y la vergüenza están unidos, igualmente, puesto que posee la salvación. Y piensa que en una ciudad tal, donde es posible extralimitarse y hacer las cosas que se quiera, con el tiempo, entonces, aunque corriera con los vientos favorables, caería hacia el abismo” (vv. 1071-1083)

Se presentan varios puntos relevantes para el análisis. En primer lugar, Menelao establece la existencia de una jerarquía. A diferencia de la horizontalidad defendida por Odiseo, el régimen político representado por Menelao se constituye como un sistema verticalista definido por la situación “espacial” de sus miembros: los que están por encima, los que están debajo.

En segundo lugar, Menelao manifiesta los procedimientos mediante los cuales se rige la ciudad que defiende y se establece y obedece el sistema legal. Las leyes se instauran a través del temor, *δέος*, el miedo institucionalizado instaurado como ley.⁷⁰ El término *δέος* se encuentra en estrecho contacto con el verbo *δέω*, que implica la necesidad que se impone de manera violenta. El *δέος* como miedo institucionalizado genera dos sentimientos interiores en el ciudadano, los sentimientos de temor reverencial, *φόβος*, y de respeto, *αἰδώς*. El *δέος* y los sentimientos de *φόβος* y *αἰδώς* son válidos tanto para el desenvolvimiento de las relaciones interpersonales dentro de la ciudad como para el manejo de las relaciones dentro del ejército. Menelao deja en claro que el ejército sólo puede ser conducido de manera prudente a través del *δέος*.⁷¹ Al equiparar la situación de la ciudad con la situación del ejército, el personaje subraya aún más la existencia de una estructura de gobierno jerárquica, implicando la ausencia de libertad de acción (no se pueden hacer las cosas que se desean) y la legitimación de una figura única en la cúspide del sistema de jerarquías: la figura personal del que conduce la acción militar, a

⁷⁰ La obediencia a la ley por parte de los espartanos en todo tipo de cuestiones dentro de la vida de la ciudad era obligatoria y compulsiva. En un estado en el que la gran mayoría de sus habitantes se encontraba constituida por prisioneros de guerra esclavizados fuertemente resentidos, se manifestaba imperiosa la necesidad del conservadurismo provisto por el respeto a las leyes y a la tradición. Cfr. Finley (1977: 270-271), Touchard (1993: 27-29), Martin (1996: 74 y 79) y Ristorto (2001: 748-749).

⁷¹ La sociedad ateniense reconocía la virtud militar de los espartanos y consideraba la constitución del ejército de Esparta como la de la milicia ideal. Sin embargo, la rigidez e intolerancia de la educación militar espartana, de su desenvolvimiento en el campo de batalla y del tratamiento otorgado tanto a periecos como a ilotas, constituían aspectos altamente cuestionados en la época de representación de la tragedia. Cfr. Oliva (1983: 50-56), Mann (1997: 199-204) y Martin (1996: 77-79).

la que intenta asociarse Menelao presuponiendo nuevamente el paralelismo ejército-*démos* y considerándose poseedor de la "salvación" para la ciudad.

A través de la estrategia de equiparación entre la palabra y el parecer del gobernante y la ley, Menelao establece la fundamentación de sus mandatos puesto que, en tanto que palabras emitidas por el poder político, sus órdenes adquieren la calidad de legislación. En tanto que legislación, sus órdenes obtienen carácter de obligatoriedad y constriñen al que actúa como receptor de las mismas a obedecerlas. La conclusión de la fundamentación de Menelao en la segunda parte de su argumentación se revela idéntica a aquélla a la cual se había arribado en la primera parte: el cadáver no debe ser enterrado.

El poder político es obtenido, desde esta perspectiva, a través de la fuerza. Es un poder que se acerca más a la dominación que a la aceptación voluntaria pues se encuentra concentrado en una cima que verticalmente domina y dirige al resto.⁷²

La política, evidentemente, se aleja del diálogo, ya que, como lo señala el personaje al inicio del discurso, el ciudadano del *démos* debe escuchar a los que están por encima, y limitarse a obedecer.⁷³

II.III. La democracia imperial ateniense

Debido a la alianza establecida entre todos los βασιλεῖς helénicos merced al juramento realizado a Tíndaro, Agamenón, hermano mayor de Menelao, el personaje agraviado por Paris, asume la posición de jefe máximo de las fuerzas militares que se dirigen hacia Troya.

Una alianza entre ciudades, la Liga Ático-Délica, había también posibilitado a la πόλις ateniense, en función de una estrategia militar defensiva, adquirir un papel preponderante de hegemonía y conducción político-militar. Si bien en un inicio el

⁷² Cfr. Ehrenberg (1956: 65). El autor identifica tanto la figura de Menelao como la de Agamenón con la del "Herrscher", soberano, y advierte el conflicto presente en la obra entre poder y derecho. Cfr. también Rose (1995: 74).

⁷³ Era también conocida por el ciudadano ateniense la estructura de gobierno de la sociedad espartana y la manera en que se aprobaban las decisiones en el seno de la misma. La existencia ficticia de una igualdad entre los espartanos (que se limitaba a los varones en edad madura que podían costear su participación en la σῶσις o comida comunitaria, ajenos al grupo dirigente en cuanto a los beneficios que éstos poseían) se manifestaba a través de la participación de todos los varones ciudadanos mayores de treinta años en la ἀπέλλα, una asamblea general ante la cual los miembros de la γερουσία y los dos βασιλεῖς presentaban sus propuestas no para ser debatidas, sino para ser aprobadas o rechazadas. Sin embargo, de hecho, lo que sucedía con la ἀπέλλα era que se limitaba a escuchar y a aprobar las propuestas presentadas, ya que de ser rechazada la propuesta, la decisión de la ἀπέλλα era revertida por la γερουσία, que podía disolver la

liderazgo le había sido otorgado por el resto de las ciudades voluntariamente, para la década del 440 a.C. Atenas se encontraba en un momento de su hegemonía en que el expansionismo al que adhería la había llevado a someter por la fuerza a otras πόλεις y a sumarlas a la Liga.⁷⁴ Del mismo modo las decisiones, que en un principio eran pretendidamente deliberadas y tomadas en común, se resolvían exclusivamente en el seno ateniense. Algunos de los miembros que no tenían los mismos intereses comerciales de la πόλις debían a pesar de ello seguir sus direcciones.⁷⁵ Por otra parte, la necesidad financiera de Atenas la compelia a conservar el imperio, a pesar de que una gran parte de las ciudades aliadas se encontraba en desacuerdo con la política ateniense y pretendía separarse de la coalición, particularmente porque se negaban a continuar con los compulsivos deberes tributarios para con la πόλις,⁷⁶ beneficios económicos que disfrutaba sólo Atenas y merced a los cuales financió gran parte de las obras artísticas y arquitectónicas del período.⁷⁷ Las rebeliones de las ciudades miembros del imperio fueron controladas y castigadas por Atenas ya desde el 465 a.C, cuando la isla de Thasos pretendió separarse de la Liga.⁷⁸ Las ciudades de Calcis y Eubea se rebelaron contra la Liga en el 446 a.C. siendo duramente reprimidas.⁷⁹ Del 441 a.C. al 439 a.C. lo mismo ocurrió con Samos.⁸⁰ La realidad del imperio ateniense se tornó para la propia ciudad de Atenas una contradicción. La democracia propugnada interiormente en la πόλις, con sus principios de libertad, igualdad y justicia devino, en la política exterior, una ilusión, ya que la relación entre los estados miembros no sólo no era libre sino que se trataba de una relación jerárquica de dominación y esclavitud.⁸¹

El imperio "democrático" ateniense se transformó, más bien, en una especie de tiranía, aquella forma de gobierno contra la cual originariamente había luchado la ciudad de Atenas y de la cual se jactaba de haberse liberado.⁸²

asamblea. La función de la ἀπέλλα para la época de Sófocles se había limitado a "escuchar" y a "obedecer". Cfr. Oliva (1983: 30-31, 92-96, 99-103), Martin (1996: 74) y Ferguson (1997: 182-183).

⁷⁴ Cfr. Martin (1996: 105 y ss.).

⁷⁵ Cfr. Martino (1995: 162-168).

⁷⁶ Cfr. Mann (1997: 209-211).

⁷⁷ Cfr. Hornblower (1995: 21-24) y Ferguson (1997: 187).

⁷⁸ *Idem* 52: 107.

⁷⁹ *Idem* 52: 115.

⁸⁰ La relación entre la represión a Eubea y Samos y la estructura argumental de la tragedia *Áyax* de Sófocles ha sido ampliamente comentada por F. Robert. Cfr. Robert (1964: 216-221).

⁸¹ Cfr. Rodríguez Adrados (1985: 248-252).

⁸² Cfr. Rose (1995: 72). Rosenbloom (1995: 94-98) señala que la liberación helénica de la amenaza persa protagonizada por Atenas, se había convertido rápidamente en una expansión del dominio ateniense sobre la Hélade. Atenas había garantizado su libertad interior como πόλις a costa de una política de dominio y opresión exterior.

La dificultad teórica presente en la democracia ateniense del momento no pasó desapercibida para Sófocles, que llevó adelante en *Áyax* una dura crítica a la política del imperio a través del cuestionamiento del personaje de Agamenón. La actitud despótica y tiránica de la πόλις ateniense es de la misma clase que aquella que se evidencia en las actitudes y enunciados del Atrida.⁸³ Sófocles pone en boca del jefe Argivo los principios de la democracia imperial ateniense,⁸⁴ de modo de efectuar una contraposición entre las palabras del general y sus actos, estableciendo un contrasentido del mismo tipo que el generado por la constitución misma del imperio.

El extenso discurso de Agamenón en el Éxodo de la tragedia (vv. 1226-1263) expone los argumentos que mayor oposición y críticas presentaron tanto por parte de los detractores como por parte de los simpatizantes de la democracia, desplegando una concepción de la hegemonía política que se verá fuertemente contrapuesta con el sentido más puro de hegemonía presente en la imagen y acciones de Áyax como líder.

El discurso mencionado forma parte del segundo par de discursos de índole agonal que presenta la obra, y se construye en forma de una *Ring Komposition*: se inicia con una imprecación dirigida a Teucro a través de la cual se desautorizan las palabras emitidas anteriormente por aquél tomando como argumento la condición *por naturaleza*, φύσιν (v. 1259), del mismo que lo inhabilitaría para dirigirse a los Atridas de la forma en que lo ha hecho y finaliza con un retorno a dicho argumento.

La estructura del discurso de Agamenón se dispone de manera tripartita. La primera sección (vv. 1226-1238) introduce el desarrollo del argumento de Agamenón, que parte de considerar la inhabilitación de Teucro como interlocutor válido de los Atridas indicándolo a través del circunstancial ἐκ τῆς αἰχμαλωτίδος (v. 1228). Agamenón define a Teucro como "el hijo de la cautiva de guerra", es decir, de la esclava. A partir de aquí se introducen una serie de concepciones acerca de la esclavitud identificables con las concepciones y leyes atenienses respecto del tema. Acto seguido lo rebaja a la condición de οὐδέν (v. 1231),⁸⁵ haciendo un parangón con Áyax, al que califica de μηδέν y de σκιᾶς (v. 1231)⁸⁶. Esta es la primera alusión al héroe en el discurso de Agamenón, las restantes serán dadas en el mismo tono de oprobio. Dos cuestiones

⁸³ Cfr. Knox (1964: 60).

⁸⁴ Cfr. Davis (1986: 157); Knox (1986: 146 y ss).

⁸⁵ Cfr. Davis (1986: 149-150). El autor analiza la designación, efectuada por el mundo griego clásico, de un hombre como esclavo y señala que la caracterización equivaldría a la consideración del individuo como "subhumano", como una "no-persona".

resultan relevantes. En primer lugar, Agamenón hace alusión al hecho de que Teucro es un esclavo porque su madre lo era (a pesar de que su padre, Telamón, era un noble del Ática), lo cual podría estar refiriendo a una ley contemporánea emitida por Pericles en Atenas (451-450 a.C.), a partir de la cual se consideraba ciudadano ateniense solamente al hijo de padre y madre atenienses.⁸⁷ Por lo tanto como esclavo, es decir, no ciudadano, Teucro no tendría derecho a intervenir en cuestiones políticas ni a llevar adelante la defensa pública de ningún asunto. Esta es la segunda cuestión de la que hablamos. En el verso 1258, Agamenón afirma que Teucro está cometiendo una extralimitación, ὑβρίζεις, y con el verbo ἐξελευθεροστομεῖς le reprocha el hecho de que se exprese como un hombre libre.⁸⁸ En los versos 1260 y 1261, el Atrida urge a Teucro a presentar ante él un ἐλεύθερον, un hombre libre que dirija por él sus asuntos, de la misma forma que sucedía en Atenas.⁸⁹ También de acuerdo con las consideraciones del momento, incita a Teucro a "aprender quién es por naturaleza", φύσιν (v. 1259), y a conducirse en consecuencia. Por otra parte, como cierre del discurso, Agamenón señala que no podrá comprender lo que Teucro diga porque no conoce la lengua bárbara, τὴν βάρβαρον γλῶσσαν (v. 1263), en clara referencia a la cuestión de que la mayor parte de los esclavos griegos eran extranjeros, por lo cual era posible parangonar ambos términos.⁹⁰ A esta provocación, Teucro responde con otro argumento de la democracia ateniense, donde la oposición noble-innoble no dependerá solamente del linaje y la posición económico-social de la persona sino de sus actos y su ἀρετή. Sin embargo, Teucro no refuta la alusión a su condición de esclavo, puesto que la división entre esclavo y hombre libre (ciudadano) era, en época clásica, tajante e imposible de evadir.

⁸⁶ La misma designación de Áyax como una "sombra", se encuentra en la tercera sección del discurso, en el verso 1257.

⁸⁷ Cfr. Bowra (1952: 55 y ss), Robert (1964: 214) y Martino (1995: 169-170). Robert considera que la reforma de Pericles en cuanto a la ciudadanía, acaecida en el 450-451 a.C., se encontraba aún en debate en la fecha de la representación de *Áyax*, e interpreta una crítica y un rechazo de Sófocles a la misma, manifestados en la reafirmación final de Teucro y Eurisaces. Para una discusión acerca de la ciudadanía y sus características, cfr. Canfora (1995: 150). Respecto de la "ciudadanía" de Tecmesa, cfr. también Ormand (1996: 43 y ss.) y Easterling (1997: 25-26).

⁸⁸ Cfr. Fartzoff (1993: 361), "...alors qu'il refuse d'écouter Teucros parce qu'il ne voit en lui qu'un barbare (1263), c'est lui qui a le mot d'esclave à la bouche, et qui lui reproche de parler librement: κἀξελευθεροστομεῖς (1258)". Cfr. también Vidal-Naquet (1997: 115-116).

⁸⁹ Cfr. Martino (1995: 202-215).

⁹⁰ Cfr. Finley (1979: 113) "...la mayoría de los esclavos eran extranjeros. (...) me refiero a que la mayoría no eran griegos en absoluto, sino hombres y mujeres de otras razas que vivían fuera del mundo griego (...). No es sorprendente que algunos griegos llegasen a identificar esclavo con bárbaro (calificativo para todo aquél que no era griego)".

En los versos 1233 a 1235 se introduce la primera referencia a la cuestión de la *hegemonía* y el *gobierno*. Agamenón reclama su lugar como στρατηγός y como ναύαρχος (v. 1232), de la misma forma que niega que Áyax hubiera llegado a Troya αυτός ἄρχων (v. 1234). Agamenón se opone a que Teucro niegue que los Atridas arribaron a Troya como generales (στρατηγοί) de toda la tropa y afirme que Áyax arribó siendo jefe de sí mismo, ya que pretende establecer una relación de desigualdad entre los βασιλεῖς sosteniendo la dependencia de todos ellos a su conducción. Se trataba, sin embargo, de una coalición, donde el jefe de cada grupo se presentaba de manera autárquica e independiente. Agamenón pretende ejercer la hegemonía del conjunto de la misma forma que Atenas ejercía la hegemonía de la Liga. La igualdad que había sido destacada por Odiseo en su discurso ha perdido validez en un contexto donde no todos son iguales y la inequidad se establece de hecho.

La segunda parte (vv. 1239-1254) se inicia con una alusión a la contienda por las armas de Aquiles. La contienda, acaecida en el pasado, en el espacio del campamento Aqueo, constituye el punto de partida de la argumentación de Agamenón acerca del *gobierno* y del tratamiento, por ausencia, del concepto de *hegemonía*. La sección se inicia, en el verso 1239, con el adjetivo πικρούς como calificativo de ἄγῶνας. A partir del verso 1241 se introduce la condición por la cual esta contienda devendría “aguda”, “amarga”. La estrategia discursiva planteada radica en la utilización de un vocablo cargado negativamente ubicado en una posición predominante en el verso, de modo de teñir los enunciados que siguen con el mismo valor del adjetivo. Por lo tanto, las condiciones φανούμεθα κακοί (v. 1241) y οὐκ ἄρκέσει εἴκειν son expresadas por el Atrida como dos enunciados que no deben aceptarse como verdaderos. Del mismo modo, en el verso 1243, la posición inicial de εἴκειν, seguido de su objeto, convierte al verso entero en una sentencia afirmativa, a través de una negación de la negación. La sentencia aludida constituye uno de los principios democráticos básicos de la *Atenas Imperial*, “ceder ante lo que agrada a la mayoría” (τοῖς πολλοῖσιν).⁹¹ En el centro de los versos enunciados dentro del campo de lo posible, se introduce un hecho expresado como certero: ἦσσημένοις, “aunque serán vencidos” (v. 1242). El participio constituye la primera de una serie de alusiones y sentencias relacionadas con el *gobierno*, la ἀρχή.

⁹¹ Cfr. Knox. (1986: 148).

A partir del verso 1244 se introducen dos conceptos que vertebran el resto de la segunda sección: la instauración efectiva de las leyes y la oposición entre el hombre fuerte y el hombre sensato, πλάτεις οὐδ' εὐρύνωτοι y φρονοῦντες (vv. 1250-1253).

Agamenón identifica el origen del establecimiento del νόμος tanto en "lo que agrada a la mayoría" como en las decisiones de los vencedores, νικῶντας (v. 1248). Por lo tanto, ninguna πόλις funcionaría ni poseería un cuerpo permanente de leyes si se privilegiaran las individualidades en perjuicio del conjunto y si se otorgara al vencido, τοὺς ὀπισθεν (v. 1249), el lugar que corresponde por mérito al vencedor.

En los versos que siguen, Agamenón hace referencia a la característica primordial del que gobierna, debe ser φρονών. La capacidad de gobernar, de tener el poder, no depende de la corpulencia y la fuerza sino de la sensatez. Como ejemplificación de la sentencia se presenta una analogía, en la cual se alude a Áyax con uno de los símiles utilizados por la tradición épica. El buey de grandes flancos puede ser conducido por un pequeño látigo; de la misma forma, el φρονών prevalece frente al corpulento. Antes Áyax, ahora Teucro, deben subordinarse al mando de Agamenón.⁹²

A través de la segunda sección podemos identificar dos sistemas de valores diferentes puestos en relación; dos éticas distintas, dos formas de posicionarse ante el mundo. Por una parte, el sistema épico heroico; por otra parte, el ideal democrático del siglo V.⁹³ El reclamo ante la vindicación de la opinión individual frente a las decisiones del conjunto, el ideal ateniense de la sensatez humana frente a la fuerza animal, el ideal de moderación en oposición a la desmesura, son todos ellos tópicos presentes en el discurso. Sin embargo, la presentación negativa de la figura del Atrida así como su actitud despótica introducen una disyunción semántica que sólo puede comprenderse como una crítica a la institución encarnada por el general.

Agamenón reclama a cada momento subordinación y acatamiento a sus disposiciones, considerándose autorizado para ello merced a su calidad de στρατηγός. Como justificación de la subordinación debida el Atrida esgrime como argumento, en varias oportunidades (vv.1242, 1245, 1248, 1249), la relación existente entre vencedores y vencidos. Los vencidos deben someterse a la voluntad de los "que vencen

⁹² Stanford (1981: 278), señala como un ejemplo de *Analogy* la imagen del buey y el látigo, acalarando que la analogía "...consists of a statement or narrative which has obvious resemblances to the main subject of the discussion. The implication -by what is in fact a logical fallacy, the 'argument from analogy'- is that because the two things are similar in some respects they are therefore similar in others".

⁹³ Cfr. Buxton. (1995: 20); Easterling. (1990: 332 y ss.); Knox. (1986: 144-147); Reinhardt. (1991: 151-152).

por la justicia" (v. 1248). Agamenón hace referencia a la manera en que se toman las decisiones dentro del sistema de gobierno que describe. Las decisiones son aprobadas por la mayoría, pero la relación que se establece entre los integrantes del debate se define en términos de vencedores y vencidos, alejando completamente la idea de deliberación, persuasión o conciliación. Postular la toma de decisiones como una cuestión de lucha en la cual no se persuade sino que se vence recuerda la particular manera en que la cabeza del imperio dominaba el ejercicio político dentro de la Liga.

Por otra parte, señala que el establecimiento firme de las leyes depende de la elección de la mayoría y de la preponderancia de los que vencen "con justicia". Se trata, por tanto, de convenciones acordadas dentro de la esfera humana, establecidas merced al uso de la razón y alejadas del mundo divino.

En la tercera sección del discurso (vv. 1255-1263) Agamenón hace referencia a dos cuestiones que se revelan fundamentales. Afirma la condición "por naturaleza" (φύσις) de la esclavitud, fundamento a que aludirá años más tarde Aristóteles en *Política* I intentando justificar la naturaleza de la inferioridad del esclavo y la mujer. Y, finalmente, formula una pregunta a Teucro: ¿no serás prudente? (οὐ σωφρονήσεις; v. 1259). El verbo σωφρονέω implica también la idea de sometimiento y puede traducirse como "dejarse someter".⁹⁴ El ideal de σωφροσύνη, por lo tanto, llevaría implícita la idea de sometimiento y obediencia, de mesura y prudencia debidas al soberano por "los que están debajo". En consecuencia con su investidura, Agamenón da su punto de vista acerca de quién se encuentra autorizado a ejercer el mando: el vencedor, el que está "por encima" en la jerarquía.⁹⁵

En el diálogo posterior con Odiseo (vv. 1318-1373), Agamenón se presenta a sí mismo definiéndose como τύραννος (v. 1350).⁹⁶ Si bien tal designación puede parangonarse en ciertos casos con la de βασιλεύς sin presentar una connotación negativa, la elección del término no es casual, ya que la carga semántica que presenta el vocablo en relación con las implicaciones de la palabra τυραννία como régimen político caracteriza, sobre el final de su intervención en escena, la naturaleza del personaje y de la πολιτεία que a él se vincula.

⁹⁴ Para la utilización en *Áyax* del verbo σωφρονέω, cfr. Knox (1986: 140); Fartzoff (1993: 362).

⁹⁵ Fartzoff (1993: 344-347, 363-364) analiza el tema del poder en *Áyax* centrandó su atención en la figura de Agamenón, al que define como *despotique*, en su afán por ejercer el mando y demostrar su autoridad.

⁹⁶ Cfr. Ehrenberg (1956: 211).

La situación, muy contemporánea a la representación de la tragedia, de represión y comportamiento tiránico de la πόλις ateniense respecto de las ciudades que deseaban separarse de la Liga y escapar a la dominación de Atenas constituye un referente importante para la comprensión de la pieza, pues se trata de una actitud despótica y de un tratamiento injusto que subvierte los principios democráticos de equidad, libertad y justicia.⁹⁷ De igual modo, el tratamiento injusto de Agamenón para con sus aliados⁹⁸ y el ensañamiento con el cadáver del héroe se presentan como actos de injusticia, contrarios a las leyes divinas y sumamente antipáticos para el espectador de la tragedia, que no podría menos que sentirse confundido e incómodo al escuchar parte de la ideología democrática en boca de un Agamenón opresor y tirano.

Agamenón enuncia los postulados de la ética democrática imperial opuestos no sólo a los de la antigua ética aristocrática sino también en cierta medida a los presupuestos originales de la propia democracia, según los cuales devenían máspreciados la prudencia -σωφροσύνη- y la inteligencia que la fuerza física. Sin embargo, no se desmerecían las hazañas heroicas y la acción práctica, así como tampoco la defensa justa y racional de las propias convicciones. No se avalaba la inequidad ni la injusticia y la instauración de las leyes se correspondía con una defensa del humanismo y del respeto a lo divino.

II.IV. La hegemonía política. ¿Un modelo aristocrático?

Las concepciones de poder y política vehiculizadas por el personaje de Áyax representan un sistema de gobierno diferente, manifiesto a través de sus acciones y sus relaciones con el resto de los personajes, que se revela ajeno tanto a la democracia racionalista del siglo V a.C. cuanto a la hegemonía tiránica impuesta por Atenas a las ciudades aliadas. Se trata del sentido más puro de una hegemonía que abreva, no obstante, en algunos de los ideales originales de la πόλις democrática y en una manera distinta de considerar la igualdad, la libertad, la justicia y la legalidad.

⁹⁷ Bradshaw ha señalado la relevancia de un análisis de la hegemonía ateniense para la comprensión de *Áyax*, cfr. Bradshaw (1991: 121-124).

⁹⁸ Meier (1988: 197-208) entiende no sólo la actitud de Agamenón como manifestación del exceso de poder representado por la Atenas imperial de la época, sino que identifica también el ideal autárquico de Áyax y su comportamiento respecto de su "aliada" Atenea como un reflejo del tratamiento que la πόλις otorgaba a los miembros de la Liga. Asimismo, señala la utilización por parte de Menelao de vocabulario típico ateniense para disputar con Teucro y advierte que la única opción diferente a las tres anteriores la constituye la intervención de Odiseo. "Es ist die Alternative der Vernunft (*sophrosýne*), die immer neu den Versuchungen zur Selbstbezogenheit abzurufen war, innerhalb Athens wie in seiner Aussenpolitik, seiner Herrschaft", p. 206.

II.IV.I. *Áyax y el concepto de Hegemonía*

El término ἡγεμών, junto con los términos concomitantes ἡγεμονεύς, ἡγεμονή, ἡγεμονία, ἡγεμόνευμα, ἡγεμονικός, ἡγεμονίδης, ἡγεμονίς y los verbos ἡγεμονεύω, ἡγεμονέω y ἡγέομαι, forma parte de una familia de palabras cuyo significado original y primero se relacionaba con la guía o la conducción en un sentido espacial, entendiendo al que conducía como el que daba el primer paso en un camino, de modo de ser seguido por otros una vez marcada la senda. ἡγεμονεύω se predicaba también del surco cavado que conducía el curso del agua.⁹⁹ Posteriormente se lo relacionó con aquél que hacía una cosa por primera vez mostrando al resto la manera de llevarlo a cabo, para derivar luego en el concepto de líder, jefe o comandante, en el sentido tanto militar como político del término.¹⁰⁰ Comprender la figura del ἡγεμών como el que va primero guiando al resto, incorpora al significado del término la validación y jerarquía del que guía, ya sea tomando en cuenta su inteligencia, ya sea su valor, su experiencia o sus virtudes. El que conduce se encuentra por naturaleza "antes" de los conducidos, en una posición privilegiada respecto de estos, dado que conoce o construye el camino, y es, puesto que lo siguen, legitimado en su lugar por los que se encuentran "detrás".

En la Párodos de *Áyax* es posible identificar el concepto de ἡγεμών y ἡγεμονία en el sentido aludido. El Coro enuncia, a través de una imagen, la definición de hegemonía política encarnada en la relación establecida entre *Áyax* y sus seguidores y establece algunas precisiones respecto de la especificidad del vínculo.

καίτοι μικροὶ μεγάλων χωρὶς
σφαλερὸν πύργου ῥῆμα πέλονται·
μετὰ γὰρ μεγάλων βαιὸς ἄριστ' ἄν
καὶ μέγας ὀρθοῖθ' ὑπὸ μικροτέρων.

“Y en verdad los pequeños, lejos de los grandes, constituyen una débil defensa de la torre; pues el débil podría llegar a ser excelente en compañía de los grandes y el grande se erguiría gracias a los pequeños.”(vv.158-161)

La imagen de la pirámide, presentada por el Coro de marineros de Salamina, postula la existencia de un gobierno de tipo jerárquico en el cual la base de la pirámide se constituye merced a la unión de los “pequeños”, cuya función consiste en sostener al

⁹⁹ De esta manera figura en *Iliada*, XXI, v. 258, cfr. Liddell & Scott (1996: 762).

¹⁰⁰ Cfr. Liddell & Scott (1996: 762-763).

“grande” en la cima de la estructura.¹⁰¹ La naturaleza de tal estructura política radica en la cooperación de los miembros de la pirámide y en la obediencia voluntaria de los “pequeños”, subordinados, de modo de legitimar el mando del “grande”, al que se identifica como el conductor o líder, ἡγεμῶν. La sumisión de grado de los miembros de la base de la estructura a la voluntad del que se encuentra en la cima se comprende en términos de beneficio mutuo y de legitimación del líder.

La legitimación de Áyax como líder implica su concepción como héroe y su jerarquización respecto de los miembros de la pirámide en cuanto a las hazañas heroicas que realiza. De acuerdo con la ética heroica, el fin último del guerrero era la obtención de τιμή y κλέος. Para conseguirlo, el guerrero debía poseer ἀρετή.¹⁰² El código de honor o ética heroica propio de los poemas homéricos se constituye a partir de estos tres conceptos claves que definen y caracterizan lo que se conoce como héroe épico. En primer término, ἀρετή implica la posesión de las cualidades más apreciadas en un momento por la sociedad griega,¹⁰³ representa la excelencia del héroe en algún campo de la vida heroica. Generalmente se refiere al éxito militar y a las habilidades necesarias para llevar a cabo hazañas en la batalla, pero también se refiere a las habilidades que conllevan al éxito en la paz, y se utiliza para designar a jefes guerreros. La ἀρετή del guerrero le posibilita alcanzar τιμή, la respuesta social a sus hazañas, el respeto debido al héroe que brinda la sociedad heroica en su conjunto. La τιμή se mide a través del γέρας del guerrero, premio obtenido a través del botín de guerra que se otorgaba a los héroes de una comunidad de común acuerdo.¹⁰⁴ Por último, el concepto de κλέος se refiere a la gloria que el héroe obtiene a través de las hazañas que le hicieron ganar τιμή entre los hombres. Κλέος es la compensación obtenida a cambio de arriesgar la vida por la obtención de τιμή y recuerda las hazañas de los héroes aún después de generaciones. A través de sus actos el héroe obtiene la memoria de su acción y su fama se vuelve eterna. A través del κλέος el héroe escapa al olvido y se vuelve inmortal.¹⁰⁵

El poder ejercido por el ἡγεμῶν y su lugar dentro de la estructura le son otorgados por su ἀρετή. El líder o conductor posee ἀρετή y, por lo tanto, τιμή entre los hombres, lo cual le posibilita la obtención de κλέος, la “fama imperecedera”. Cuanto mayor fuera

¹⁰¹ Cfr. Davis (1986: 150), Rose (1995: 74), Thalmann (1998: 266) y González de Tobia (2001: 6).

¹⁰² Cfr. Rodríguez Adrados (1985: 29-73).

¹⁰³ Cfr. Adkins (1960): 31 y ss.

¹⁰⁴ Cfr. K. Callen King (1987), pp. 28-32.

la ἀρετή del líder, mayor sería la posibilidad de los subordinados de obtener también τιμή y κλέος y de desarrollar su propia ἀρετή como guerreros. Los subordinados se someten voluntariamente al líder en pos de la consecución de tales objetivos; el líder los guía y protege en función de la obtención del poder político necesario para poder ejercitar su ἀρετή en la guerra, acrecentar su τιμή y obtener κλέος.¹⁰⁶

Sin embargo, el ἡγεμῶν no sólo brindaba el κλέος heroico, también se abocaba a dirigir los actos del grupo y a tomar decisiones para el bien común, constituía un punto de referencia, de protección y apoyo y era capaz tanto de posibilitar el sustento y el progreso económico de sus subordinados como de proporcionar su regreso (νόστος). La destrucción del ἡγεμῶν implicaba, por tanto, la destrucción de los hombres a su mando y la aniquilación de su familia, y su deshonor, la deshonor de los suyos.

De acuerdo con la concepción de poder político presentada por el Coro en la Párodos de la obra, atendiendo a la manera en que Áyax y sus incumbencias políticas son caracterizados por sus hombres y su mujer y tomando en cuenta la reacción que provocan los actos del héroe en el grupo, es posible identificar el personaje de Áyax con la figura política del ἡγεμῶν y afirmar que la relación que se establece entre el héroe y el grupo se asienta en una visión del poder entendido en términos de hegemonía política.

La relación establecida en un sistema jerárquico-hegemónico entre la cabeza de la pirámide y la base de la misma es, ya desde su identificación con la estructura piramidal, una relación desigual. En este sentido, es posible contraponerla con el ideal democrático de igualdad, manifiesto en la *Política* de Aristóteles a través de distintas imágenes. Las imágenes permiten realizar una comparación entre jerarquía y simetría, desigualdad y equidad, hegemonía y democracia. La primera de ellas, la comparación de la ciudad con el coro de comedias y tragedias, presenta una visión de la igualdad desde la perspectiva de la naturaleza de sus miembros. Los coros se componen de multitud de coreutas iguales.¹⁰⁷

εἶπερ γὰρ ἐστὶ κοινωμία τις ἡ πόλις, ἔστι δὲ κοινωμία πολιτῶν πολιτείας, γιγνομένης ἑτέρας τῷ εἶδει καὶ διαφορῆς τῆς πολιτείας ἀναγκαῖον εἶναι δόξειεν ἂν καὶ τὴν πόλιν εἶναι μὴ τὴν αὐτήν, ὥσπερ γε καὶ χορὸν ὅτε μὲν κωμικὸν ὅτε δὲ τραγικὸν ἕτερον εἶναι φαμεν, τῶν αὐτῶν πολλάκις ἀνθρώπων ὄντων (...)

¹⁰⁵ Cfr. K. Callen King (1987), pp. 32-37.

¹⁰⁶ Cfr. Seaford (1995: 20-22), Friedrich (1996: 276-277).

¹⁰⁷ Cfr. Cassin (1994: 97).

“Pues aunque la ciudad es una alianza, y es una alianza de ciudadanos de una constitución política, es evidente por esto que cuando deviene otra y la constitución política disiente es necesario y se creería que la ciudad no es la misma, como cuando en efecto dicen que el coro cómico, por un lado, y el trágico, por otro, son diferentes, aunque frecuentemente son los mismos hombres (los que los forman)” (Aristóteles, *Política*, 1276 b 1-5)

De la misma manera, la igualdad puede darse dentro del proyecto común. Aristóteles representa la situación de igualdad en la diversidad, a través de la imagen del barco. En él, muchos marinos con diferentes funciones y habilidades se reúnen con un propósito común, alcanzar la salvación de la embarcación.

ὡσπερ οὖν ὁ πλωτὴρ εἷς τις τῶν κοινωμῶν ἐστίν, οὕτω καὶ τὸν πολίτην φαμέν. τῶν δὲ πλωτῆρων καίπερ ἀνομοίων ὄντων τὴν δύναμιν ὁ μὲν γὰρ ἐστὶν ἐρέτης, ὁ δὲ κυβερνήτης, ὁ δὲ πρωρεύς, ὁ δ' ἄλλην τιν' ἔχων τοιαύτην ἐπωνυμίαν δηλον ὡς ὁ μὲν ἀκριβέστατος ἐκάστου λόγος ἴδιος ἐστὶ τῆς ἀρετῆς, ὁμοίως δὲ καὶ κοινός τις ἐφαρμόσει πᾶσιν. ἡ γὰρ σωτηρία τῆς ναυτικῆς ἔργον ἐστὶν αὐτῶν πάντων· τούτου γὰρ ἕκαστος ὀρέγεται τῶν πλωτῆρων.

“En efecto, como el marino es uno de alguna de las alianzas, así también dicen (que) el ciudadano. Aunque los marinos son diferentes respecto de su función/habilidad, pues uno es remero, otro piloto, otro vigía, y otro tiene alguna otra denominación tal, es evidente que la definición más exacta de cada uno será la propia de su excelencia, pero igualmente también una (definición) común convendrá a todos. La seguridad de la navegación es obra de todos ellos; pues cada uno de los marinos la desea” (Aristóteles, *Política*, 1276 b 20-27)

Con la imagen del banquete, Aristóteles subraya el hecho de que la diversidad dentro de la igualdad constituye una situación favorable, beneficiosa y enriquecedora para la ciudad, puesto que los distintos elementos se complementan empleando cada uno la habilidad que le es más propia.

τοὺς γὰρ πολλοὺς, ὧν ἕκαστός ἐστιν οὐ σπουδαῖος ἀνὴρ, ὅμως ἐνδέχεται συνελθόντας εἶναι βελτίους ἐκείνων, οὐχ ὡς ἕκαστον ἀλλ' ὡς σύμπαντας, οἷον τὰ συμφορητὰ δεῖπνα τῶν ἐκ μιᾶς δαπάνης χορηγηθέντων· πολλῶν γὰρ ὄντων ἕκαστον μῶριον ἔχειν ἀρετῆς καὶ φρονήσεως, (...)

“Pues es posible que muchos, de los cuales cada uno es un varón virtuoso, igualmente sean mejores que cada uno de ellos si están reunidos, no como cada uno sino como conjunto, como los provechosos banquetes cuando éstos son costeados a partir de un solo recurso; pues como son muchos, cada uno tiene una parte de excelencia y de prudencia (...)” (Aristóteles, *Política*, 1281 a 42- 1281 b 5)

Continuando con la idea de la diversidad del conjunto, Aristóteles presenta una imagen producto de la invención, la del “cuerpo tentacular”.¹⁰⁸ En esta imagen se evidencia la pluralidad del conjunto, fructífera, pero sometida y mitigada en sus efectos a través de la unión en un solo cuerpo humano.

(...) καὶ γίνεσθαι συνελθόντων ὡσπερ ἓνα ἄνθρωπον τὸ πλῆθος πολὺποδα καὶ πολὺχειρα καὶ πολλὰς ἔχοντ' αἰσθήσεις, οὕτω καὶ περὶ τὰ ἦθη καὶ τὴν διάνοιαν.

¹⁰⁸ Cfr. Cassin (1994: 98-99).

"Y cuando están reunidos, la multitud resulta como un hombre de muchos pies y de muchas manos y con muchos sentidos, lo mismo en cuanto a los caracteres y la inteligencia"
(Aristóteles, *Política*, 1281 b 5-7)

Sin embargo, pese a la relativa equidad presente en las imágenes y al intento de Aristóteles de forzar la igualdad, podemos evidenciar en todos los casos la existencia de un elemento elevado por sobre el conjunto, necesario para llevar adelante las acciones planteadas por el grupo e imprescindible para conducirlo en una u otra dirección. En el coro se designa como corifeo, en el barco se llama capitán, en el banquete, dueño de casa, en el cuerpo, cabeza y en la hegemonía política, ἡγεμών.

Áyax, protagonista de la tragedia analizada, representa los antiguos ideales de los héroes de la épica y, también, los ideales sostenidos por la ética aristocrática.¹⁰⁹ Los conceptos de ἀρετή, τιμή y κλέος, el temperamento heroico imperturbable, la realización de hazañas para alcanzar el honor, el mantenimiento de una conducta intachable, el privilegio de la acción a la palabra, son elementos que caracterizan al personaje como un héroe de tipo épico.¹¹⁰

De acuerdo con la moral heroica, Áyax enuncia el código que guía su accionar y que, ya obsoleto y desestimado, lo lleva, en su rechazo a transigir, a la elección de la muerte como única opción. En el Primer Episodio de la tragedia, Áyax declara su adhesión al código:

αἰσχρὸν γὰρ ἄνδρα τοῦ μακροῦ χρήζειν βίου,
κακοῖσιν ὅστις μηδὲν ἐξαλλάσσεται.
τί γὰρ παρ' ἡμᾶρ ἡμέρα τέρπειν ἔχει

¹⁰⁹ Cfr. Jones (1962: 179-180).

¹¹⁰ Los términos relacionados con los conceptos de τιμή, ἀρετή y κλέος presentan una frecuencia muy alta en *Áyax* y se refieren casi exclusivamente al protagonista del drama o a su padre, hecho que se comprende cuando se advierte que para la sociedad homérica el código de valor era algo heredado, no sólo adquirido, y que la gloria del héroe se engrandecía con la gloria de sus antepasados. Los vocablos relacionados con ἀρετή se concentran sobre Áyax y Telamón: ἀριστεύσας (vv. 435 y 1300, referidos a Telamón), ἀριστείας (v. 443), ἀριστείων (v. 464), ἀρετᾶς (vv. 616-617), ἄριστος (vv. 636 y 1340, referidos a Áyax y 1304 referido a Teucro), ἀριστείων (v. 1304), ἀρετή (v. 1357), ἄριστοις (v. 1380), y, única ocurrencia del término atribuido a un personaje ajeno a la φιλία de Áyax, ἄριστε (v. 1381), utilizado para aludir a Odiseo. Los vocablos relacionados con τιμή presentan, en su mayoría, la construcción con alfa privativa, debido a que el conflicto dramático concierne a la deshonra sufrida por el héroe. Se presentan así el adjetivo ἄτιμος (vv. 426 y 440) y los verbos ἀτιμάσσοις, τιμᾶτε, ἀντατιμάσσοις y ἀτιμάζοιτο (vv. 98, 688, 1339 y 1342). Al respecto cfr. Knox (1964: 28-31). Los términos que aluden al concepto κλέος son, asimismo, relacionados con Áyax y su γένος: δυσκλεία (v. 143), κλεινός (v. 216), κληζομέναν (v. 225), εὐκλειαν (vv. 436 y 465, referidos a Telamón), κλέος (v. 769) y, empleados para aludir a sitios geográficos relacionados con el héroe, κλεινά (v. 596) y κλειναί (v. 861) como calificativos de Salamina y Atenas, respectivamente. Ambos lugares pretenden ser relacionados a lo largo de toda la pieza, generando diversas interpretaciones al respecto, cfr. Rose (1995: 70-71). El vocablo μέγας presenta también una gran frecuencia en la pieza, y se ve relacionado principalmente a las características contextura y fuerza física del personaje. Cfr. González de Tobia (2001: 6).

προσθεῖσα κἀναθειῖσα τοῦ γε κατθανεῖν;
οὐκ ἂν πριαίμην οὐδενὸς λόγου βροτὸν
ὅστις κενᾶσιν ἐλπίσιν θερμαίνεται·
ἀλλ' ἢ καλῶς ζῆν ἢ καλῶς τεθνηκέναι
τὸν εὐγενῆ χρῆ. πάντ' ἀκήκοας λόγον.

“Pues es vergonzoso que un hombre tenga ansias de una vida larga, la cual no experimentará ningún cambio en sus desdichas. ¿En qué puede agrandar un día junto a otro día cuando se acerca y se aleja de modo de morir?. No compraría por ninguna razón a un mortal que se anime con vanas esperanzas. Sino que es necesario que el noble viva bellamente o muera bellamente. Has escuchado todo mi discurso” (vv. 473-480)

En la figura de Áyax se encarna el ideal de la ética aristocrática propia de los poemas homéricos. Se trata del ideal de la vida noble. El hombre noble, bien nacido, εὐγενής, debe llevar una vida de honor, τιμή, exaltando su excelencia, ἀρετή, a fin de alcanzar la gloria, κλέος, la fama y el renombre. Una vida larga e ignota, sin honor y sin gloria, no merece ser vivida. Es por ello que el ideal heroico se relaciona siempre con una vida breve. El héroe siempre muere en la flor de su juventud. Una vez que la vida ha perdido la posibilidad de ser vivida con honor, desde el momento en que se ha caído en deshonor, se debe intentar morir con honor y alcanzar así la gloria después de la muerte, gloria que será transmitida a los hijos del héroe ganándoles el respeto y admiración del resto de la población.

La figura de Áyax puede identificarse, entonces, con la figura del ἡγεμῶν,¹¹¹ del líder político seguido voluntariamente por los suyos debido a su ἀρετή. El ἡγεμῶν debía ser un varón εὐγενής que debía mantenerse legitimado en la cima de la pirámide humana conformada por él mismo y sus hombres, merced al mantenimiento de su estatuto como héroe que realiza hazañas y obtiene τιμή y, en consecuencia, merced al aporte para el grupo de los beneficios señalados anteriormente.

En un discurso pronunciado en el Segundo Episodio de la obra, Áyax afirma su condición de ἡγεμῶν y su capacidad de mando a través de la enunciación de una serie de directivas o mandatos (ἐντολαί).

ἀλλ' ἀμφὶ μὲν τούτοισιν εὖ σχήσει· σὺ δὲ
ἔσω θεοῖς ἐλθοῦσα διὰ τάχους, γύναι,
εὐχου τελεῖσθαι τούμῶν ὧν ἔρα κέαρ.
ὕμεις δ', ἑταῖροι, ταῦτ' ἀπὸ τῆδέ μοι τάδε
τιμᾶτε, Τεύκρω τ', ἦν μόλη, σημῆνατε
μέλειν μὲν ἡμῶν, εὐνοεῖν δ' ὑμῖν ἅμα.

¹¹¹ Rose (1995: 69-74), identifica la figura de Áyax con el στρατηγός ateniense, señalando que se trata de una imagen a gran escala de tal figura política. Por otra parte, afirma, Áyax aparece fundamentalmente como un στρατηγός que se distingue por sus actividades militares en el mar, como de hecho lo hacían los στρατηγοί atenienses, situación que es reforzada por la aparición de sus subordinados como un conjunto de marineros.

ἐγὼ γὰρ εἶμ' ἐκεῖσ' ὅποι πορευτέον·
ὕμεις δ' ἄ φράζω δρᾶτε, καὶ τάχ' ἄν μ' ἴσως
πύθοισθε, κεῖ νῦν δυστυχῶ, σεσωσμένον.

“Sin embargo, en torno de tales cosas todo estará bien; pero tú, mujer, yendo con rapidez hacia adentro, suplica a los dioses que lleven a término lo que mi corazón desea. Pero vosotros, compañeros, honradme en cuanto a estas mismas cosas con ella y a Teucro, si eventualmente llegara, indicadle, por un lado, cuidar de nosotros y, por otro, ser favorable con vosotros. Pues yo iré allí donde es obligatorio que vaya; pero vosotros haced las cosas que digo y rápidamente quizás comprenderíais que yo, aunque ahora soy desdichado, estaré a salvo” (vv. 684-692)

Áyax enuncia mandatos y da directivas e instrucciones a través de las cuales define los elementos que constituyen el grupo de sus subordinados o seguidores.

Por una parte, la familia del héroe: Tecmesa, su hijo Eurísaces y su hermano Teucro. Áyax ordena a la mujer que ingrese nuevamente en el espacio que le es propio, el espacio interior, privado, a efectuar las labores que le corresponden, las súplicas a la divinidad. Ordena indirectamente a Teucro que cuide de sus funerales y que se preocupe por el grupo de subordinados que a la muerte de Áyax permanecerá acéfalo.

Por otra parte, el grupo de los ἑταῖροι, los compañeros de batalla, los subordinados militares. A ellos les corresponde honrar la memoria del líder y suplicar a los dioses junto a la mujer. También les corresponde obedecer los mandatos del líder. Pero se trata de un tipo de obediencia muy diferente a la forma planteada antes por Menelao. La obediencia se funda en este caso en el respeto y la admiración hacia el poderoso y en el interés por el beneficio obtenido en la relación mandato-obediencia.

Por último, Áyax hace alusión a las obligaciones del líder. Él irá hacia donde es obligatorio ir, a la muerte. Áyax morirá por sus ideales y por la humillación recibida, pero también morirá porque es lo que debe hacer en beneficio del grupo que gobierna. El ἡγεμῶν debe llevar la honra a sus subordinados, esa es su obligación. Debe hacer lo que considera mejor para el conjunto, en esto se basan las decisiones tomadas.

En una forma tal de gobierno, el poder político se sustenta en una relación de dominación del tipo mandato-obediencia donde la dominación y el sometimiento son de corte voluntario, basados en la búsqueda del beneficio común y fundados en el respeto y la dignidad.

La política, en cuanto toma de decisiones y en tanto acción, se sitúa en un punto intermedio entre la concepción presentada por Odiseo y la presentada por Menelao. Si bien el diálogo y la deliberación común se encuentran presentes, las decisiones son tomadas por el ἡγεμῶν en soledad. Sin embargo, el producto de la deliberación en común puede generar una reflexión que eventualmente influya en la decisión.

La hegemonía política sustentada por Áyax se revela absolutamente antitética respecto de la concepción de hegemonía presentada por Agamenón. La hegemonía considerada en su naturaleza de conducción legitimada, fundada en el valor del líder y concordada por el grupo, se aleja de la concepción imperialista y despótica presentada por el Atrida, donde la relación entre líder y subordinados se interpreta como un vínculo de sometimiento y opresión sustentado en la victoria y en el detentamiento de un poder político no legitimado sino de naturaleza tiránica.

II.IV.II. ἡγεμών y στρατηγός

En *Áyax* encontramos doce ocurrencias de términos relacionados con el significado de la palabra στρατηγός: στρατηγίσιν (v. 49), στρατηλατῶν (v. 58 y στρατηλάτην, v. 1223), στρατήγιον (v. 721), ἐπεστράτευσεν (v. 1056), στρατηγεῖς (v. 1100), στρατηγός (vv. 1106, 1109 y 1386, στρατηγόν en 1116 y στρατηγούς en 1232) y ἐστρατεύσατο (v. 1111). De las doce ocasiones, nueve se concentran en el Cuarto Episodio y en el Éxodo de la tragedia, vale decir, en los agones que presentan como protagonistas a los dos Atridas y a Teucro.

De las tres ocurrencias restantes, dos de ellas constituyen términos espaciales relacionados con el sentido de στρατηγός a los fines de situar el lugar en que la acción se desarrolla. En el primer caso, στρατηγίσιν (v. 49), Atenea emplea el adjetivo femenino para referirse a la calidad de las puertas, πύλαις, delante de las cuales se encontraba Áyax en su locura: las puertas de las tiendas de los generales. En el segundo caso, el Mensajero enviado por Teucro utiliza el término con el objetivo de situar el lugar en que el hermano del héroe recibe una serie de insultos de parte de los Argivos, aunque podría hacer alusión también al origen de tales oprobios: el στρατήγιον (v. 721), la tienda de los generales, lugar donde los στρατηγοί se daban asiento y llevaban a cabo sus reuniones.

El tercer término, στρατηλατῶν (v. 58), por el contrario, se parangona en su significado al vocablo στρατηγός y es, como éste, empleado para definir al comandante o general del ejército. El término, de la manera en que es utilizado en el verso 58, reviste sin embargo un significado trascendental para la interpretación en la obra de las relaciones entre ἡγεμών y στρατηγός.

La diosa Atenea narra a Odiseo los actos cometidos por Áyax en su locura:

κἀδόκει μὲν ἔσθ' ὅτε
δισσοῦς Ἀτρείδας αὐτόχειρ κτείνειν ἔχων,
ὅτ' ἄλλοτ' ἄλλον ἐμπίτνων στρατηλατῶν.

"Y parecía, por un lado, que a veces mataba con su propia mano a los dos Atridas, otras veces, mientras caía sobre otro de los generales" (vv. 56-58).

Atenea define a todos los aliados, βασιλεῖς homéricos en Troya, como στρατηλάτης, poniendo a todo el conjunto en una misma situación y generando, con ello, una equidad presente en el sentido clásico del término que pretenderá ser eliminada, no obstante, por los Atridas en sus agones con Teucro.

Dado que ni el vocablo στρατηγός ni términos a él relacionados presentan ocurrencia en la épica homérica, podría pensarse en la posibilidad de que el autor haya efectuado una estrategia de historización del mito recibido con la consecuente "democratización" de la entidad de los βασιλεῖς homéricos, favoreciendo con ello la puesta en escena de un debate político en términos contemporáneos al espectador.

El uso que hace Sófocles de la familia de palabras relacionadas con στρατηγός no es casual ni inocente. No se trata del uso de términos de reemplazo ante la falta de representación verbal de la figura política del rey arcaico, pues ya en la épica se daban cita una pluralidad de términos para efectuar tal referencia.¹¹² Se trata, por el contrario, de un empleo dirigido a un fin determinado y llevado a cabo con unas intenciones precisas, ya que la especificidad del término en la Atenas del siglo V a.C. (del mismo modo que la utilización del vocablo τύραννος)¹¹³ despertaba en el espectador una asociación de sentidos vinculada a su propia experiencia en relación con el significado del vocablo.

Efectuar un análisis de la frecuencia del uso de ciertos términos por parte de Sófocles para referirse a posiciones de poder político y de la particularidad semántica de tales términos deviene esencial a los fines de acceder a una lectura que interprete los sentidos

¹¹² En la propia tragedia *Áyax* son utilizados términos tales como ἄναξ (vv. 166, 191, 510, 593 y 901 para referirse a Áyax, vv. 698 y 703 para referirse a Apolo y vv. 1316 y 1321 para referirse a Odiseo), ἄνασσα (v. 774, para referirse a Atenea), ἀνάσσειν y ἀνάσσων (vv. 1101 y 1102 para señalar el mando de Menelao sobre sus hombres), βασιλῆς (vv. 189, 390 y 959, en los tres casos haciendo alusión a los dos Atridas por parte del Coro -189 y 959- y de Áyax -390) y βασιλεία (v. 1302, para aludir a la madre de Teucro), δέσποινα (vv. 38 y 105, referido a Atenea), δεσποτῶν (v. 500, término con el cual Tecmesa alude a los eventuales amos que la tomen como esclava a la muerte de Áyax) y δέσποτα (vv. 368, 485 y 585, referido a Áyax).

¹¹³ Cfr. Knox (1986: 87) y Fartzoff (1993: 360).

desplegados no sólo por la elección de ciertos vocablos en desmedro de otros sino también por la aplicación de los mismos en el texto.¹¹⁴

El término στρατηγός presentaba para los espectadores de la tragedia de Sófocles una connotación muy clara, pues definía a un personaje específicamente caracterizado para la época y delimitado en sus atribuciones: el oficial o general del ejército.

A partir del 501 a.C., la reforma política llevada a cabo por Clístenes instituyó la elección anual de un conjunto de diez στρατηγοί para la πόλις ateniense, cada uno de ellos en representación de las diez tribus en que Clístenes había dividido previamente la ciudad.¹¹⁵ El cargo político designaba no al comandante de un contingente de hombres, sino al oficial que actuaba como general de la totalidad del ejército. No se trataba de un oficial subordinado sino del miembro de un cuerpo de pares que se cedían en forma alternativa la conducción de las fuerzas militares. No existía un comandante supremo entre ellos y cada uno poseía la misma capacidad de deliberación y voto. Sin embargo, en ciertas ocasiones y constreñida por la necesidad, la Asamblea ateniense elegía a uno de los miembros del grupo para comandar el ejército en una misión particular, delimitando las líneas generales en que se suponía debía ser tomada la acción bélica.¹¹⁶

Existía, sin embargo, una figura conocida como στρατηγὸς ἐξ ἀπάτων, un general electo de entre el conjunto de los atenienses, que no provenía exclusivamente del grupo de los diez στρατηγοί y en cuya elección la equidad tribal no era considerada. Tal figura surgió en respuesta a la necesidad de la πόλις ateniense de elegir un representante militar que guiara las tropas como parte de la coalición constituida por Atenas, Esparta y el resto de las ciudades griegas en la guerra contra Persia. En las operaciones llevadas a cabo en el 480 a.C., Esparta se erigió en la detentadora de la hegemonía de la alianza, en el sentido de que actuaba como líder y guía en la acción bélica. El representante espartano se constituyó, entonces, en comandante en jefe, ἡγεμῶν, del conjunto, siendo al mismo tiempo comandante de las fuerzas lacedemonias. Cada una de las ciudades aliadas contaba con un general que comandaba sus tropas y que constituía parte del consejo celebrado entre todos los jefes a la hora de la toma de decisiones, a pesar de que el control último y las órdenes

¹¹⁴ Cfr. Stanford (1981: 263-267), Blaise (1999: 399): "Mettre dans la bouche du héros homérique des mots qui renvoient à un système politique qui lui est totalement étranger est plutôt un signal qui indique une anomalie, voire un dysfonctionnement".

¹¹⁵ Cfr. Hammond (1969: 111-113), Hornblower (1995: 20-21).

impartidas estaban a cargo solamente de Esparta. Cada general tenía la doble función de comandar su contingente y representar a su ciudad en el consejo de aliados. En el 478 a.C. las ciudades de la alianza ofrecieron la hegemonía del grupo a la ciudad de Atenas, hecho que favorecería la constitución de la ya mencionada Liga Ático-Délica. La πόλις ateniense continuó con el sistema espartano de comando de la alianza, donde un στρατηγός ateniense asumía la posición de ἡγεμών del conjunto, controlando la totalidad de las fuerzas.¹¹⁷

La situación del ejército Aqueo reunido en Troya, presentado de la manera en que se manifiesta en *Áyax*, se parangona con el estado de la coalición constituida por las ciudades griegas en las Guerras Médicas. Se trata también de un conjunto aliado de jefes, comandantes de diversos contingentes militares, reunidos en un consejo de στρατηγοί y liderados por un comandante en jefe, Agamenón.

Cabe realizar, a pesar de la similitud, algunas diferenciaciones.

En primer lugar, la naturaleza de la alianza. En el caso de la Alianza Griega y de la posterior Liga Délica, se trata de un acuerdo entre distintas πόλεις para luchar en común detrás de un objetivo preciso: la defensa de la amenaza persa. En tal alianza el beneficio mutuo es perseguido y la totalidad de los miembros de la coalición se encuentran interesados y comprometidos en la acción. En el caso de la alianza aquea en la batalla contra Troya se trata de la respuesta no a un acuerdo sino a un juramento previo. Los jefes-reyes de cada contingente acuden a la batalla como respuesta al compromiso a que se han obligado, no en la persecución de un beneficio mutuo ni comprometidos en la acción, a excepción de Menelao.¹¹⁸

En segundo lugar, la naturaleza de los jefes. Si bien el mito proveído por el ciclo épico señalaba la existencia de una alianza entre reyes (ἄνακτες o βασιλεῖς), cabezas de sus reinos, líderes políticos, religiosos y militares, responsables de la seguridad de sus dominios; en la versión sofoclea los ἄνακτες son presentados como στρατηγοί.¹¹⁹

En el verso 58, Atenea había definido al conjunto de los jefes como στρατηλάται. En el verso 1223 Teucro señala haber reconocido al στρατηλάτην Ἄγαμέμνονα, efectuando, con la aposición del nombre, una especificación que alude a cuál de todos

¹¹⁶ *Idem*: 113, 123-128.

¹¹⁷ *Idem*: 133-139.

¹¹⁸ Cfr. *Áyax*, vv. 1111-1114.

¹¹⁹ La tendencia de los autores trágicos a "democratizar" los personajes y comunidades del período mítico efectuando constantes anacronismos, ha sido estudiada por Podlecki (1986: 77-78).

los στρατηλάται se trata. Asimismo, en el verso 1109 Teucro habla de ἄτερος στρατηγός, otro general, refiriendo indirectamente al conjunto. En el verso 1386, Teucro reitera la alusión al grupo, pues habla de Agamenón como el στρατηγός οὐπιβρόντητος, citando a través del superlativo al conjunto dentro del cual este general particular es el más estruendoso.

La estrategia de Sófocles efectúa, de esta manera, el posicionamiento de la totalidad de los generales aqueos en un pie de igualdad, se trata de un conjunto de στρατηγοί que, si consideramos su situación a partir de su instauración con la reforma de Clístenes, habían sido definidos en relación con tres principios de equidad: ἰσονομία, ἰσηγορία e ἰσοκρατία.¹²⁰ Al definir a cada uno de los generales de las distintas ciudades griegas que participaron en la batalla de Troya como στρατηγοί de la misma clase, Sófocles asienta su crítica a la política ateniense del momento en cuestiones lingüísticas que podían ser fácilmente reconocidas por el espectador de la tragedia.

Con esto se relaciona el tercer punto de diferenciación que podemos identificar en el planteo de la comparación. Si bien Sófocles deja claramente expresado que se trata de un conjunto de στρατηγοί equiparables y se refiere en diversas oportunidades al conjunto, en una ocasión Teucro se refiere a Agamenón como "el general".¹²¹ En los versos 1115 y 1116 Teucro exhorta a Menelao a presentarse llevando a "muchos heraldos y al general", en clara alusión al mayor de los Atridas (πλείους κήρυκας λαβών καὶ τὸν στρατηγόν). Agamenón se presenta en el mito como el comandante en jefe de las fuerzas aqueas liderando la acción bélica en el campo troyano. Agamenón presenta por tanto un doble rol como στρατηγός, no sólo conduce las tropas provenientes de Argos en la batalla sino que también actúa como στρατηγός del conjunto de griegos, de la misma manera que había ocurrido con el general espartano y que ocurría con el general ateniense a cargo en la organización de la Liga. Se establece, sin embargo, una diferencia fundamental en su designación como líder máximo. Los generales espartano y ateniense habían sido elegidos, en un primer momento, por los miembros de la alianza para detentar la hegemonía del grupo, cedida voluntariamente por el resto de las πόλεις. Agamenón detenta la hegemonía del conjunto merced a la situación no democrática ni electiva de su naturaleza como

¹²⁰ Cfr. Hammond (1969:140).

¹²¹ Cfr. Fartzoff (1993: 357).

hermano mayor y heredero del poder familiar en una coalición reunida no por voluntad sino por obligación a un juramento.

Ahora bien, la característica y norma esencial de la relación entre los στρατηγοί atenienses, conocidos por el espectador del drama, radicaba en que ninguno de ellos detentaba el poder sobre los otros de manera continua, sino que se daba una situación de equidad en que cada uno de los στρατηγοί accedía a la hegemonía del grupo por turno y de manera voluntaria y legítima, dándose así τὸν ἴσον τῆς ἡγεμονίας, la igualdad de la hegemonía.¹²² La manera ilegítima (de acuerdo con los postulados de la democracia y yendo más allá de las restricciones impuestas por el mito), despótica y continua en que Agamenón detenta la "hegemonía" de la coalición, contrapuesta al establecimiento efectuado por Sófocles de la igualdad política de todos los στρατηγοί intervinientes, hace pensar en una crítica a la manera en que la propia ciudad de Atenas detentaba la hegemonía sobre las ciudades de la Liga. Inicialmente legitimada, se había convertido en un abuso de poder de corte tiránico donde la norma τὸν ἴσον τῆς ἡγεμονίας había perdido validez.

En el Cuarto Episodio de la obra, Teucro efectúa una defensa de la posición de Áyax dentro del conjunto de tropas aqueas y realiza una especificación respecto de la figura política representada por Menelao y Agamenón.

ἦ σὺ φῆς ἄγειν
τόνδ' ἄνδρ' Ἀχαιοῖς δεῦρο σύμμαχον λαβών;
οὐκ αὐτὸς ἐξέπλευσεν ὡς αὐτοῦ κρατῶν;
ποῦ σὺ στρατηγεῖς τοῦδε; ποῦ δὲ σοὶ λεῶν
ἔξεστ' ἀνάσσειν ὧν ὄδ' ἦγαγ' οἴκοθεν;
Σπάρτης ἀνάσσων ἦλθες, οὐχ ἡμῶν κρατῶν·
οὐδ' ἔσθ' ὅπου σοὶ τόνδε κοσμηῆσαι πλέον
ἀρχῆς ἔκειτο θεσμός ἢ καὶ τῶδε σέ.

"Acaso tú dices que has conducido a este varón aquí despues de haberlo tomado como compañero en la batalla (aliado) para los Aqueos? Acaso él mismo no navegó de esta manera, en tanto que tenía el poder sobre sí mismo? Dónde tú eres general de éste? Cómo es posible para ti gobernar como rey sobre las tropas que éste condujo desde su casa? Llegaste gobernando como rey sobre Esparta y no teniendo el poder sobre nosotros; no existe (manera) en la que una ley divina (legitimada por la tradición) permitiera que éste mandara sobre ti desde un principio más que ciertamente tú sobre éste" (vv. 1097-1104).

En primer lugar, Teucro establece la naturaleza de la participación de Áyax en el ejército Aqueo y rechaza la pretensión de Menelao de erigirse en general del héroe. A través de la oposición entre la negación de ἄγειν para Menelao y la afirmación de ἦγαγε para Áyax, Teucro desestima la posibilidad de conducción del héroe por parte

¹²² *Idem*: 123-128.

de Menelao y confirma la conducción del primero sobre sus propias tropas, estableciendo una relación de poder entre Áyax y sus φίλοι: él llegó a Troya αὐτοῦ κρατῶν, poseyendo el poder sobre sí mismo y sobre los que condujo οἴκοθεν, desde su casa. Por otra parte, Teucro rechaza las dos posibilidades de poder político que Menelao podría haber detentado sobre el héroe y los suyos, pues ni actúa como στρατηγός del conjunto (στρατηγεῖς τοῦδε) ni gobierna como rey sobre los mismos (ἀνάσσειν). Cuál es, entonces, el fundamento del rechazo efectuado? La negación se comprende a través de la comparación entre lo que Menelao es y lo que no es, políticamente, de acuerdo con las palabras de Teucro. Teucro establece el grupo de dominación del Atrida al indicar que éste gobierna como rey, ἀνάσσων, sobre Esparta, sobre cuyos hombres puede ordenar y regir como le plazca, como señala más adelante.¹²³ Las palabras de Teucro hacen referencia al hecho de que cada uno de los contingentes miembros de la alianza contaba con un representante que gobernaba sobre los suyos como ἄναξ, por lo cual el representante de un grupo no podía gobernar sobre los miembros de otro grupo, así como, llevando la terminología a la utilizada en la democracia ateniense, el στρατηγός ἐξ ἀπάτων de una πόλις o el στρατηγός representante de una φιλή, no podía actuar en nombre de otro de los grupos ni ejercer acciones sobre ellos. La justificación completa llega con los versos 1103-1104: no existe θεσμός que valide el gobierno de Menelao como στρατηγός sobre grupos ajenos a su φίλια. La mención de θεσμός en este contexto reviste una importancia fundamental para la comprensión de la manera en que Sófocles presenta la figura de los Atridas y la πολιτεία que representan. Teucro no habla de νόμος, legislación racional humana, sino de θεσμός, legislación atribuida en su origen a la divinidad y vehiculizada, sostenida y avalada por los valores más tradicionales y originarios de la πόλις. Pretender ejercer un poder ilegítimo tanto en lo que respecta a la organización humana, en este caso opuesta a los valores de la πόλις democrática, cuanto en lo que compete a la habilitación divina y tradicional, constituye un acto de injusticia, extralimitación y tiranía.

La precisión de la naturaleza del poder de los Atridas queda establecida en los versos posteriores del personaje. Teucro aclara a Menelao que:

ὑπαρχος ἄλλων δεῦρ' ἐπλευσας, οὐχ ὄλων

¹²³ ἀλλ' ὥνπερ ἄρχεις ἄρχε καὶ τὰ σέμν' ἔπη κόλαζ' ἐκείνους· (...) "Pero manda sobre los que mandas y castiga a aquéllos con altivas palabras" (vv. 1107-1108).

στρατηγός, ὥστ' Αἴαντος ἡγεῖσθαι ποτε.

"Navegaste hacia aquí como lugarteniente de otros, no como general de todos, de modo que pudieras, alguna vez, tener hegemonía sobre Áyax" (vv. 1105-1106).

Los términos con que Teucro hace referencia a la condición política de Menelao son muy precisos y en ningún sentido casuales. ὕπαρχος habla del lugarteniente o comandante subordinado. Se trata de una posición de segundo grado en la jerarquía militar y política. Teucro efectúa una degradación de la categoría política de Menelao negándole el título de στρατηγός y haciéndolo depender jerárquicamente del mando de su hermano, al que sí había definido antes como στρατηγός.¹²⁴ Por otra parte, Teucro reconoce la figura del ὅλων στρατηγός, aquél que detenta la hegemonía del conjunto de las tropas pero niega el autoposicionamiento de Menelao en tal lugar de poder.¹²⁵ A pesar de que Teucro no alude a la figura de Agamenón directamente, en el Éxodo el Atrida increpa al personaje exigiendo se reconozca su posición política y la naturaleza de su poder.

κοῦτε στρατηγούς οὔτε ναυάρχους μολεῖν
ἡμᾶς Ἀχαιῶν οὐδὲ σοῦ διωμόσσω
ἀλλ' αὐτὸς ἄρχων, ὡς σὺ φῆς, Αἴας ἔπλει.

"...Y afirmaste con juramento que nosotros ni vinimos como generales ni como almirantes de los Aqueos ni de ti, sino que Áyax navegaba, según dices, en tanto tenía él mismo el poder" (vv. 1232-1234).

Agamenón asegura que Teucro ha negado la calidad del Atrida como στρατηγός y ναύαρχος, situación que no ha ocurrido en absoluto. Teucro ha incluso reconocido la figura del ὅλων στρατηγός, la cual podría aludir al Atrida en cuanto comandante en jefe de todo el ejército. Agamenón parece, sin embargo, confundir los términos. La afirmación de Teucro de la autarquía de Áyax como líder, rey y poseedor del poder en cuanto a sus hombres implica para Agamenón la negación de su función como στρατηγός. Vale decir, Agamenón entiende que su función como ὅλων στρατηγός lo habilita para ejercer el control total y absoluto sobre la totalidad de los grupos aliados que, en teoría, se encontraban bajo el dominio autárquico de sus propios líderes. La extralimitación semántica del término στρατηγός y de las funciones políticas que dicha figura supone pueden equipararse, asimismo, a los abusos y excesos de poder de la πόλις ateniense como ὅλων στρατηγός de la Liga.

¹²⁴ Para un mayor detalle de las implicancias presentes entre los dos términos y de la organización militar presupuesta en el pasaje, cfr. Aristóteles, *Constitución de los Atenienses*, 61 y Hammond (1969: 113-114).

¹²⁵ Cfr. Saïd (1993: 318-319) y Blaise (1999: 396-397).

La contraposición entre la definición correcta de los términos políticos efectuada por Teucro y el exceso semántico que otorga Agamenón a los mismos conceptos deja manifiesta en la escena la crítica política efectuada y la desautorización del Atrida como líder político legítimo. De esta manera, la imagen negativa de ambos Atridas como generales resalta, por oposición, las características positivas de Áyax como conductor.

Sin embargo, cabe efectuar una advertencia de suma importancia para la interpretación de la tragedia. Áyax no es calificado en ningún momento de la obra como στρατηγός. Y, por otra parte, Áyax jamás se refiere a los Atridas con este vocablo.¹²⁶

La manera en que Áyax es invocado por el resto de los personajes lo relaciona siempre con términos que lo acercan al personaje heroico épico. Áyax es el ἄναξ, el δεσπότης.¹²⁷ Su caracterización lo ubica en un lugar de poder sobre el grupo de φίλοι que lo acompaña y se tiñe constantemente con la emotividad de distintos vocablos afectivos con los cuales se refieren a aquél.¹²⁸ No obstante, no es un στρατηγός.

Ahora bien, si, tal como se planteó en un principio, todos los líderes o jefes de los distintos contingentes eran considerados στρατηγοί, efectuándose un anacronismo respecto de las posiciones políticas ocupadas por los mismos, surgen los interrogantes de por qué Áyax no es definido como tal, en qué lugar radicaría la validez política del héroe como líder, cuál sería la razón de la diferencia efectuada y bajo qué fundamento afirmamos que se trata del representante de la figura política del ἡγεμῶν.

Las respuestas a tales preguntas surgen del análisis de dos cuestiones fundamentales. En primer término, la manera en que Áyax se refiere a los Atridas y, en segundo término, la forma en que se habla de poder y dominio en la obra.

Resulta sumamente singular que Áyax sea el único personaje en toda la tragedia que no utiliza la palabra στρατηγός ni ninguno de los términos relacionados con ésta. Para referirse a los Atridas políticamente, recurre al vocablo βασιλῆς (v. 390) o los llama simplemente Ἀτρεΐδαι (vv. 445, 461, 667, 838).¹²⁹ No emplea términos que definan el

¹²⁶ Disentimos por ello con la postura de Rose (1995: 69) cuando postula a Áyax como un "estratego a gran escala". Si bien Rose reconoce a Áyax como algo más que un estratego y lo considera como representante del mundo aristocrático (pp. 74-75, 77), entendemos que la utilización del término para referirse al héroe deja de lado la importante diferencia que Sófocles establece al no aplicarlo en ninguna ocasión sobre el mismo.

¹²⁷ Véase nota 111.

¹²⁸ Cfr. *infra*.

¹²⁹ Cfr. Fartzoff (1993: 351).

poder político de los mismos ni que designen su autoridad.¹³⁰ La manera en que se refiere a ellos los relaciona con la concepción homérica de poder, ejercido por distintos βασιλεῖς¹³¹ y los aleja de la concepción de autoridad y poder político que los Atridas mismos intentaban establecer en sus agones con Teucro.

No obstante, en dos ocasiones Áyax define a Agamenón y a Menelao de una manera diferente. En el verso 572 los llama ἀγωνάρχαι y en el verso 668, ἄρχοντες. El vocablo ἀγωνάρχαι, "jueces de la contienda", refiere a la interpretación que Áyax ha dado al juicio sobre las armas de Aquiles, pues considera que han sido los Atridas quienes han dirimido la contienda a favor de Odiseo.¹³² El vocablo ἄρχοντες requiere algo más de detenimiento. Si bien se relaciona con un lugar de poder y es un vocablo que en Atenas designaba a una clase especial de magistrados, inexistente en el mundo homérico, la particularidad de los mismos en cuanto a sus funciones devela el sentido que Áyax otorga a la intervención de los Atridas como personajes de la tragedia.¹³³ La magistratura de los arcontes había sido establecida, según Aristóteles, en forma posterior al establecimiento de reyes y polemarcos, pues no se ocupaba de funciones

¹³⁰ *Idem*: 347-349. Fartzoff señala que: "Il ne s'agit plus ici de stratèges: aux yeux du chœur, ils apparaissent d'abord comme des rois homériques (...). Seuls le héros et ses compagnons semblent avoir cette image archaïque de leur pouvoir", p. 349.

¹³¹ Thalmann (1998: 246-248) advierte que no debe confundirse el βασιλεύς de la Edad Oscura con el concepto moderno de "rey". El βασιλεύς no era un rey en el sentido estricto, se trataba de un jefe de familia o de un caudillo. El βασιλεύς homérico se encontraría a medio camino entre el jefe tribal (*big-man*) y el caudillo (*chief*). El jefe de tipo tribal alcanza su posición por sus hazañas, en una sociedad organizada a partir de relaciones horizontales entre grupos familiares. El caudillo hereda su status en una sociedad de líneas familiares organizadas en una jerarquía vertical. Cada grupo se presentaba subordinado a otro, formando una jerarquía dentro de la nobleza. Vernant (1992: 35-49), señala que los βασιλεῖς homéricos poseían un valor estrictamente local y designaban a una clase de grandes hombres situados en la cima de la jerarquía social. Todos eran βασιλεύς, pero unos lo eran más que otros. El βασιλεύς que se encontraba en el punto más alto de la jerarquía conjugaba tanto el poder político como el legislativo, el judicial, el militar y el religioso, y tenía derecho al cetro de mando, proveniente del mismo Zeus, pues su ascendencia era divina. Cfr. Glotz (1929: 45-63). El βασιλεύς presentado en los poemas homéricos manifiesta la posesión de un poder personal, busca y retiene la lealtad de sus subordinados mediante obsequios y recompensas y mantiene su posición a través del comportamiento según un código de valores que privilegia el honor y la ética competitiva. Su posición como βασιλεύς es relativamente estable, se mantiene durante toda su vida y pasa a sus descendientes. En este sentido, se asemeja a un jefe de tribu. Cfr. Thalmann (1998: 264-267). El poder ejercido por los βασιλεῖς, que genera el establecimiento y mantenimiento de un status, tiene su base en la confluencia contradictoria de genealogía y éxito personal. Por una parte, se apela a las cualidades heredadas y al nacimiento, a la genealogía (posición heredada). Por otra parte, se alude a las cualidades personales demostradas por las hazañas realizadas y los logros alcanzados, por el discurso persuasivo ante una asamblea y por la riqueza poseída (posición lograda). Cfr. Thalmann (1998: 268-270). En el marco de una comunidad de este tipo, la política aristocrática constituye la realización en la comunidad de los ideales aristocráticos. La organización interna de la comunidad aristocrática consiste en una jerarquización estricta, estratificada, basada en el origen y posesión de ἀρετή, excelencia, por parte de los nobles.

¹³² Cfr. Machin (1993: 31 y ss.).

¹³³ Cfr. Knox (1986: 147).

tradicionales relacionadas con lo militar sino que más bien se le habían atribuido funciones accesorias relacionadas con la vida pública.¹³⁴ Los arcontes se encargaban de la designación de coregos para tragedias, comedias y ejecuciones corales, cuidaban de la organización de las procesiones religiosas y de la instrucción de determinadas causas públicas dentro de las cuales, cuestión que nos interesa, se encontraba la resolución de pleitos por la repartición de bienes en ausencia de testamento.¹³⁵ Al calificar a los Atridas como ἄρχοντες, Áyax vuelve sobre su consideración de los mismos como jueces de la contienda por el derecho a "heredar" las armas de Aquiles y les resta valor como líderes políticos.

La disputa de poder establecida entre los Atridas y el héroe no tiene, por tanto, más que una parte interesada, la de los propios Atridas. Son éstos quienes llevan al centro del debate la cuestión de la autoridad y el poder político, asunto que es dejado de lado por Áyax, ya que los intereses del héroe no se relacionan con su calidad y legitimidad como líder sino con la deshonra y la humillación de que ha sido objeto. Para los Atridas se trata de una cuestión de poder y, a través del debate, pretenden justificar su autopoicionamiento como líderes políticos legítimos y el exceso con que ejercen una autoridad cuestionada.

Por el contrario, la autoridad y el poder político ejercidos por Áyax no son discutidos en la tragedia. Constituyen un hecho establecido y que se da por sentado. Prácticamente la totalidad del vocabulario referido al poder, al dominio, al mando y a la autoridad, se refiere, de una u otra manera, a Áyax. Áyax es el poseedor del poder, ἰσχύν, entre los Aqueos (v. 502),¹³⁶ es κρείσσονα, el poderoso (v. 456) y detenta la fuerza, el poder, no menos de lo que lo hizo su padre (σθένει, v. 438).¹³⁷ Los términos relacionados con δυνατός, otro vocablo utilizado para definir el poder, no ocurren en la tragedia relacionados con la figura de Áyax; aunque no presentan, en ningún caso, una afirmación de poder sino su negación o cuestionamiento. En el verso 329 Tecmesa lo

¹³⁴ Cfr. Aristóteles, *Constitución de los Atenenses*, 3.2, 3.3, 3.4, 55.

¹³⁵ *Idem*, 56.

¹³⁶ El vocablo presenta sólo tres ocurrencias en toda la tragedia. En el verso 118 se refiere al poder de los dioses y, en el verso 1409, a la fuerza de Eurísaces en su calidad de infante. Con el término utilizado se anticipa el poder que, asimilándose a su padre, desarrollará, sin duda, el niño.

¹³⁷ El vocablo se presenta cuatro veces más en la tragedia. En el verso 165 se refiere en forma negativa a la incapacidad del Coro sin su líder (οὐδὲν σθένομεν). En el verso 488 Tecmesa utiliza el vocablo para referirse a su padre, σθένοντος que, a pesar de ser poderoso, fue vencido por el héroe. En el verso 810 lo utiliza Tecmesa respecto de sí misma, pero a través de un modo sintáctico eventual (ἄν σθένω). Por último, en el verso 1062 Menelao lo utiliza en forma negativa para aludir a la inexistencia de un hombre

aplica a los marineros del Coro, pero limita su sentido con la condicionalidad, εἰ δύνασθε. En los versos 1006 y 1164, el vocablo alude a Teucro, pero siempre restringiendo su capacidad y poniéndola en duda, μολεῖν μοι δυνατὸν y ὡς δύνασαι. Por último, en el verso 1067, el término se refiere a los Atridas, pero es negado a través de la partícula μή por el propio Menelao (μὴ δυνήθημεν).

Por otra parte, el vocablo κράτος y la familia de palabras a que pertenece presentan una gran ocurrencia a lo largo de la tragedia. Como significado primigenio, κράτος implica la fuerza o violencia que se traduce en dominio y poder. El verbo κρατέω presenta, ya en época de Sófocles, el sentido de mandar, dominar o gobernar.¹³⁸ Κράτος y κράτη se predicán de Άyax en los versos 443, 446, 768 y 1016. El verbo κρατέω aparece bajo la forma del participio κρατοῦντα para referirse al dominio de Άyax en la batalla (v. 613-614), como κρατεῖν aludiendo a los consejos dados por Telamón a su hijo (v. 765) y como κρατῶν para señalar la manera en que Άyax acudió a Troya: ejerciendo el mando sobre sus hombres (v. 1099). El mismo verbo es utilizado en la pieza para mencionar el poder de los Atridas, pero se emplea en forma afirmativa sólo una vez, cuando Odiseo afirma el poder de Agamenón en el verso 1353, κρατεῖς, una vez que ha vencido en el debate al Atrida y ha restringido su sentido a través de la modalidad concesiva del participio νικῶμενος. En las dos oportunidades en que el término se emplea para referirse a Menelao (vv. 1067 y 1102), se presenta precedido por una negación que revierte su significado. Los Atridas nunca pudieron dominar a Άyax, μὴ κρατεῖν, ni al conjunto constituido por el héroe y sus φίλοι, οὐχ ἡμῶν κρατῶν.

La imposibilidad de los Atridas de ejercer el mando sobre Άyax se manifiesta también a través del uso de otro vocablo representativo del poder en la pieza: ἄρχω. ἄρχων se predica de Άyax en el verso 1234 respecto de su travesía hacia Troya como jefe autárquico y ἄρξομεν, en el verso 1068, se refiere al dominio que sobre el héroe tendrán los Atridas. Sin embargo, el verbo se ve limitado en su sentido por dos elementos. En primer lugar, el verbo se encuentra en futuro, no se trata de un hecho dado como positivamente concretado. En segundo lugar, se ha presentado una condición para la efectividad del dominio, la muerte del héroe.

con suficiente poder como para enterrar el cadáver. Como se evidencia por los empleos del término, en ningún caso se presenta un uso afirmativo del mismo alejado de la referencia a Άyax.

¹³⁸ Cfr. Ellendt & Genthe (1965: 393-394) y Liddell & Scott (1996: 991-992).

Finalmente, uno de los vocablos esenciales para la interpretación presentada, el término ἡγεμών y las palabras que con él se relacionan, presentan solamente una ocurrencia a lo largo de toda la tragedia, en una obra que, afirmamos, presenta como eje estructurador el tema de la hegemonía política. El verbo ἡγέομαι, en forma de infinitivo, ἡγεῖσθαι, aparece en el verso 1106 y resulta de vital importancia para una comprensión de las relaciones políticas establecidas entre los personajes de la tragedia. Su sentido se presenta negado a través de la restricción de la condición esencial, presente en la oración principal, de que depende la realización de la subordinada modal-consecutiva. La hegemonía no es una forma de gobierno ejercida efectivamente por los Atridas sobre Áyax y, una vez sentado el precedente, se manifiesta como una manera de ejercer el poder excesiva e ilegítima también para el resto de los líderes que se encuentran en la misma situación que el héroe.

El análisis detenido de los términos utilizados para referir el poder y la política en la tragedia permiten evidenciar una oposición fundamental entre el héroe y sus adversarios. Áyax no es definido a través de los mismos términos utilizados para aludir a los Atridas pues, efectivamente, no se trata de una figura política asimilable al στρατηγός ateniense sino de un líder de naturaleza más bien aristocrática que ejerce la hegemonía sobre el grupo dentro del cual se encuentra legitimado a hacerlo. Los Atridas, caracterizados como στρατηγοί y, en consecuencia, asociados de alguna manera a la vida política ateniense, se ven obligados en todo momento a justificar un deseo excesivo de poder, que pretende ser detentado sin verse previamente legitimado.¹³⁹

II.IV.III. El uno y la multitud en la obra

El análisis de la hegemonía política que proponemos como concepto estructurador del drama y esquema de acción del personaje principal implica el análisis de las relaciones que se establecen, en dicho esquema y dentro de la "pirámide humana", entre la personalidad individual guía y el conjunto liderado.

En este sentido, son ilustradoras las palabras de Tecmesa, concubina de Áyax, cuando enuncia los componentes que conforman la base de la estructura.

¹³⁹ Cfr. Fartzoff (1993: 364): "Ajax ne se soucie que de l'honneur; il ne cherche pas à gouverner les autres. Agamemnon en revanche se définit par son désir d'autorité: son sens de l'honneur même, son souci du regard des autres, sont tributaires de cette volonté de paraître le maître".

ναὸς ἄρωγοὶ τῆς Αἴαντος,
γενεᾶς χθονίων ἀπ' Ἐρεχθιδῶν,
ἔχομεν στοναχὰς οἱ κηδόμενοι
τοῦ Τελαμῶνος τηλόθεν οἴκου.
νῦν γὰρ ὁ δεινὸς μέγας ὠμοκρατῆς
Αἴας θολερῶ
κεῖται χειμῶνι νοσήσας.

"¡Oh, auxiliares de la nave de Áyax, de la raza de llantos de los Erectiónidas!, tenemos lamentos quienes nos preocupamos por la lejana casa de Telamón. Pues ahora el terrible, grande y robusto Áyax, yace enfermo en una confusa tempestad" (vv. 201-207)

Tecmesa define quiénes componen el grupo de los φίλοι. Por una parte, se trata de los que se encuentran dentro del círculo de influencia de la casa de Telamón. Por otra parte, se trata de aquéllos que se preocupan por los asuntos de la casa. Tecmesa incluye, dentro de la primera persona del plural del verbo, tanto a los marineros a quienes invoca, los subordinados de Áyax, como al grupo familiar del héroe: ella misma, su hijo y su hermano y, como relatará más adelante, los padres de Áyax.

De esta manera se definen dos grandes esferas dentro de los φίλοι: aquéllos relacionados por el parentesco, en una relación de poder de tipo paternal, y aquéllos relacionados por las leyes de la amistad, φιλία, y la lealtad, el grupo de subordinados en las actividades guerreras con los cuales se mantiene una relación de poder del tipo mandato-obediencia, por tanto, una relación donde el poder es político.

La simbiosis entre los destinos del líder y los liderados en un sistema hegemónico de voluntaria aceptación se vuelve, como se dijo, esencial. Por lo tanto, el bienestar de la cabeza de la pirámide se transmitirá a la base de la misma, así como el honor obtenido, la persecución de la excelencia y la gloria. Sin embargo, el malestar del líder también se transmite a los liderados, así como el deshonor, la vergüenza, la calumnia y la humillación.¹⁴⁰ De esta manera define el Coro su relación con el ἡγεμῶν:

σὲ μὲν εὖ πράσσουντ' ἐπιχαίρω·
σὲ δ' ὅταν πληγὴ Διὸς ἢ ζαμενῆς
λόγος ἐκ Δαναῶν κακόθρους ἐπιβῆ,
μέγαν ὄκνον ἔχω καὶ πεφόβημαι
πτηνῆς ὡς ὄμμα πελείας.

"Me alegro por ti cuando te va bien, por un lado, pero por otro lado, cuando el golpe de Zeus o el violento discurso cruel de los Dánaos cae sobre ti, tengo un gran espanto y siento miedo, como la mirada de un pichón alado" (vv. 136-140)

Las acciones deshonorosas cometidas por el ἡγεμῶν en su estado de enajenación, así como la posibilidad del suicidio, planteada por él, comportan para los componentes de

¹⁴⁰ Acerca de la naturaleza de la relación entre Áyax y el grupo de sus φίλοι, cfr. Whitlock Blundell (1991: 72-81) y Gill (1996: 208-210).

la base piramidal la destrucción total, en correlación estricta con la destrucción de la cima de la estructura. Tecmesa ilustra las consecuencias que las acciones de Áyax comportan para el grupo familiar. Tecmesa se siente muerta, ὄλωλα.

ᾠχωκ', ὄλωλα, διαπεπόρημαι, φίλοι.

"He desaparecido, estoy muerta, he sido aniquilada, amigos" (v.896)

Más adelante expondrá las consecuencias que el acto cometido por el héroe acarrea tanto para ella como para su hijo:

οἴμοι, τέκνον, πρὸς οἷα δουλείας ζυγὰ
χωροῦμεν, οἷοι νῶν ἐφεστᾶσιν σκοποί.

"¡Ay de mí, hijo!, ¡hacia qué yugos de esclavitud nos encaminamos, qué guardianes están encima de nosotros!" (vv. 944-945)

ἦ γὰρ θάνης σὺ καὶ τελευτήσας ἀφῆς,
ταύτη νόμιζε κάμῃ τῇ τόθ' ἡμέρᾳ
βία ξυναρπασθεῖσαν Ἀργείων ὑπο
ξὺν παιδί τῷ σῶ δουλίαν ἔξειν τροφήν.

"Considera que en ese día en que tu mueras y después de morir me dejes abandonada, entonces, después de ser arrebatada con violencia por los Argivos, tendré, junto con tu hijo, una vida como esclava" (vv. 496-499)

Tecmesa señala, por otra parte, los resultados que la muerte de Áyax acarreará también para los ancianos padres del héroe, así como la desprotección que sufrirá su hijo ante la ausencia de la figura educadora paterna:

ἀλλ' αἰδεσαι μὲν πατέρα τὸν σὸν ἐν λυγρῷ
γῆρᾳ προλείπων, αἰδεσαι δὲ μητέρα
πολλῶν ἐτῶν κληροῦχον, ἢ σε πολλάκις
θεοῖς ἀράται ζῶντα πρὸς δόμους μολεῖν·
οἴκτιρε δ', ὦναξ, παῖδα τὸν σὸν, εἰ νέας
τροφῆς στερηθεῖς σοῦ διοίsetαι μόνος
ὑπ' ὀρφανιστῶν μὴ φίλων, ὅσον κακὸν
κείνω τε κάμοι τοῦθ', ὅταν θάνης, νεμεῖς.

"Sin embargo, respeta a tu padre, porque lo descuidas en la penosa vejez; por otro lado, respeta a tu madre, partícipe de muchos años, la que muchas veces implora a los dioses que llegues a tu casa vivo; y compadécete, o, señor, de tu hijo, si, puesto que será despojado de la educación propia de la infancia por tutores no amigos, vivirá solo, separado de ti, cuán grande mal permitirás para aquél y también para mí, cuando eventualmente mueras" (vv. 506-513)

La muerte del líder implica la desprotección de los miembros más débiles y frágiles del grupo, representados por el anciano, la mujer y el niño. Sin embargo, aunque de manera diferente, su desaparición implica también la destrucción y desprotección de otra figura masculina, heroica, guerrera y adulta; la del hermano, Teucro.

ᾠμοι βαρείας ἄρα τῆς ἐμῆς τύχης.

" ¡Ay de mi grave suerte, entonces!" (v. 980)

ἀγὼ κλύων δύστηνος ἐκποδῶν μὲν ὦν
ὑπεστέναζον, νῦν δ' ὄρων ἀπόλλυμαι.

"Yo, desdichado, cuando escuchaba estas cosas estando lejos, por un lado, gemía, pero ahora, puesto que te veo, perezco" (vv. 1000-1001)

Sin embargo, la muerte de Áyax entraña para Teucro una consecuencia diferente. Una vez que Áyax fue deshonrado, una vez que se manifestó incapaz de continuar con su función como ἡγεμῶν, Teucro, el varón adulto de la familia, responsable después de Áyax, debería haber asumido el mando y controlado la situación, protegiendo a su hermano. Tal reproche le dirigirá su padre, el haber faltado a sus deberes como varón en ausencia de la figura del líder habitual. Por tanto, su destino será el destierro, muerte en vida para el héroe griego.

τέλος δ' ἀπωστὸς γῆς ἀπορριφθήσομαι,
δοῦλος λόγοισιν ἀντ' ἐλευθέρου φανείς.
τοιαῦτα μὲν κατ' οἶκον· ἐν Τροίᾳ δέ μοι
πολλοὶ μὲν ἐχθροί, παῦρα δ' ὠφελήσιμα.
καὶ ταῦτα πάντα σοῦ θανόντος ἠύρομην.

"Y finalmente seré desterrado, echado del país, después de haberme mostrado como esclavo en lugar de libre en cuanto a las palabras. Estas cosas son así en cuanto a mi casa. Pero en Troya, tengo muchos enemigos y pobre ayuda. Y todo esto lo encontré después de que tú has muerto" (vv. 1019-1023)

Respecto al conjunto de los guerreros subordinados, los versos 900 a 903 ilustran las consecuencias que el suicidio de Áyax acarrea para los marineros. Los marineros se consideran muertos porque ha desaparecido su posibilidad de regresar.

El ἡγεμῶν debía proporcionar no sólo la posibilidad para los subordinados de desarrollar su ἀρετή, también debía conducirlos en la batalla, protegerlos en la lucha y proporcionar su regreso, sanos y salvos, al hogar. Muerto el líder, la posibilidad del retorno se trunca:

ὦμοι ἐμῶν νόστων·
ὦμοι, κατέπεφνες, ἄναξ,
τόνδε συνναύταν, τάλας·
ὦ ταλαίφρων γύναι·

"¡Ay de nuestros regresos! ¡Ay, señor!, mataste a este compañero de travesía, infortunado; ¡oh, mujeres desdichadas!" (vv. 900-903)

La función protectora y defensiva del ἡγεμῶν, así como la confianza que despierta en sus hombres, se manifiestan en los siguientes versos del Coro:

χῆμεῖς οὐδὲν σθένομεν πρὸς ταῦτ'
ἀπαλέξασθαι σοῦ χωρίς, ἄναξ.

"Nosotros no somos capaces de defendernos de tales cosas apartados de ti, oh, señor" (vv. 165-166)

καὶ πρὶν μὲν αἰὲν νυχίου·
δείματος ἦν μοι προβολὰ

καὶ βελέων θούριος Αἴας·
νῦν δ' οὗτος ἀνεῖται στυγερῶ
δαίμονι· τίς μοι, τίς ἔτ' οὔν
τέρψις ἐπέσται;

“Y antes, siempre el impetuoso Áyax constituía para mi la defensa contra el miedo nocturno y las armas. Pero ahora éste se abandonó a un odioso destino. ¿Qué goce, ciertamente, quedará ya para mí?” (vv. 1211-1216)

La identificación entre los miembros del Coro y el líder, entre los destinos de unos y otros, se evidencia en el temor presente en el Coro. Los marineros temen la muerte por parte de los Atridas, muerte que corresponde a las acciones llevadas a cabo sólo por Áyax. La simbiosis es total.

τοίας ἐρέσσουσιν ἀπειλὰς δικρατεῖς Ἀτρεΐδαι
καθ' ἡμῶν·

“Tales amenazas agitan contra nosotros los poderosos Atridas” (vv. 251-252)

El Segundo Estásimo de la tragedia, el “canto de falsa alegría” entonado por el Coro, demuestra también la solidez de la estructura piramidal, la firmeza de la organización política hegemónica. Puesto que el Coro cree que la posibilidad de muerte para su líder se aleja y considera que el personaje ha cambiado su decisión de suicidarse, se alegra profundamente. El líder seguirá vivo, no hay por qué temer.

Se comprenden, desde esta perspectiva, las palabras que Áyax había dirigido al Coro en un κομμός del Primer Episodio de la obra. Áyax habla a sus φίλοι, los únicos que se han mantenido, como él, firmes en la φιλία y la lealtad, los únicos que han permanecido estables frente a la mutabilidad de las leyes y las relaciones humanas.

ἰὼ
φίλοι ναυβάται, μόνοι ἐμῶν φίλων,
μόνοι ἔτ' ἐμμένοντες ὀρθῶ νόμῳ,

“ ¡Ay! Queridos marineros, los únicos de entre mis amigos, los únicos que permanecéis aún en recta ley...” (vv. 348-350)

El Tercer Estásimo de la tragedia (vv. 866-973) constituye una pieza clave en el análisis de las relaciones entre ἡγεμῶν y φίλοι. La compleja estructura coral, el desborde formal del Estásimo, refleja una complejidad en el contenido dramático de la escena, un desborde en la acción.¹⁴¹ Se trata de un canto trenético¹⁴² que presenta un alto nivel de πάθος en los discursos, pues en este Estásimo se produce la peripecia (μεταβολή) de Tecmesa y el Coro.

¹⁴¹ Pohlsander (1964: 19-22) efectúa un análisis métrico de Estásimo considerándolo un κομμός y no un verdadero Estásimo. El autor destaca la complejidad métrica del mismo, que se estructuraría en cinco partes independientes conformando distintas unidades retóricas.

¹⁴² Lucas de Dios (1982) caracteriza el Tercer Estásimo de *Áyax* como una escena trenética mixta, pues señala que, si bien conserva su principal valor como canto de duelo por un muerto, el Estásimo comporta otra serie de contenidos que no se relacionan directamente con el treno; cfr. pp. 126-190.

La caracterización que el Coro y Tecmesa efectúan de la figura de Áyax en el Estásimo resulta llamativa. Si bien en el comienzo de la tragedia Áyax había sido definido en relación con las hazañas heroicas realizadas y con el modelo de héroe propio de la épica homérica, en el Estásimo Tercero Áyax es designado a partir de una serie de vocablos que se relacionan con sus estados de ánimo, con sus sentimientos o con los sentimientos que despierta en otros personajes. Áyax es identificado de acuerdo a la manera en que el grupo de sus allegados, comprometidos emocionalmente con el héroe, efectúa una recepción de los eventos sufridos por el protagonista. De esta manera, Áyax es caracterizado como *ὠμόθυμον* (de corazón fiero, v. 885), *ἀμενηνόν* (vacilante, v. 890), *δύσμορος* (desgraciado, vv. 905, 923), *δυστράπελος* (obstinado, v. 914), *δυσώνυμος* (de nombre funesto, v. 914), *ἄξιον θεατός* (no digno de ser visto, v. 915), *ἄξιος θρήνων* (digno de lamentos, v. 924), *τάλας* (desdichado, v. 925), *στερεόφρων* (de corazón inflexible, v. 926), *ὠμόφρων* (cruel, inflexible, v. 931), *φίλου* (ser querido, v. 941), *ἀγαθόν* (noble, v. 964). Deviene fundamental, considerando tal caracterización, señalar que la visión que el Coro y Tecmesa tienen de sí mismos utiliza vocablos de igual tipo que para la definición de Áyax: *τλήμων* (sufrida, v.893) y *δύσμορον* (v. 894) para Tecmesa y *ταλαίφρων* (v. 903) para el Coro. Las figuras de los familiares y amigos del líder asimilan, de esta manera y como parte de la estructura, la carga semántica negativa presente en la caracterización del *ἡγεμών*.

La ambigüedad en la interpretación del verso 903 refuerza el paralelismo entre ambos destinos. El verso puede ser interpretado en dos sentidos. Por un lado, el coro podría referirse a sí mismo identificándose con la mujer desdichada que llora por su esposo (*ὦ ταλαίφρων γύναι*). En este sentido, es posible reconocer un traslado en la identificación del coro desde su inicial homologación con Áyax y las hazañas de los guerreros en combate hasta su identificación con Tecmesa, la mujer que ha quedado sin la protección del varón. Por otro lado, el coro podría estar refiriéndose a sus propias esposas, las cuales, al ser impedido el retorno de los marineros, se verían en la misma situación de abandono que Tecmesa.

La duplicidad de sentidos del verso refleja tanto la significación que debe otorgarse a la recepción del suicidio por parte de Tecmesa y el Coro como el posicionamiento de Áyax como *ἡγεμών* del grupo, con las consecuencias que ello comporta. El suicidio de

Áyax es comprendido como el desamparo y la muerte del conjunto, hecho experimentado como real e inevitable y prácticamente concretado.

En la estructura hegemónica propuesta, ἡγεμῶν y φίλοι conforman un todo coherente y sólido que se asimila a la imagen del cuerpo tentacular presentada por Aristóteles,¹⁴³ donde la mutua necesidad conlleva a la estabilidad del conjunto y en la cual el malestar de una de las partes influye, inevitablemente, en la totalidad.

II.V. La hegemonía heroico-democrática: πολιτεία utópica

El desarrollo del personaje de Teucro a lo largo de sus últimas intervenciones en la pieza permite vislumbrar el surgimiento y desarrollo incipiente de un nuevo modelo político, de una manera diferente de representarse tanto el poder político como la función y obligaciones del líder político. Con la figura de Teucro se asiste a lo que podríamos llamar una "πολιτεία utópica" que intenta efectuar una síntesis superadora de los presupuestos principales presentados por los dos modelos políticos que mayor peso revistieron en la tragedia: el gobierno democrático ideal, caracterizado por Odiseo y la hegemonía política representada por Áyax. Teucro simboliza, sobre el final de la obra, el tímido inicio de la posibilidad de una nueva concepción de política, poder político y conducción política.

Una vez finalizados los agones con Menelao y Agamenón y una vez garantizados la seguridad y el respeto por el cadáver de Áyax gracias a la intervención positiva de Odiseo, Teucro pronuncia un discurso que, desde la perspectiva del modelo heroico representado por Áyax, resultaría totalmente inconcebible.

ἄριστ' Ὀδυσσεῦ, πάντ' ἔχω σ' ἐπαινέσαι
λόγοισι, καί μ' ἔψευσας ἐλπίδος πολύ.
τούτῳ γὰρ ὦν ἔχθιστος Ἀργείων ἀνὴρ
μόνος παρέστης χερσίν, οὐδ' ἔτλης παρῶν
θανόντι τῷδε ζῶν ἐφυβρίσαι μέγα,

“¡Odiseo, el más noble! Tengo que alabarte todo (lo que haces) con palabras, y me engañaste mucho en lo que yo esperaba. Pues siendo para éste el hombre más enemigo de entre los Argivos, tú sólo, haciéndote presente, lo asististe con las manos y no has osado, al presentarte, afrentar desmesuradamente a éste, al muerto, aunque (tú) estabas vivo, (...)” (vv. 1381-1385).

En primer término, resulta sumamente llamativa la manera en que Teucro se dirige, por primera vez, a Odiseo. Teucro apela al Laertiáda con un vocativo:

¹⁴³ Cfr. *supra*.

ἄριστ' Ὀδυσσεῦ, "el más noble", "excelente". Estas primeras palabras del personaje preludian el cambio producido y la nueva actitud que desarrollará a continuación.

Podemos destacar dos puntos fundamentales en los que Teucro se aparta del modelo sostenido por su hermano para acercarse al modelo de Odiseo.

En primer lugar, Teucro hace referencia a la "ley del cambio", reconocida por Odiseo en el Prólogo de la obra y rechazada por Áyax en sus intervenciones. De acuerdo con sus anteriores concepciones, Teucro hubiera esperado que Odiseo procediera a "hacer mal al enemigo" y a burlarse de su desgracia, pero ha comprobado que Odiseo no sólo no ha afrontado al muerto sino que más bien lo ha salvaguardado de los ultrajes a que lo sometían los Atridas, y se muestra agradecido por ello.

En segundo lugar, el personaje reconoce la presencia del sentimiento de compasión en Odiseo, sentimiento cuyo origen reside en la identificación con el otro y que presupone, por tanto, el ideal de igualdad defendido por la democracia. La muerte y la desgracia hacen a los hombres iguales, permitiendo la identificación y, con ello, la conmiseración.

A través de la introducción, respecto de Odiseo, de una negación (οὐδ' ἐφυβρίσαι), Teucro opone su conducta a la de los Atridas, sus verdaderos enemigos, quienes no han dudado en afrontar al muerto:

ὡς ὁ στρατηγὸς οὐπιβρόντητος μολῶν
αὐτός τε χῶ ξύναιμος ἠθελησάτην
λωβητὸν αὐτὸν ἐκβαλεῖν ταφῆς ἄτερ.

"(...) del modo como el general más estruendoso, después de llegar él mismo y su hermano, quisieron arrojarlo ultrajado, sin sepultura" (vv. 1386-1388).

Luego de efectuar la diferenciación entre Odiseo y los Atridas y, a pesar de haber reconocido y aceptado la ley del cambio, Teucro vuelve en los versos que siguen a postulaciones del tipo de las de Áyax.¹⁴⁴

τοιγάρ σφ' Ὀλύμπου τοῦδ' ὁ πρεσβεύων πατήρ
μνήμων τ' Ἐρινὺς καὶ τελεσφόρος Δίκη
κακοὺς κακῶς φθείρειαν, ὡσπερ ἤθελον
τὸν ἄνδρα λῶβαις ἐκβαλεῖν ἀναξίως.

"Así pues, que el padre que domina en el Olimpo, la implacable Erinia y la Justicia que lleva todo a su fin, hagan perecer de mala manera a los malvados, del mismo modo que (éstos) querían arrojar indignamente a este varón con ultrajes" (vv. 1389-1392).

A este respecto, resulta relevante destacar algunos aspectos.

¹⁴⁴ Saïd (1993: 314-315) reconoce la existencia de un mismo sistema de valores tanto para Áyax como para Teucro y señala que la estructura de la tragedia tiende a subrayar el paralelismo.

Teucro retorna en su discurso a la antigua máxima de la moral heroica "hacer/desear bien al amigo y mal al enemigo", deseando que los Atridas perezcan de una mala muerte. Por otra parte, invoca exactamente las mismas divinidades que había invocado Áyax en el "discurso del suicidio", asociándose fuertemente, en este sentido, al modelo sostenido por su hermano. Teucro invoca a Zeus, las Erinias y la Justicia para llevar a cabo la venganza. Por último, el personaje hace alusión a través de sus palabras a las *leyes no escritas*. Se acerca, en este punto, a las observaciones que Odiseo había señalado a Agamenón unos versos antes respecto del deber de un buen gobernante de respetar tanto las leyes humanas como las divinas.

A continuación, Teucro enuncia lo que, consideramos, constituye la prueba fehaciente de la fusión efectuada y de la búsqueda de una síntesis superadora. El personaje acepta la ley del cambio, pero lo hace con ciertas restricciones. Si bien reconocerá a Odiseo como un nuevo amigo y le permitirá acercar su ayuda en algunos aspectos, no permitirá que Odiseo se acerque a la sepultura de Áyax, manteniéndose, de esta manera, aún dentro del código heroico que había sido defendido por el muerto hasta su fin. Demuestra, de tal forma, respetar tanto a una como a la otra de las *partes* de este enfrentamiento.

σὲ δ', ὦ γεραιοῦ σπέρμα Λαέρτου πατρός,
τάφου μὲν ὀκνῶ τοῦδ' ἐπιψάυειν ἔαν,
μὴ τῶ θανόντι τοῦτο δυσχερὲς ποιῶ·
τὰ δ' ἄλλα καὶ ξύμπρασσε, κεί τινα στρατοῦ
θέλεις κομίζειν, οὐδὲν ἄλγος ἔξομεν.

"¡Vástago del anciano padre Laertes!, por un lado temo hacer algo enojoso para el muerto, permitir que tú toques la sepultura de éste; pero, en cuanto a las demás cosas, ayuda también, y si quieres llevar a alguno del ejército, no tendremos inconveniente."
(vv. 1393-1397).

Teucro ha tomado una decisión por encima de sus intereses personales. Si bien desearía permitir que Odiseo participara de forma activa en los funerales, como nuevo líder del grupo y depositario del modelo político defendido por Áyax, se ve obligado a impedirlo. Se muestra, así, mesurado y prudente, dos de las cualidades características de Odiseo, así como también conciliador. Del mismo modo, su postura frente al muerto ha permanecido inalterable a pesar de las amenazas de los Atridas. Se destacan, en tal sentido, su temperamento heroico, imperturbable y el mantenimiento de una conducta intachable, atributos propios de Áyax.¹⁴⁵

¹⁴⁵ El propio Áyax ha preparado a la audiencia para recibir la figura heroica de Teucro a través de reiteradas menciones de su voto de confianza para con el mismo. Su figura se verá así elevada frente a la inferioridad que intentan endilgarle los Atridas. Cfr. Jouan (1993: 276-277).

Áyax se caracterizaba por ser un héroe que privilegiaba la acción a la palabra; Odiseo se había perfilado como un héroe que priorizaba la palabra a la acción. Teucro destaca, en los versos 1398 y 1399, tanto un campo como el otro. Por un lado, determina la inmediata acción (τᾶλλα πάντα πορουνῶ), sin pérdida de tiempo; por otro lado, la intención de su discurso ha sido llegar a la deliberación a partir del diálogo y a la persuasión del otro a través de la palabra (ἐπίστασο). Síntesis nuevamente.

ἐγὼ δὲ τᾶλλα πάντα πορουνῶ· σὺ δὲ
ἀνὴρ καθ' ἡμᾶς ἐσθλὸς ὢν ἐπίστασο.

"Yo dispondré todas las otras cosas, pero tú, déjate persuadir, puesto que eres para nosotros un varón noble".

Acto seguido, Teucro apela a la acción y asume su función como nuevo ἡγεμῶν del grupo a través del pronunciamiento de distintas órdenes.¹⁴⁶

ἄλις· ἤδη γὰρ πολὺς ἐκτέταται
χρόνος. ἀλλ' οἱ μὲν κοίλην κάπετον
χερσὶ ταχύνετε, τοῖ δ' ὑψίβατον
τρίποδ' ἀμφίπυρον λουτρῶν ὀσίων
θέσθ' ἐπίκαιρον·
μία δ' ἐκ κλισίας ἀνδρῶν ἴλη
τὸν ὑπασπίδιον κόσμον φερέτω.
παῖ, σὺ δὲ πατρός γ', ὅσον ἰσχύεις,
φιλότητι θιγῶν πλευρᾶς σὺν ἐμοὶ
τάσδ' ἐπικούφιζ'· ἔτι γὰρ θερμαὶ

"Suficiente; pues en efecto ha pasado mucho tiempo. Sin embargo, unos apresuren una fosa profunda con sus manos y los otros dispongan un elevado trípode rodeado de fuego (propio) de las libaciones sagradas, de acuerdo con la ocasión; y un escuadrón de varones traiga desde la tienda el atavío cubierto por el escudo (la armadura y el escudo). ¡Hijo de tu padre! Tú, cuan fuerte eres, después de abrazar sus costados con cariño, álzalo junto conmigo (...)" (vv. 1402-1411).

El nuevo conductor enuncia mandatos y da directivas, definiendo a través de ellas al grupo bajo su mando. Por una parte los ἑταῖροι, el grupo de subordinados guerreros, quienes deben disponer los elementos necesarios para la realización de los ritos fúnebres. Por otra parte los φίλοι, relacionados con el líder mediante un lazo sanguíneo, quienes deben alzar el cadáver acompañándolo en la procesión.

En la incipiente forma de gobierno encarnada en Teucro, el poder político debe entenderse en términos de una relación mandato-obediencia, del mismo tipo que en Áyax, donde el sometimiento es voluntario, fundado en la persecución del bien común y sustentado en la admiración y el respeto al líder (y, deberíamos decir, en el derecho hereditario). Sin embargo, se trata de un poder político medido y prudente, que tiene en cuenta la justicia, la igualdad y el respeto al valor y nobleza del enemigo.

Respecto de la toma de decisiones, plantea la posibilidad de deliberación a partir del diálogo y las decisiones son tomadas considerando el beneficio del grupo y no el del individuo. El líder decide en función de alcanzar el beneficio de la totalidad y de llevar al conjunto hacia un mejoramiento tanto personal como grupal, en función de lograr que el grupo alcance el sustento y el honor en vida y la gloria después de la muerte.

Si bien el modelo hunde sus raíces fuertemente en la forma de gobierno representada por Áyax, la *hegemonía política*, no descarta las virtudes y los importantes aportes que puede proveerle el modelo propuesto por Odiseo, la *democracia ideal*.¹⁴⁷ A medio camino entre ambos modelos y procurando superar las diferencias de los mismos, puede identificarse, con la figura de Teucro, el intento de establecer un modo diferente de relacionarse políticamente, que podría denominarse, proyectando la duplicidad en que abreva el modelo, la *hegemonía heroico-democrática*.¹⁴⁸

Se trata, no obstante, de una πολιτεία utópica. Dado que el modelo no se ha visto desarrollado en la pieza y que la institución del mismo no se ha concretado efectivamente, no es posible prever los resultados de lo que eventualmente podría haber constituido un modelo superador. Si bien en el Éxodo de la obra ha quedado clara la desautorización de los modelos presentados por Menelao y Agamenón, por un lado, la insuficiencia de un modelo hegemónico heroico que ha llevado a la muerte del líder y a la desprotección de sus subordinados y, por otro lado, la incongruencia de un modelo democrático que, fundado en la libertad, la igualdad y la justicia, había posibilitado la generación de acciones políticas desacertadas como las llevadas adelante por la Atenas contemporánea a la representación, un modelo que supere las diferencias de las dos πολιτεῖαι rescatadas en la pieza "no tiene lugar" (οὐ τόπος)¹⁴⁹ en la misma. Se trata casi de la expresión de un deseo, abandonado en la incógnita de sus futuras posibilidades.

¹⁴⁶ Cfr. Jouan (1993: 278), Saïd (1993: 312-314).

¹⁴⁷ Rose (1995: 77) habla de "democratization of an aristocratic ideal".

¹⁴⁸ Saïd (1993: 315) destaca la diferencia radical que se produce entre ambos hijos de Telamón al final de la tragedia, donde Teucro se aparta de la implacable hostilidad de su hermano hacia Odiseo.

¹⁴⁹ González de Tobia efectúa un análisis de los orígenes y posibles significados presentes en la palabra utopía. Utilizamos el vocablo en el segundo de los sentidos que señala: el οὐ τόπος, el "no lugar". Cfr. González de Tobia (1994: 99).

Conclusión

Interpretar la tragedia *Áyax* de Sófocles atendiendo a su carácter *performativo* y advirtiendo la existencia de una vinculación estratégica entre política y poder en la tragedia griega clásica, nos ha llevado a considerar no sólo las particularidades de la obra como producto teatral sino también su naturaleza como acto político.

Si bien no consideramos que los eventos socio-políticos del momento de la representación posean una correspondencia exacta con los temas de la obra, es incuestionable el hecho de que la *performance* trágica se producía en el seno de una comunidad política y como un hecho de interés público y es indudable que los conflictos y vaivenes políticos de la ciudad repercutían no sólo en los dramaturgos a la hora de escribir sus obras sino también en los espectadores, en el acto de la recepción dramática.

Un amplio sector de la crítica acerca de *Áyax* de Sófocles ha reparado en la íntima relación existente entre tragedia y política, consustancial e ineludible, y ha efectuado un acercamiento a la pieza destacando los puntos de contacto entre el contenido y estructura dramáticos y el contexto de inserción de la tragedia como representación.

El presente estudio ha pretendido incluirse dentro de tales aproximaciones críticas merced al análisis del concepto de hegemonía política en *Áyax*, que ha manifestado su presencia como eje estructurador de la pieza a lo largo de toda la tragedia, y a través de un detenido análisis filológico sustentado en la observación del contexto socio-histórico y político de producción del drama.

Los conceptos de poder y política, analizados en un sentido general y definidos de manera específica para su tratamiento en la obra de Sófocles, se revelaron esenciales para la comprensión de la crítica política efectuada en la tragedia. El poder, definido en Sófocles como una relación de mandato-obediencia, se veía analizado y cuestionado en tanto exceso o abuso por parte de uno de los términos de la dupla, el que detenta el poder, y en tanto objeto de deseo originador de conflictos. La política precisaba su naturaleza como πολιτεία, como el conjunto de las actividades constitutivas del espacio de lo político llevadas a cabo por el hombre en tanto ciudadano o miembro de una πόλις.

Merced al establecimiento de una datación aproximada para la tragedia en la década del 440 a.C., con la determinación histórica que ello implica, fue posible acceder a la

visión política presente en la obra a partir de la identificación y el análisis de la contraposición de diferentes sistemas políticos, πολιτεῖαι, desarrollando, a través del contraste, un estudio de la hegemonía política, de su origen, naturaleza, defectos y virtudes políticas, de las características del conductor, de sus deberes para con los conducidos y de los deberes de éstos para con el primero, efectuando constantemente una referencia histórica que se mostró iluminadora para la interpretación de la obra.

En primer término, el análisis del sistema representado por el personaje de Odiseo e identificado como "la democracia ideal" exhibió como características fundamentales el principio de igualdad (ἰσονομία, ἰσηγορία e ἰσοκρατία), el respeto a la divinidad y sus leyes no escritas, los ideales de justicia y libertad, la prudencia, la compasión, la identificación con el otro y el respeto por las virtudes del hombre más allá de su carácter partidario o antagonista. El poder político y la política eran establecidos en el plano colectivo de lo social, a partir de la deliberación y el diálogo y las decisiones, aprobadas por la mayoría y fundamentadas en la discusión previa, se manifestaban como obligatorias y necesarias. El sistema de gobierno vislumbrado a través de las intervenciones de Odiseo abrevaba en los postulados de una democracia originaria, afirmada en el fundamento divino de la sociedad humana y sustentada en la prudencia, autolimitación y medida del hombre.

Los presupuestos y características de la πολιτεία espartana, presentados por Menelao, revelaron un sistema estructurado de manera jerárquica a partir del surgimiento de una figura única, la del soberano. El privilegio otorgado al sistema legislativo, instaurado a partir de los conceptos de δέος, αἰδώς y φόβος, establecía la idea de un poder entendido en términos de dominación violenta, impuesta por la fuerza e instituida a partir del miedo. La política, sustentada en un sistema de leyes íntimamente asociado a la figura del soberano, se manifestaba como determinación dictada y no como producto del diálogo.

La πολιτεία encarnada en Agamenón vehiculizaba, de la misma manera que Odiseo, los principios básicos del sistema democrático, pero se trataba, a diferencia de éste, de una democracia que fundaba sus bases en la inteligencia humana, en el exclusivo poder de la razón, alejándose de la inmutabilidad de las leyes divinas y propugnando una igualdad relativa ajena al sentimiento de conmiseración por el otro y meramente formal. El poder político se adquiriría a través de una elección, inicialmente, y de la victoria sobre el resto de los miembros del grupo una vez consolidada la dominación.

No se manifestaba excluyente, por tanto, la presencia de la excelencia en la figura del gobernante, ni la admiración o sumisión voluntaria por parte de los subordinados. Tales presupuestos se desprendían de la política exterior del imperio ateniense, consolidado en una democracia que propugnaba la libertad interior de la πόλις pero que necesitaba, a los fines de mantener dicha estructura, beneficiarse de los recursos económicos extraídos de la dominación exterior.

El sistema de hegemonía representado por Áyax, que definimos como "hegemonía política heroica", se manifestó dependiente de una estructura piramidal y jerárquica sustentada en una concepción más bien aristocrática que postulaba la presencia de ἀρετή en la cabeza de la estructura como condición ineludible para la existencia de una hegemonía efectiva. La hegemonía se definía, en consecuencia, como primacía del líder en tanto conocedor del camino de acceso a τιμή y κλέος, conocimiento obtenido a través de la ejecución de hazañas y actos heroicos reconocidos. La posesión del poder y, por ende, de la hegemonía del grupo, devenía legítima por el carácter voluntario de la sumisión al líder. Los actos del líder repercutían, en un efecto cascada, en la base de la pirámide y, por tanto, la excelencia de la cabeza de la estructura proveía honra y reconocimiento a los miembros de la misma, así como su deshonra, destrucción al conjunto. El sistema entero dependía de la personalidad individual del conductor, en oposición a la colectividad presentada por Odiseo en la "democracia ideal", generándose una relación de tipo simbiótico y esencial entre los miembros de la estructura piramidal, φιλία del líder, y el líder mismo.

El análisis del uso por parte de Sófocles de vocabulario referido a la dominación y al gobierno, así como el estudio filológico detallado en *Áyax* de los vocablos ἡγεμῶν y στρατηγός, revelaron la presencia de un anacronismo en el empleo de la terminología política, a partir del cual fue posible identificar la presencia de una lectura dirigida y tendiente a despertar determinadas asociaciones en el público de la tragedia, familiarizado con el vocabulario utilizado. Las particularidades del empleo efectuado respecto del léxico manifestaron la legitimación del personaje de Áyax como líder político y la desautorización de Menelao y Agamenón como centros de poder legítimo.

Es indudable, entonces, que la hegemonía política constituye un eje estructurador del drama, no sólo manifiesta en la imagen piramidal presentada por el Coro para definir su relación con el líder y expresada a través de las acciones de Áyax como conductor, sino también puesta en evidencia como política equivocada y opresora en boca de

Agamenón, a través de cuyas expresiones la crítica a la política imperialista ateniense se desarrolla a lo largo del drama.

Por último, la figura de Teucro presentó una nueva posibilidad de sistema de gobierno a través de la conjunción realizada entre el sistema "democrático ideal" inicial y el sistema "hegemónico heroico", aunando las figuras de Odiseo y Áyax, enemigos acérrimos, en una visión conjunta, más acabada y complementaria. Lo que en principio se presentaba como una aporía, la imposibilidad de optar por una u otra forma de conducirse, constituyó, en realidad, la posibilidad de una síntesis. Teucro no rechazó el ideal heroico sostenido por Áyax ni aceptó totalmente la relatividad y el cambio constantes. Se mantuvo firme no sólo en la defensa de sus nuevos subordinados y de su familia, sino también en los ideales heroicos de ἀρετή, τιμή y κλέος, asumiendo las riendas de la conducción y de la toma de decisiones. Sin embargo, reconoció la virtud de Odiseo, advirtió su nobleza y aceptó su figura, alejándose del modelo intransigente de su hermano para acercarse al modelo de la prudencia, la medida y el autocontrol, rescatando, de esta manera, los mejores aspectos de cada una de las πολιτεῖαι en juego.

Podemos afirmar, finalmente, que Sófocles ha llevado a cabo, en *Áyax*, la plasmación, contraposición y crítica de una pluralidad de modelos políticos presentes en el debate de la Atenas del momento. El modelo espartano era mirado con muy buenos ojos por un gran sector oligárquico de la sociedad; la hegemonía imperial era mantenida no sólo por el estado sino por los propios ciudadanos que se beneficiaban de los ingresos proveídos por el tributo del resto de las ciudades; la democracia, en sus postulados originales, sustentada en la tradición y en el respeto a lo divino, era deseada por los sectores tradicionalistas; y el modelo aristocrático, encarnado en las acciones de los héroes homéricos, era visto con un dejo de nostalgia por una política que buscaba su sustento en los valores de los hombres y en la particular excelencia presente en cada uno de ellos.

Sófocles materializa en la escena la pluralidad política contemporánea. Sin embargo, se mantiene la duda sobre la realización efectiva de una elección por parte del autor, de una interpretación determinada de lo que constituye la mejor πολιτεία. Es evidente que Sófocles rescata la figura de Áyax como líder político, glorificando con ello también a la ciudad de Atenas, respecto de la cual Áyax se presentaba como un héroe epónimo. También es evidente que descarta la figura de Menelao, que se presenta como un personaje muy antipático para el espectador y la figura de Agamenón que, a pesar de

desarrollar algunos principios democráticos, es caracterizado como un carácter despótico y arbitrario. Por otra parte, rescata la figura de Odiseo, que se revela como el "salvador" del héroe en su destino trágico, y la figura de Teucro, en la cual implanta la semilla de una manera de conducirse políticamente que podría haberse concretado (o que podría, tal vez, aún concretarse) si los principios de libertad, igualdad y justicia de la democracia hubieran rescatado los valores y las virtudes de los modelos aristocráticos y heroicos, en los que la excelencia, el esfuerzo y la nobleza de los hombres se veían premiados y reconocidos. Sin embargo, las tres figuras rescatadas a lo largo de la obra se develan, contradictoriamente, como elecciones problemáticas. Áyax, si bien es glorificado sobre el final de la pieza, muere de manera violenta dejando acéfalo al conjunto de subordinados. Odiseo, destacado por su naturaleza humanista, solidaria y prudente es rechazado como participante en las honras fúnebres del héroe. Y Teucro, que podría advertirse como una opción posible, constituye un personaje secundario, desarrollado prácticamente bajo la sombra de la excelencia de su hermano y que no presenta, en la tradición mítica, un final auspicioso.

La crítica y la elección final parecieran concluir, en consecuencia, con una labor necesaria del espectador. Es el espectador quien, tomando en consideración lo que observa en la escena, puede efectuar asociaciones y comparaciones con su realidad cotidiana y extraer una conclusión de lo experimentado en la recepción trágica. Las deficiencias y virtudes de cada modelo político están allí, frente a sus ojos. La interpretación y elección efectuadas son responsabilidad del que observa.

La perfección de la tragedia, iniciada con la creación del autor, se cierra, en la experiencia de la *performance*, con la elaboración crítica provista en el proceso de la κάθαρσις y a través de los sentimientos de ἔλεος καὶ φόβος, en la particular recepción efectuada por el espectador.

Bibliografía

Ediciones y Comentarios

□ *Áyax*

- Alamillo, A. trad. (1998) *Sófocles. Tragedias*, Madrid.
- Dain, A.; Mazon, P.; Irigoín, J. (1994). *Sophocle II*. Paris. Primera Edición 1958.
- Dawe, R. D. (1996³). *Sophocles. Ajax*. Stuttgart und Leipzig.
- Garvie, A. F. (1998). *Sophocles. Ajax*, Warminster.
- Jebb. R. (1967). *Sophocles. The Plays and fragments. Part VII. The Ajax*, Amsterdam. Primera edición, 1907.
- Kamerbeek, J.C. (1963²). *The plays of Sophocles. The Ajax*, Leiden.
- Pearson A. C. (1964⁸). *Sophoclis. Fabulae*, Oxford.
- Stanford, W. B. (1981²). *Sophocles. Ajax*, Bristol.
- Willige, W. (1966). *Sophokles. Tragödien und Fragmente*, Freising.

□ *Otros*

- Allen, T. W. (1946). *Homeri Opera*. Vol. 5, Oxford.
- Blass, F. ed. (1903⁴) *Aristotelis Politeia Athenaion*, Leipzig.
- Burnet, I. (1952) *Platonis Opera. Tomus IV*, Oxford.
- Croiset, A. & Bodin, L. (1923) *Platon. Protagoras*, Paris.
- Chambry, E. (1934) *Platon. République*, Paris.
- Legrand, E. (1946) *Hérodote. Histoires V*, Paris.
- Lucas, D.W. ed. (1978) *Aristotle. Poetics*, Oxford.
- Maltese, E.V. ed. (1997) *Platone. Tutte le opere*, Roma.
- Marías, J. & Araujo, M. (1983) *Aristóteles. Política*, Madrid.
- Stuart Jones, H. (1942) *Historicus*, Oxford.

Bibliografía Instrumental

- Delotte, A. (1953). *Le Verb Grec*, Paris.
- Der Kleine Pauly. Lexicon der Antike* (1964). Stuttgart und Leipzig.
- Ellendt, F. - Genthe, H. (1965). *Lexicon Sophocleum*, Hildesheim.
- Goodwin, W.W. (1998). *Greek Grammar*, Bristol.
- Goodwin, W.W. (1965). *Syntax of the Moods and Tenses of the Greek Verb*, New York.

-Liddell, H. G. & Scott, R. (1996). *Greek-English Lexicon*, Bath.

Bibliografía Crítica

- Adkins, A.W.H. (1960) *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford.
- Allègre, F. (1905) *Sophocle. Étude sur les ressorts dramatiques de son théâtre et la composition de ses tragédies*, Lyon.
- Alsina, J. (1971). *Tragedia, religión y mito entre los griegos*, Barcelona.
- Andrade, N. (2001) "La representación del discurso del *tyrannos* en el *Áyax* de Sófocles", en: Fédération Internationale des Associations d'Études Classiques, ΠΡΑΚΤΙΚΑ. ΙΑ' Συνεδρίου Κλασικῶν Σπουδῶν, Καβάλα 24-30, Αύγουστου 1999, Atenas, pp. 74-89.
- Armstrong, A.H. (1984) *Introducción a la filosofía antigua*, Buenos Aires.
- Bignone, E. (1938) *Le tragedie di Sofocle*, vol. I, Firenze.
- Blaise, F. (1999). "Une polémique tragique: le second volet de L'Ajax de Sophocle", *Revue des Études Grecques* 112, pp. 384-408.
- Bowra, C. M. (1952⁴). *Sophoclean Tragedy*, Oxford.
(1983⁴). *La Atenas de Pericles*, Madrid; título original: *Periclean Athens*.
New York, 1970.
- Bradshaw, D. J. (1991) "The Ajax Myth and the Polis: Old Values and New", en: C. Pozzi, D. & Wickersham, J. M. (eds.) *Myth and the Polis*, Ithaca, N.Y., pp. 99-125.
- Buxton, R.G.A. (1995). *Sophocles*. Oxford.
- Callen King, K. (1987). *Achilles. Paradigms of the war hero from Homer to the Middle Ages*, Berkeley & Los Angeles.
- Calero Secall, I. (1999) *Consejeras, confidentes, cómplices: La servidumbre femenina en la literatura griega antigua*, Madrid.
- Canfora, L. (1995) "El ciudadano", en Vernant, J-P. y otros. *El hombre griego*, Madrid; pp. 141-173.
- Canto-Sperber, M. (2000) *Filosofía Griega. I. De tales a Aristóteles*, Buenos Aires.
- C. Pozzi, D. (1991) "The Polis in Crisis", en: en: C. Pozzi, D. & Wickersham, J. M. (eds.) *Myth and the Polis*, Ithaca, N.Y., pp. 126-163.
- Carmona Vázquez, A. (1993) "Aspectos lingüísticos y culturales de lo político en Sófocles", *Excerpta Philologica* III, pp. 15-21.

- Cassin, B. (1994) "Del organismo al picnic. ¿Qué consenso para qué ciudad?", en Cassin, B. (comp.) *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*, Buenos Aires, pp. 85-107.
- Davis, M. (1986) "Politics and Madness", en: Euben, J. P. (ed.) *Greek Tragedy and Political Theory*, Berkeley, pp. 142-161.
- De Falco, V. (1943) *L'Aiace di Sofocle*, Napoli.
- Del Grande, C. (1947) *Hybris. Colpa e Castigo nell'espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia Antica. Da Omero a Cleante*, Napoli.
- De Romilly, J. (1968). *Time in Greek Tragedy*, Ithaca & New York.
- Destéfano, J. R. (1929) *Las ideas religiosas y morales en el teatro de Sófocles*, La Plata.
- Díaz Tejera, A. (1972) *Encrucijada de lo político y lo humano (Un momento histórico de Grecia)*, Sevilla.
- Earp, F. R. (1944). *The Style of Sophocles*, Cambridge.
- Easterling, P. E. (1983) "Character in Sophocles" en Segal, E. ed. *Oxford Readings in Greek Tragedy*, Oxford; pp. 138-145.
- (1990) "Sófocles", en Easterling, P.E. y Knox B.M.W. eds. *Historia de la literatura clásica, Tomo I: Literatura Griega*, Madrid, pp. 327-349; título original: *The Cambridge History of Classical Literature. I: Greek Literature*. Cambridge, 1985.
- (1996) "Weeping, Witnessing, and the Tragic Audience: Response to Segal", en: Silk, M. S. (ed.) *Tragedy and the Tragic. Greek Theatre and Beyond*, Oxford, pp. 173-181.
- (1997) "Constructing the Heroic", en: Pelling, Ch. (ed.) *Greek Tragedy and the Historian*, Oxford, pp. 21-37.
- Ehrenberg, V. (1956) *Sophokles und Perikles*, München.
- Errandonea, I. (1958) *Sófocles*, Madrid.
- Euben, J. P. (1986) "Introduction", en: Euben, J. P. (ed.) *Greek Tragedy and Political Theory*, Berkeley, pp. 1-42.
- Farrar, C. (1995) "La teoría política de la antigua Grecia como respuesta a la democracia", en Dunn, J. (dir.) *Democracia. El viaje inacabado (508 a.C.–1993 d.C.)*, Barcelona; pp. 30-53.
- Fartzoff, M. (1993) "Les Agamemnonns de Sophocle", en Machin, A.; Pernée, L. (eds.) *Sophocle. Le texte, les personnages*. Provence, pp. 343-364.

- Ferguson, Y. H. (1997) "Chieftdoms to city-states: the Greek experience", en: Earle, T. (ed.) *Chieftdoms: Power, Economy and Ideology*, Cambridge, pp. 169-192.
- Finley, M.I. (1977) "Esparta", en *Uso y abuso de la historia*, Barcelona, pp. 248-272.
(1979) "♦Se basó la civilización griega en el trabajo de los esclavos?", en: Mossé, C. et al. *Clases y luchas de clases en la Grecia Antigua*, Madrid, pp. 103-127.
(1987) *Grecia Primitiva: la Edad de Bronce y la Edad Arcaica*, Buenos Aires.
- Fränkel, E. (1963) "Sophokles Aias", *Museum Helveticum* 20.2, pp. 68-70.
- Friedrich, R. (1996) "Everything to Do with Dionysos? Ritualism, the Dionysiac and the Tragic", en Silk, M. S. (ed.) *Tragedy and the Tragic. Greek Theatre and Beyond*, Oxford, pp. 257-283.
- Garvie, A. F. (1993) "L'hybris, particulièrement chez Ajax", en Machin, A.; Pernée, L. (eds.) *Sophocle. Le texte, les personnages*. Provence, pp. 243-253.
- Gill, Ch. (1996) *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy. The Self in Dialogue*, New York.
- Gellrich, M. (1995) "Interpreting Greek Tragedy. History, Theory, and the New Philology", en: Goff, B. (ed.) *History, Tragedy, Theory: Dialogues on Athenian Drama*, Austin, pp. 38-58.
- Glottz, G. (1929) *La ciudad griega*, Barcelona.
- Goff, B. (1995) "History, Tragedy, Theory", en: Goff, B. (ed.) *History, Tragedy, Theory: Dialogues on Athenian Drama*, Austin, pp. 1-37.
- Goldhill, S. (1990) "The Great Dionysia and Civic Ideology", en: Winkler, J. J. & Zeitlin, F. I. (eds.) *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*, Princeton, pp. 97-129.
- González de Tobia, A. M. (1994) "Composición de espacios para una utopía en *Aves* de Aristófanes", *Synthesis* 1, pp. 93-113.
(2001) *La Párodos de Áyax: el otro Áyax*, ponencia presentada en el *IV Congreso Nacional de Estudios Clásicos*, Ouro Preto.
- Griffin, J (1999) "Sophocles and the Democratic City" en: Griffin, J. (ed.) *Sophocles Revisited. Essays presented to Sir Hugh Lloyd-Jones*, Oxford, pp. 73-94.
- Hammond, N. G. L. (1969) "Strategia and Hegemonia in Fifth-Century Athens", *CQ* N.S. XIX, pp. 111-144.

- Heiden, B. (1993). "Emotion, acting, and Athenian *ethos*" en Sommerstein et al. *Tragedy, Comedy and The Polis*, Bari; pp. 145-166.
- Hornblower, S. (1995) "Creación y desarrollo de las instituciones democráticas en la antigua Grecia", en Dunn, J. (dir.) *Democracia. El viaje inacabado (508 a.C.–1993 d.C.)*, Barcelona; pp. 13-29.
- Isart, M. C. (1999) "El silencio, la palabra, la acción engañosa en el *Ayante* de Sófocles" en: Grammatico, G., Arbea, A. & Ponce de León, X. (eds.) *Silencio, palabra y acción*, Santiago, pp. 215-224.
- Jones, J. (1962) *On Aristotle and Greek Tragedy*, London.
- Jouan, F. (1993) "Trois contre-héros chez Sophocle: Chrysothemis, Teucer, Créon", en Machin, A.; Pernée, L. (eds.) *Sophocle. Le texte, les personnages*. Provence, pp. 269-284.
- Kirkwood, G. M. (1958). *A study of Sophoclean drama*, Ithaca, N.Y.
- Kitto, H. D. F. (1960). *Greek Tragedy*, London.
- Knox, B. M. W. (1964). *The heroic Temper*, Berkeley & Los Angeles.
(1986³) *Word and Action. Essays on the Ancient Theater*, Baltimore & London.
- Krummen, E. (1993) "Athens and Attica: *polis* and countryside in tragedy", en: Sommerstein et al. *Tragedy, Comedy and The Polis*, Bari; pp. 191-217.
- Lattimore, R. (1958) *The Poetry of Greek Tragedy*, Baltimore.
- Longo, O. (1990) "The Theater of the Polis", en: Winkler, J. J. & Zeitlin, F. I. (eds.) *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*, Princeton, pp. 12-19.
- López Rodríguez, C. (1998-1999) "Áyax: el ocaso del héroe épico", *Praesentia* 2-3, pp. 167-180.
- Lowe, N. J. (1996) "Tragic and Homeric Ironies: Response to Rosenmeyer", en: Silk, M. S. (ed.) *Tragedy and the Tragic. Greek Theatre and Beyond*, Oxford, pp. 520-533.
- Lucas de Dios, J. M. (1982). *Estructura de la tragedia de Sófocles*, Madrid.
- Lloyd, G.E.R. (1995) "Democracia, filosofía y ciencia en la antigua Grecia", en Dunn, J. (dir.) *Democracia. El viaje inacabado (508 a.C.–1993 d.C.)*, Barcelona; 54-69.
- Lloyd-Jones, H. (1974) *Los Griegos*, Madrid.
- Machin, A. (1993). *Cohérence et continuité dans le théâtre de Sophocle*, Quebec.
- Maddalena, A. (1963). *Sofocle*, Turin.
- Mann, M. (1997) *The sources of Social Power*, vol. I, Cambridge.

- Martin, T.R. (1996) *Ancient Greece. From Prehistoric to Hellenistic Times*, New Haven & London.
- Martino, A.B. (1995). *El mundo griego*, Buenos Aires.
- Massa Positano, L. (1946). *L'unità dell'Aiace di Sofocle*, Napoli.
- Meier, C. (1988) *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, München.
- Miralles, C. (1968) *Tragedia y política en Esquilo*, Barcelona.
- Narcy, M. (1994) "¿Qué modelos, qué política, qué griegos?", en Cassin, B. (comp.) *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*, Buenos Aires, pp. 75-84.
- North, H. (1966) *Sophrosyne. Self-knowledge and Self-restraint in Greek Literature*, Ithaca, N. Y.
- Norwood, G. (1948⁴) *Greek Tragedy*, London.
- Ober, J. & Strauss, B. (1990) "Drama, Political Rhetoric, and the Discourse of Athenian Democracy", en: Winkler, J. J. & Zeitlin, F. I. (eds.) *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*, Princeton, pp. 237-270.
- Oliva, P. (1983) *Esparta y sus problemas sociales*, Madrid.
- Ormand, K. (1996) "Silent by convention? Sophocles' Tecmesa", en: *AJPh* 117.1, pp. 37-64.
- Parker, R. (1999) "Through a Glass Darkly: Sophocles and the Divine", en: Griffin, J. (ed.) *Sophocles Revisited. Essays presented to Sir Hugh Lloyd-Jones*, Oxford, pp. 11-30.
- Pelling, Ch. (1997) "Conclusion. Tragedy as Evidence. Tragedy and Ideology", en: Pelling, Ch. (ed.) *Greek Tragedy and the Historian*, Oxford, pp. 213-235.
- Pires, F. M. (1994-1995). "Ájax, Atena e os (des)caminhos da métiς", *Classica* 7/8, pp. 195-209.
- Podlecki, A. J. (1986) "Polis and Monarch in Early Attic Tragedy", en: Euben, J. P. (ed.) *Greek Tragedy and Political Theory*, Berkeley, pp. 76-100.
- Poe, J. P. (1987) *Genre and Meaning in Sophocles' Ajax*, Beiträge zur klassische Philologie, vol. 172, Frankfurt am Main.
- Pohlsander, H. A. (1964) *Metrical Studies in the Lyrics of Sophocles*, Leiden.
- Reinhardt, K. (1983). "Ajax" en Segal, E. ed. *Oxford Readings in Greek Tragedy*, Oxford; pp. 146-166.
(1991). *Sófocles*, Barcelona; título original: *Sophokles*, Frankfurt am Main, 1933.

- Ristorio, M (2001) "Una lectura 'política' del *Áyax* de Sófocles", en: Fédération Internationale des Associations d'Études Classiques, *ΠΡΑΚΤΙΚΑ. ΙΑ' Συνεδρίου Κλασσικῶν Σπουδῶν, Καβάλα 24-30, Αύγουστου 1999*, Atenas, pp. 747-756.
- Robert, F. (1964) "Sophocle, Périclès, Hérodote et la date d'*Ajax*", *Revue de Philologie* 38, pp. 213-227.
- Rocco, Ch. (1997) *Tragedy and Enlightenment: Athenian Political Thought and the Dilemmas of Modernity*, California.
- Rodríguez Adrados F. (1983) *Fiesta, comedia y tragedia*, Madrid.
(1985) *La Democracia ateniense*, Madrid.
- Ronnet, G. "L'Ambigüité de Sophocle", en Machin, A.; Pernée, L. eds. (1993). *Sophocle. Le texte, les personnages*. Provence, pp. 27-33.
- Rose, P. (1995). "Historicizing Sophocles' Ajax" en Goff, B. (ed.) *History, Tragedy, Theory: Dialogues on Athenian Drama*, Austin; pp. 59-90.
- Rosenbloom, D. (1995) "Myth, History, and Hegemony in Aeschylus", en: Goff, B. (ed.) *History, Tragedy, Theory: Dialogues on Athenian Drama*, Austin, pp. 91-130.
- Saïd, S. (1993) "Couples fraternels chez Sophocle", en Machin, A.; Pernée, L. (eds.) *Sophocle. Le texte, les personnages*. Provence, pp. 299-327.
- Salkever, S. G. (1986) "Tragedy and the Education of the *Demos*: Aristotle's Response to Plato", en: Euben, J. P. (ed.) *Greek Tragedy and Political Theory*, Berkeley, pp.274-303.
- Saravia de Grossi, M. I. (1994). "Dos discursos deliberativos en *Ayax* de Sófocles", *Synthesis* 1, La Plata, pp. 63-73.
(1991). *El oráculo como recurso dramático en la producción primera de Sófocles*, La Plata, inédito.
- Schlesinger, E. (1950). *El Edipo Rey de Sófocles*, La Plata.
- Seaford, R. (1995) *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford.
(1996) "Something to Do with Dionysos -Tragedy and the Dionysiac: Response to Friedrich", en: Silk, M. S. (ed.) *Tragedy and the Tragic. Greek Theatre and Beyond*, Oxford, pp. 284, 294.
- Segal, Ch. (1986) "Visual Symbolism and Visual Effects in Sophocles", en: *Interpreting Greek Tragedy: Myth, Poetry, Text*, Ithaca, pp. 113-136.

- (1996) "Catharsis, Audience, and Closure in Greek Tragedy", en: Silk, M. S. (ed.) *Tragedy and the Tragic. Greek Theatre and Beyond*, Oxford, pp. 149-172.
- (1998). *Sophocles' Tragic World. Divinity, Nature, Society*. Harvard.
- (1999) *Tragedy and Civilization. An Interpretation of Sophocles*, Norman, Oklahoma.
- Sheppard, J. T. (1947) *The Wisdom of Sophocles*, London.
- Stanford, W. B. (1968). *The Ulysses Theme*, Oxford.
- Steiner, G. (1987). *Antígonas. Una poética y una filosofía de la lectura*, Barcelona; título original: *Antigones*. New York, 1984.
- Tenzer, N. (1999) *Filosofía Política*, Buenos Aires.
- Thalman, W.G. (1998) "The Dark Age and Hierarchy", en *The Swineherd and the Bow*, Ithaca & London; 243-271.
- Touchard, J. (1993) "Grecia y el mundo helenístico", en *Historia de las ideas políticas*, Madrid; 25-39.
- Untersteiner, M. (1935). *Sofocle, Studio Critico*, Florence.
- Vara, J. (1999) "Dos cuestiones sofocleas: la motivación para la entrada del coro en *Áyax*, 134 y ss., y la interpretación de *Edipo Rey*, 1075-1076" en: López Férez, J. A. (ed.) *Desde los poemas homéricos hasta la prosa griega del siglo IV d.C. Veintiséis estudios filológicos*, Madrid.
- Vernant J-P. (1992) *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona.
- Vidal-Naquet, P. (1997) "The Place and Status of Foreigners in Athenian Tragedy", en: Pelling, Ch. (ed.) *Greek Tragedy and the Historian*, Oxford, pp. 109-119.
- Von Blumenthal, A. (1936) *Sophokles. Entstehung und Vollendung der Griechischen Tragödie*, Stuttgart.
- Waldock, A. (1951). *Sophocles the Dramatist*, Cambridge.
- Weber-Schäfer, P. (1976) *Einführung in die antike politische Theorie. Erster Teil: Die Frühzeit*, Darmstadt.
- Webster, T. B. L. (1936). *An introduction to Sophocles*, Oxford.
- Whitlock Blundell, M. (1991). *Helping Friends and Harming Enemies*, Cambridge.
- Whitman, C. (1951). *Sophocles: a study of heroic humanism*, Cambridge, Mass.
- Wigodsky, M. M. (1962) "The 'salvation' of Ajax", *Hermes* 90, pp. 149-158.
- Winnington-Ingram, R. P. (1980) *Sophocles. An Interpretation*, Oxford.

-Zeitlin, F. I. (1990) "Playing the Other: Theater, Theatricality, and the Feminine in Greek Drama", en: Winkler, J. J. & Zeitlin, F. I. (eds.) *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*, Princeton, pp. 63-96.