



Nova tellus

ISSN: 0185-3058

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas

Eslava-Bejarano, Santiago
Los límites del odio: la compasión de Odiseo en *Áyax* de Sófocles
Nova tellus, vol. 37, núm. 1, 2019, Enero-Junio, pp. 25-48
Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas

DOI: 10.19130/iifl.nt.2019.37.1.804

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59159085002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UNAM  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Los límites del odio: la compasión de Odiseo en *Áyax* de Sófocles

The Boundaries of Hatred: Odysseus' Pity in Sophocles' *Ajax*

Santiago ESLAVA-BEJARANO

<https://orcid.org/0000-0002-3079-2462>

Universidad de los Andes de Bogotá, Colombia

s.eslava10@uniandes.edu.co

RESUMEN: En el prólogo de *Áyax*, Odiseo se compadece de su enemigo en desgracia. Este artículo se ocupa de la dimensión ética de esta emoción y del lugar que juega en la obra. Un estudio de las condiciones cognitivas que la soportan permite comprender la relación que tiene con una determinada noción de justicia y, además, muestra la unidad misma de esta tragedia, comúnmente puesta en duda. Finalmente, a partir de esta investigación es posible reconocer que Sófocles presenta una visión de mundo de acuerdo con la cual el odio y el sufrimiento que es justo infligir a un enemigo tienen límites.

PALABRAS CLAVE: compasión; merecimiento; creencia; justicia; emoción

ABSTRACT: In the prologue of *Ajax*, Odysseus pities his enemy in misfortune. This article focuses on the ethical dimension of this emotion and the role that it plays in the tragedy. A study of the cognitive conditions that make possible this pity enables us to understand its relationship with a particular conception of justice and, additionally, it sheds light on the often-doubted unity of the play. Finally, it is possible to recognize that Sophocles presents a worldview in which hatred has limits, and so the extent of suffering that one is entitled to inflict on another human being.

KEYWORDS: Pity; Desert; Belief; Justice; Emotion

RECIBIDO: 04/09/2018 • ACEPTADO: 09/12/2018 • VERSIÓN FINAL: 20/12/2018

En el prólogo del *Áyax* de Sófocles asistimos a una conversación entre Atenea y su protegido Odiseo afuera de la tienda del Telamonio. Allí la diosa le revela al héroe que *Áyax* fue el responsable de la muerte

del ganado aqueo, perpetrada en medio de la noche, y le manifiesta las intenciones que tenía de matarlo a él, a sus superiores —los reyes Agamenón y Menelao— y al resto de sus compañeros de armas.¹ Acto seguido, pese a la reticencia de su protegido, Atenea llama a Áyax para que salga de su tienda con el fin de ofrecerle a Odiseo una escena que le permita contemplar a su mayor enemigo preso de la locura infundida por ella, gracias a esto se salvaron todos los aqueos que iban a ser asesinados esa noche. Dicha locura le hace creer al Telamónio que está torturando a Odiseo dentro de su tienda, cuando en realidad maltrata a uno de los animales del ganado aqueo. La sevicia y satisfacción con las que Áyax se entrega a esta tarea permiten ver que su odio hacia el Laertiada no parece tener límites. Con todo, después de contemplarlo enajenado y cubierto de sangre, el rey de Ítaca no se burla ni se ríe de él, defraudando así las expectativas de su protectora. Su respuesta ante semejante imagen es asombrosa: frente a la posibilidad de burlarse al ver a su principal adversario trastornado y engañado, Odiseo se compadece de su infortunio. El hijo de Laertes sólo vuelve a entrar en escena durante el éxodo de la tragedia para hacer posible el entierro de Áyax, quien se suicidó a causa de la deshonra. Con el objetivo de lograr dicho sepelio, el itacense tiene que enfrentarse a sus superiores, los Atridas, quienes determinaron que el cuerpo de su rival quedara insepulto por su insolencia. ¿Cómo debemos entender una compasión como la de Odiseo? ¿Qué hace factible que un héroe de su talante se compadezca de alguien que ha pretendido infligirle tanto daño? ¿Qué lo motiva a intervenir en favor de su peor enemigo al final de la obra? El presente artículo buscará responder estas interrogantes para demostrar que la compasión del Laertiada no es en modo alguno incondicionada, sino que hay creencias que la justifican. Mediante el análisis de ellas —en particular de la idea implícita sobre el carácter innecesario del infortunio de Áyax— podremos entender también la intervención restauradora de Odiseo en el éxodo y el vínculo que su compasión guarda con una determinada noción de justicia.

¹ La causa de la ira de Áyax fue el juicio por las armas del difunto Aquiles que ganó Odiseo. Sófocles no incluye este episodio en su tragedia, aunque este evento seguramente era conocido por la audiencia ateniense. R. C. Jebb, en su edición comentada de *Áyax*, hace un recuento de la tradición de esta historia y de su aparición en obras del ciclo troyano como *Etiópida* y *Pequeña Ilíada*. El estudioso menciona la existencia de una trilogía de Esquilo dedicada al juicio de las armas, al suicidio del Telamónio y a la suerte de sus allegados tras su muerte. Cf. Jebb, en Sophocles 1878, pp. vi-vii.

I. LA COMPASIÓN DE ODISEO EN EL PRÓLOGO

(Ai., 121-126)

La compasión de este héroe por su enemigo² tiene una función estructural en *Áyax* porque garantiza la verosimilitud de la trama. En efecto, es preciso tomar en cuenta la respuesta emotiva ubicada en el prólogo y considerarla como un elemento propio y distintivo del carácter de Odiseo para poder comprender la reaparición de este personaje hacia el término de la obra y, por lo tanto, el desenlace mismo de la tragedia;³ de otro modo resultaría ser una suerte de *Ulixes ex machina* inverosímil. En consecuencia, la función estructural de la compasión y su papel en la caracterización del héroe exigen un estudio comprehensivo que abarque tanto el prólogo como el éxodo. Esto permitirá elucidar las creencias en las que se basa la sorprendente respuesta emotiva del personaje.

Como dijimos, al inicio de la tragedia Atenea le permite al hijo de Laertes contemplar el engaño que ella ha maquinado contra *Áyax*. Después de hacer salir al héroe enajenado, tiene lugar la siguiente conversación, con la que concluye el prólogo:

ATENEA: ¿Ves, Odiseo, cuánto es el poder de los dioses? ¿A quién te podrías haber encontrado más previsor [προνοούστερος] que este hombre o que actuara con más oportunidad?

ODISEO: Yo, por lo menos, no conozco a nadie. No obstante [ἔμπας], aunque [καίπερ] sea un enemigo [δυσμενῆ], le compadezco [ἐποικτίρω], infortunado [δύστηνον], porque está amarrado a un destino fatal [ἄτη συγκατέξενυται κακῇ]. Y no pienso en el de éste más que en el mío, pues veo que cuantos vivimos nada somos sino fantasmas [εἶδωλ'] o sombra vana [κούφην σκιάν].

ATENEA: Por eso precisamente, viendo tales cosas, nunca digas tú mismo una palabra arrogante contra los dioses, ni te vanaglories si estás por encima de alguien o por la fuerza de tu brazo o por la importancia de tus riquezas. Que un solo día abate y, otra vez, eleva todas las cosas de los

² Ai., 121-126.

³ En su ensayo "Odysseus in the 'Ajax'", W. K. C. Guthrie reconoce la importancia del parlamento pronunciado por Odiseo en la última parte del prólogo; en él funda su interpretación y argumenta que la discrepancia entre las expectativas de Atenea y la reacción del rey de Ítaca es una muestra clara del carácter del héroe, que se mantiene al final de la obra, garantizando así la unidad de la misma (Guthrie 1947, p. 118).

hombres. Los dioses aman a los prudentes [σώφρονας] y aborrecen a los malvados [κακούς].⁴

Las preguntas que Atenea le formula a Odiseo muestran que la intención de la diosa es instruir a su protegido. En la respuesta de éste podemos ver (1) el reconocimiento de la enemistad que lo separa de Áyax y (2) la confesión de su compasión. Este segundo elemento incluye una breve explicación de su sentimiento: (2.1) Odiseo observa el infortunio de su adversario y lo valora como algo negativo, además (2.2) ofrece una reflexión introspectiva sobre la naturaleza humana compartida que hace a todos los mortales, incluido él mismo, propensos a sufrir desgracias inesperadas.

Con respecto a la confirmación de la enemistad que los separa (1), resulta notable el uso del adverbio ἔμπας (traducido por Alamillo como “no obstante”) justo al final de la oración y la partícula καίπερ (“aunque”) que introduce el reconocimiento de Áyax como un enemigo. Ambas palabras tienen un sentido concesivo que da cuenta de la aceptación de la rivalidad como un obstáculo para la compasión y, también, de la consciencia que tiene el personaje de estar soslayando dicha dificultad. Esto será importante cuando evaluemos la diferencia entre Odiseo y los Atridas, quienes son incapaces de ver más allá de la enemistad que los separa del difunto Áyax. A continuación, el héroe admite sentir compasión (2) y explica esta emoción.

En primer lugar, hallamos durante la intervención del Laertíada una valoración del infortunio ajeno (2.1) que se hace patente tanto en el uso de los adjetivos “desgraciado” (δύστηνος) para referirse a Áyax y “fatal” (κακός) para hablar de su ruina, como en el reconocimiento de que su rival está atado (συγκατέξενκται) a dicha ruina (ἄτη). Cabe notar que la palabra ἄτη —que significa “ceguera, ruina” y, en general, “desgracia”— suele asociarse con la figura divina que la causa, prueba de ello son las distintas apariciones de este sustantivo en la *Ilíada*.⁵ Además, el verbo συγκαταξεύννυμι (“atar”) —que viene de ξεύννυμι: “uncir el yugo, encadenar, estar ensamblado”— muestra que nuestro héroe ve al

⁴ *Ai.*, 118-133. Aquí y a lo largo de todo el artículo seguimos la traducción de Assela Alamillo publicada por Gredos en 2009. Para el griego usamos la edición de las obras completas de Sófocles de A. C. Pearson 1971.

⁵ Cf. *Il.*, 16, 805; 8, 237; 19, 88. Seguimos la edición de Gredos 2014.

Telamonio como un hombre aparejado con o enganchado a una maldición terrible, tal como lo estaría un buey a un yugo. Por lo tanto, el empleo de este verbo refleja el juicio de Odiseo sobre la desgracia de Áyax como algo que está más allá de su voluntad humana.

En segundo lugar, el rey de Ítaca se identifica con su adversario en virtud de la frágil condición humana que ambos comparten (2.2). A propósito de esto, Dana LaCourse Munteanu reconstruye el siguiente silogismo, en el cual se basaría la afirmación de Odiseo en los versos 122 a 126: “Como Áyax, él [Odiseo] es un ser humano, todos los seres humanos son frágiles y, en consecuencia, su posición no es muy diferente de la de su enemigo: él también podría sufrir (en términos muy generales) un infortunio semejante”.⁶ De acuerdo con este silogismo, podemos observar que la reflexión del itacense en torno a la naturaleza humana da lugar a un ejercicio auto-contemplativo que le permite reconocer su propia vulnerabilidad y, por lo tanto, se identifica con su enemigo; puesto que ambos, como todos cuantos vivimos, no son más que “fantasmas y sombras vanas”. Junto con lo anterior, el uso del adjetivo “desgraciado” (δύστηνον) es significativo y también muestra que el Laertíada se identifica con su rival. En efecto, al hablar con Áyax fuera de su tienda, Atenea utiliza esa misma palabra dos veces para referirse a Odiseo: primero, cuando le pregunta al héroe enloquecido qué daño le infligirá a su protegido y, después, cuando le dice que deje de torturarlo.⁷ Si tenemos en cuenta que el rey de Ítaca acaba de escuchar esa conversación, es posible pensar que su uso del adjetivo δύστηνον no es una coincidencia, sino que es el resultado de haber contemplado la posibilidad de ser él mismo un hombre *desgraciado* que sufre un infortunio excesivo a manos de quien creía su amigo, tal como su enemigo es un *desgraciado* que sufre a causa de una diosa de quien creía ser su protegido.⁸ Ver a Áyax enloquecido y darse cuenta de que Atenea fue lo único que impidió su muerte le permite comprender a Odiseo la fragilidad de su propia vida y cuánto es el poder de los dioses, quienes pueden hacer de cualquier héroe un hombre infortunado. Semejante identificación del itacense con su principal adversario contrasta con las imágenes de cacería con las que inicia la tragedia.⁹ Si

⁶ LaCourse 2012, p. 191.

⁷ *Ai.*, 109 y 111.

⁸ *Ai.*, 91-93.

⁹ *Ai.*, 1-8.

antes el Laertíada era un cazador y Áyax era la presa que debía ser encontrada y cazada, ahora el hijo de Telamón se le presenta al héroe como un ser humano sujeto a las mismas fuerzas que él.

Según lo dicho hasta ahora, es factible reconocer en la compasión de Odiseo dos creencias que la explican: (1) la valoración del infortunio como algo negativo y (2) la creencia en la propia vulnerabilidad de sufrir un infortunio semejante al contemplado. Con todo, podríamos preguntarnos todavía por qué sólo el itacense es capaz de compadecerse de Áyax; puesto que todos los demás personajes parecen compartir con él estas mismas creencias. Por un lado, que todos valoran la desgracia del Telamonio como algo negativo (1) es claro en las lamentaciones del coro y de Tecmesa, en la defensa que hace Teucro del honor de su hermano caído y en la consciencia que muestran los Atridas del mal que le están infligiendo al héroe al no permitir que su cuerpo sea sepultado. Por otro lado, parece que todos los personajes están en condiciones de reconocer su propia vulnerabilidad (2): el coro en 121, Tecmesa en 587-590 y Teucro en 1036-1039 admiten el poder de los dioses sobre la vida de los hombres; también los Atridas le reprochan a Áyax que no haya tenido el oportuno temor (δέος τι καίσιον) que todos, incluso los hombres de anchas espaldas como ellos mismos, deben tener frente a la posibilidad de caer en cualquier momento.¹⁰ Dichas creencias podrían permitirles aceptar su propia vulnerabilidad, aunque no tengan el acceso privilegiado a la lección impartida por Atenea en el prólogo. ¿Dónde podremos entonces encontrar una respuesta que nos ayude a entender el carácter único de la respuesta de Odiseo? ¿Tal vez resulta inexplicable? Yo considero que no y que si atendemos a la relación que tiene la compasión con las intervenciones del hijo de Laertes al final de la obra podremos comprender mejor la compasión que siente y la ausencia de esta emoción en el resto de los personajes. Tal relación se hace más clara si concebimos que la compasión de Odiseo se basa en otra creencia implícita que la explica.

En su definición de este sentimiento, ubicada en el segundo libro de la *Retórica*,¹¹ Aristóteles identifica una tercera creencia en la cual se basa dicha emoción, aparte de las que vimos. La caracterización de la compasión ofrecida por el Estagirita resulta útil para nuestro análisis en la medida en que, para este filósofo, las emociones tienen un estrecho

¹⁰ *Ai.*, 1073-1090 y 1250-1254.

¹¹ *Rh.*, II, 1385b13-15. Traducción de Bernabé, 2012.

vínculo con ciertas creencias que las explican.¹² Sobre esto, Martha Nussbaum afirma que “desde la perspectiva de Aristóteles, las emociones no son fuerzas animales ciegas, sino que son partes inteligentes de la personalidad que disciernen, relacionadas fuertemente con creencias de una determinada clase y, en consecuencia, receptivas a modificaciones cognitivas”.¹³ Precisamente esto muestra Odiseo cuando aclara con mayor detalle las razones por las que siente compasión frente a su enemigo. Sin embargo, la caracterización que hace el héroe de esta emoción no corresponde con la definición que proporciona Aristóteles de ella como “un cierto pesar ante la presencia de (1) *un mal destructivo o que produce sufrimiento* (3) *a quien no se lo merece* (ἀναξίον) y (2) *que podríamos esperar sufrirlo nosotros mismos*”.¹⁴ Tal acepción le añade a la compasión la creencia sobre el carácter inmerecido del infortunio contemplado.

La tercera condición cognitiva para la compasión no sólo está presente en la definición de Aristóteles, sino que parece ser un aspecto particular de la comprensión de esta emoción para los griegos del s. V a. C. En su estudio sobre las emociones en Grecia antigua, titulado *The Emotions of the Ancient Greeks*, David Konstan sostiene que “la compasión griega no era una respuesta instintiva al dolor de otra persona, sino que dependía de un juicio sobre si el sufrimiento del otro era o no merecido”.¹⁵ Gracias a que tiene en cuenta el contexto jurídico de la época y otras tragedias, Konstan fundamenta su afirmación de que la compasión, más allá de la teoría del Estagirita, requería una consideración acerca del carácter inmerecido del infortunio, o de la pena, en el contexto de un juicio. De acuerdo con lo anterior, podríamos preguntarnos si la emoción de Odiseo sería una excepción a esta característica de la compasión en Grecia, ¿acaso el héroe no tiene en consideración la responsabilidad de Áyax sobre su propio infortunio? En su interpretación de esta tragedia

¹² En su artículo “Aristotle on Emotions and Rational Persuasion”, Martha Nussbaum identifica tres condiciones cognitivas que Aristóteles establece para la compasión, es decir, tres creencias en las que debe basarse siempre esta emoción: “the person pitied must be thought to be undeserving of the misfortune” (Nussbaum 1996, p. 308), “the person who pities must believe that he or she is vulnerable in similar ways” (1996, p. 308) y “the pitter must believe that the sufferings of the pitied must be significant” (1996, p. 309).

¹³ Nussbaum 1996, p. 303.

¹⁴ *Rh.*, II, 1385b13-15.

¹⁵ Konstan 2006, p. 201.

de Sófocles, Norman B. Sandridge argumenta que esto es así, de modo que no resulta necesario considerar tal condición cognitiva a la hora de analizar la compasión del hijo de Laertes.¹⁶ Frente a esta postura, podríamos oponer lo que Martha Nussbaum propone en *Upheavals of Thought*,¹⁷ donde realiza un análisis de esta condición epistémica para la compasión y estudia dos posibles casos problemáticos en los cuales sería posible (en este marco conceptual) sentir compasión por alguien que parece merecer su infortunio. Consideramos que, aunque no se ocupa directamente de *Áyax*, su propuesta resulta esclarecedora y permite comprender la compasión de Odiseo en esta obra; con todo, es el desarrollo de David Konstan —en consonancia con la propuesta de Nussbaum— el que aporta las herramientas para entender la respuesta emotiva de nuestro héroe y su marcada diferencia con el resto de los personajes. A continuación, examinaremos las propuestas de Sandridge y Nussbaum; de modo que sea posible mostrar que, para comprender la compasión del rey de Ítaca debemos preguntarnos por la noción general de justicia que la sostiene.

II. LA TERCERA CONDICIÓN COGNITIVA DE LA COMPASIÓN:

LA CREENCIA SOBRE EL NO MERECIMIENTO DEL INFORTUNIO

Como hemos dicho, el caso que nos ocupa resulta problemático a la luz de la comprensión aristotélica de la compasión: el Laertíada es un hombre que se compadece de un enemigo que ha intentado asesinarlo, que ha sido soberbio con los dioses y cuyo infortunio parece ser el producto de esa acción y esa actitud. Ante tal muestra de compasión problemática hay dos posturas posibles: o bien desechemos la creencia sobre el no merecimiento del infortunio como una condición necesaria para la compasión, o bien la mantenemos como una condición necesaria y mostramos de qué manera opera en casos problemáticos como el de Odiseo en *Áyax*, donde alguien se compadece de una persona que parece merecer lo que le sucede. La primera postura la defiende Norman B. Sandridge en “Feeling Vulnerable, but not too Vulnerable: Pity in Sophocles’ *Oedipus Coloneus*, *Ajax* and *Philoctetes*”; la segunda se puede sostener

¹⁶ Sandridge 2008.

¹⁷ Nussbaum 2008.

a partir de los análisis de Martha Nussbaum en *Upheavals of Thought* y David Konstan en *The Emotions of the Ancient Greeks*.

Sandridge admite la importancia de la comprensión aristotélica de la compasión a la hora de aproximarnos a otras obras y testimonios griegos; sin embargo, la encuentra insuficiente pues considera que la emoción de la que habla el Estagirita en la *Retórica* corresponde a un tipo particular de compasión que se circunscribe a algunos contextos:

En el juzgado o en el campo de batalla, la interdependencia de la compasión, la justicia, la indignación y la ira es fácilmente entendible; cuando un bando debe ganar y el otro debe perder debemos preocuparnos por quién merece sufrir (el bando que produce indignación e ira) o por quién merece ser ayudado (el bando que produce compasión).¹⁸

Según el estudioso, la cuestión del merecimiento nada más resulta relevante para la compasión en contextos de deliberación retórica; ya que en ellos alguien debe ser favorecido o castigado. No obstante, considera que, fuera de estos contextos, la compasión no forzosamente se fundamenta en una creencia acerca del no merecimiento del infortunio: “Aristóteles también insiste en que la compasión está basada en el mérito. De acuerdo con su definición, nos compadecemos de quienes no merecen sufrir [...]. Sin embargo, la compasión no necesita estar basada en el mérito”.¹⁹

Para Sandridge, la compasión de Odiseo hacia Áyax no se basa en una consideración sobre el carácter inmerecido de su infortunio: en primer lugar, porque hay razones para creer que merece su sufrimiento, ya que el mensajero hace explícita su soberbia ante las deidades, Tecmesa reconoce su culpabilidad y Atenea sugiere que la conducta de este héroe justifica su sufrimiento. En segundo lugar, porque si el rey de Ítaca hubiera tenido en cuenta la pregunta en torno al merecimiento del infortunio del Telamonio, o bien lo habría considerado culpable y no habría actuado,

¹⁸ Sandridge 2008, p. 434.

¹⁹ Sandridge 2008, p. 434. Para apoyar su argumento, el especialista menciona el caso de la compasión de Aquiles hacia Príamo en *Il.*, 24, 508, 560-570. Según él, la respuesta del Pelida frente a la súplica del anciano, su enemigo, no se basa en una consideración sobre el carácter inmerecido del infortunio del rey troyano, sino en una consideración metafísica acerca de la suerte de los hombres. Podríamos responder a este ejemplo mostrando que en realidad Aquiles no se compadece de Príamo, sino de su propio padre; en virtud de que éste le recuerda a Peleo (cf. *Il.*, 24, 511-512).

como Agamenón y Menelao, o bien habría valorado la desgracia como innecesaria y habría sentido indignación frente a Atenea por el trato que le daba, pero ninguna de estas dos posibilidades parece ser el caso:

Si Odiseo hubiera considerado si Áyax merecía su infortunio —como Menelao y Agamenón lo hacen más adelante en la obra— tal vez no se habría compadecido de él o, por el contrario, si hubiera creído que Áyax era moralmente inocente, tal vez habría sentido indignación frente a Atenea por enloquecer a Áyax y burlarse de él.²⁰

Con esto Sandridge muestra que para que Odiseo sienta compasión bastan las dos condiciones cognitivas que reconocíamos en el pasaje de la compasión. Por estas razones, afirma que “Áyax es una lección digna de compasión, puesto que su grandeza (tanto física como mental) no pudo salvarlo de la ruina”.²¹ De acuerdo con este autor, la sola contemplación de alguien del talante de Áyax cayendo en desgracia es suficiente para sentir compasión dado el carácter auto-contemplativo de dicha emoción.²² Según esto, basta ver a un hombre excelso en desgracia para sentir compasión; no porque sea innecesario que alguien formidable sufra, sino porque si alguien así puede caer en desgracia, cualquiera de nosotros (independientemente de si lo merecemos o no) puede sufrir esos mismos padecimientos.²³ ¿Son estas razones suficientes para descartar que Odiseo tenga en consideración el merecimiento de su rival?

Con respecto a la primera razón, si bien es cierto que hay evidencia textual para sostener que Áyax es responsable de lo que le sucede, ninguno de los apartados mencionados por Sandridge se centra en la

²⁰ Sandridge 2008, p. 440.

²¹ Sandridge 2008, p. 441.

²² Aquí la posición de Sandridge se acerca a lecturas tradicionales como la de C. H. Whitman y Malcolm Heath: según el primero, la respuesta de Odiseo es propia de un hombre cuerdo que contempla cómo un alma grande es vilipendiada (Whitman 1951, p. 71); de acuerdo con el segundo, “Ajax, then, is both a formidable magnificent figure, and at the same time a pitiable one; and he is the more pitiable, the more magnificent he appears, for the contradiction between his inherent worth and the condition in which he now finds himself makes the pathos of his degradation harsher and more intense” (Heath 1987, p. 172).

²³ Cabe notar aquí que esta posibilidad puede ser discutida. En efecto, la desgracia de Áyax parece ser proporcional a la magnitud de su grandeza y su porte heroico, de modo que no cualquier hombre podría esperar caer en ella, cf. Whitman 1951.

postura de Odiseo. Que Tecmesa, el mensajero, Atenea, Agamenón y Menelao consideren que el hijo de Telamón merece su infortunio no dice nada acerca de la posición del Laertíada. En torno a Odiseo, podemos afirmar lo que éste manifiesta en sus parlamentos y con sus acciones. También podemos recurrir a lo que se nos muestra del resto de personajes, haremos esto en el siguiente apartado, con miras a establecer contrastes y oposiciones. En cualquier caso, sería erróneo presuponer, como Sandridge, que Odiseo tiene la misma postura que los demás; de hecho, esto es un signo de que tal interpretación no permite comprender la posición única del rey de Ítaca. Es más, precisamente porque todos creen que Áyax merece su infortunio resulta más plausible pensar que Odiseo cree lo contrario, puesto que su carácter y sus acciones hacen de él un protagonista particular y distinto de los demás personajes de la obra, a quienes en algunas ocasiones se opone directamente. Sobre la ausencia de indignación del Laertíada frente a Atenea, puede ponerse en duda la necesidad de que la compasión basada en la creencia del no merecimiento tenga que ir siempre aparejada con algún tipo de indignación. Después de todo, éste es un requisito aristotélico y, dado que Sandridge se distancia de tal perspectiva, cabría preguntarse por qué la retoma para argumentar su posición. Ahora bien, aun si aceptamos el nexo que establece el Estagirita entre compasión e indignación, valdría preguntarse si es posible mantenerla para el caso de Áyax: según la perspectiva aristotélica, la indignación debe dirigirse hacia “los que son inmerecidamente felices”.²⁴ Sin embargo, no hay nada en el prólogo que nos permita afirmar que la diosa es inmerecidamente feliz y no es claro por qué y cómo una deidad podría ser inmerecidamente feliz. Por lo tanto, podemos ver que no hay razones suficientes para argumentar que no deberíamos tener en cuenta una consideración sobre el carácter inmerecido del infortunio para entender la compasión de Odiseo.

Además, si atendemos al inicio de la tragedia resulta claro que el rey de Ítaca está en capacidad de establecer un juicio acerca de si el infortunio de Áyax es o no merecido; de modo que resultaría inverosímil postular que el personaje simplemente ignora la información que la diosa le provee sobre el comportamiento y las intenciones de su enemigo. En efecto, antes de la muestra de compasión que hemos citado, Odiseo ha estado investigando en torno a la muerte del ganado aqueo sin lograr

²⁴ *Rh.*, II, 1386b11-14.

encontrar una prueba que le permita confirmar la responsabilidad del Telamonio.²⁵ Atenea da por terminada la indagación de su protegido al contarle que (1) Áyax es el autor de la muerte del ganado;²⁶ (2) que actuó motivado por el resentimiento a causa del juicio de las armas;²⁷ (3) que pensaba que estaba asesinando a Odiseo y a los Atridas²⁸ y (4) que hubiera tenido éxito de no haber sido por ella, quien le infundió una locura que le hizo creer que al matar animales estaba matando aqueos.²⁹

Según lo anterior, el rey de Ítaca está en capacidad de juzgar a Áyax como responsable de su propio infortunio. Esto resulta más claro si tomamos en cuenta lo que afirma Bernard Williams en el capítulo “Recognising Responsibility” de su libro *Shame and Necessity*, donde analiza la noción de la responsabilidad en la antigua Grecia³⁰ e identifica cuatro elementos básicos: causa, intención, estado y respuesta. Identificar a alguien como la causa de algo significa aceptar que en virtud de sus acciones otro se ha visto afectado; reconocer la intención implica saber si el resultado de su acción estaba dentro de sus propósitos; admitir el estado quiere decir evaluar si la persona se encontraba en condiciones mentales normales o no; por último, esperar una respuesta por parte del responsable implica reconocer que es su deber, y no el de nadie más, reparar los daños hechos.³¹

A la luz de este análisis y de lo que la diosa le dice a Odiseo, podemos aseverar que el héroe cuenta con la información suficiente para establecer la responsabilidad de Áyax no sólo acerca de la muerte del ganado, sino también en torno a la locura que sobre él recae. Gracias a Atenea, el rey de Ítaca se entera de que era la intención de su rival alzarse contra

²⁵ *Ai.*, 31-33.

²⁶ *Ai.*, 39.

²⁷ *Ai.*, 41.

²⁸ *Ai.*, 44.

²⁹ *Ai.*, 53-66.

³⁰ Williams también considera el Áyax de Sófocles y señala lo siguiente acerca de la compasión de Odiseo: “the first human reaction he elicits is in fact pity —pity for all of us, and not simply for him” (1994, p. 72). De esta lectura surgen varios problemas, el principal de ellos es si es posible decir que ese sentimiento del que habla el investigador es compasión realmente; además, la compasión de Odiseo en el pasaje está claramente dirigida a un solo individuo, Áyax, a quien llama δούστηνον, “infortunado”.

³¹ Williams 1994, p. 55.

los argivos,³² que su estado de locura fue infundido por ella cuando él se encontraba ya junto a la tienda de los Atridas³³ y que para evitar el éxito del plan de Áyax la diosa intervino infundiéndole “falsas creencias de una alegría fatal”.³⁴ Con toda esta información sería verosímil que Odiseo respondiera como alguien que ha sido víctima de un intento de asesinato, cuyo responsable actuó en pleno uso de sus facultades con la intención de acabar con él y sus compañeros. Sin embargo, como vimos, el rey de Ítaca no parece esperar ninguna respuesta reparadora por parte de su enemigo, tampoco se vanagloria al verlo fuera de sí. Si consideramos que su compasión requiere de una creencia sobre el carácter inmerecido del infortunio, debemos mostrar cómo es posible que se compadezca de Áyax a pesar de toda la información que le ha revelado Atenea y de lo que él mismo ha visto.

Martha Nussbaum muestra y explica dos circunstancias en las que la compasión puede tener lugar en contextos donde los infortunados parecen merecer las desgracias que les sobrevienen. En el análisis que propone en “The cognitive Structure of Compassion”, una sección del capítulo 6 de su libro *Upheavals of Thought*, dicha especialista afirma:

No es inconsistente con su explicación [la de Aristóteles] sentir compasión por personas a causa de acciones que realizan debido a su propio mal carácter o a su negligencia culpable —en la medida en que uno puede ver el sufrimiento como fuera de toda proporción o también puede ver el mal carácter o la negligencia como producto de fuerzas que, hasta cierto punto, están por fuera del control de la persona.³⁵

En primer lugar, Nussbaum sostiene que es posible sentir compasión frente a alguien que, aunque es el causante de los crímenes que explican su castigo, actuó de manera involuntaria. Éste sería el caso del protagonista de *Edipo en Colono*, pues el héroe insiste en mostrar que sus crímenes tienen origen en fuerzas que excedían su control. También Aristóteles reconoce esta posibilidad en la *Ética a Nicómaco*, donde señala que un hombre puede ser perdonado “cuando hace lo que no debe por causas

³² *Ai.*, 44.

³³ *Ai.*, 51.

³⁴ *Ai.*, 51-52.

³⁵ Nussbaum 2008, p. 312.

que sobrepasan la naturaleza humana y que nadie podría soportar”.³⁶ Podríamos vernos tentados a pensar que, aunque Áyax es la causa de la muerte del ganado aqueo, su estado de locura es una condición ajena a su propia voluntad, de modo que sería posible comprenderla como algo inmerecido y perdonable. En efecto, como reconoce el mismo Odiseo, su rival está “atado a una ruina o locura (ἄτη) fatal”³⁷ y, como lo nota Williams, “*atē* cuando significa un estado mental parece tener siempre una causa divina”.³⁸ Sin embargo, esta interpretación no tendría en cuenta que la locura de Áyax sobreviene como consecuencia de su intento de asesinato. En este sentido, la locura no altera sus intenciones, sino tan sólo su percepción de la situación; de manera que en condiciones mentales normales el Telamónio habría consumado su crimen. Desde esta perspectiva, sería desorientador pensar en la locura como un atenuante de su responsabilidad; pues la locura, aunque no esté bajo su control, es el resultado de su soberbia.

La segunda posibilidad que plantea Nussbaum es la de concebir el infortunio como algo desmedido de forma que, aunque la persona afectada sea responsable por sus acciones, su sufrimiento pueda ser considerado fuera de toda proporción y, en consecuencia, inmerecido. A manera de ejemplo, Nussbaum cita la respuesta de Cadmo en *Bacantes*, quien es capaz de reconocer las ofensas de su nieto Penteo y de lamentarse por su suerte debido a que considera su destino como un “infortunio desmedido” (πένθος οὐ μετρητὸν).³⁹ Esta segunda alternativa permitiría comprender la compasión de Odiseo a pesar de la clara responsabilidad de Áyax sobre las acciones que acarrearón la intervención divina de Atenea. Con todo, un juicio acerca del carácter excesivo del sufrimiento debe tener implícita una noción más amplia de justicia que sirva como criterio para establecer si el castigo es o no proporcional a la falta cometida. Aunque esta segunda alternativa presentada por Nussbaum es plausible y ayuda a explicar la compasión de nuestro héroe sin desechar la tercera condición cognitiva (en consecuencia, permite comprender

³⁶ *EN.*, 1110a24-25. Estoy agradecido con el Dr. David García Pérez por mostrarme este pasaje.

³⁷ *Ai.*, 123.

³⁸ Williams 1994, p. 53.

³⁹ *Ba.*, 1244. Seguimos la edición de las obras de Eurípides de G. Murray 1966, la traducción es nuestra.

por qué siente compasión mientras que el resto de los personajes no), no basta con postularla sin preguntar por la noción de justicia que la hace posible y que permitiría concebirla como una creencia implícita en la respuesta de Odiseo. La especialista no se detiene en la relación que tiene el juicio sobre el carácter desmedido del infortunio con un estándar de justicia que lo explique. Por esta razón, consideramos necesario acudir a la perspectiva ofrecida por David Konstan en *The Emotions of the Ancient Greeks*, allí podremos encontrar una formulación más clara del vínculo entre compasión y justicia que ayudará a entender mejor la respuesta emotiva de Odiseo en el prólogo, su discusión con los Atridas en el éxodo y el vínculo que ambas intervenciones guardan entre sí.

III. LA COMPASIÓN Y SU RELACIÓN CON LA JUSTICIA

Ya vimos que David Konstan reconoce como una de las condiciones cognitivas de la compasión para los griegos la creencia acerca del carácter innecesario del infortunio contemplado. No obstante, como Sandridge y Nussbaum, Konstan va más allá de lo que dice Aristóteles en la *Retórica*. Según Konstan, el Estagirita sólo tiene en cuenta la consideración sobre la responsabilidad individual de quien sufre una desgracia, pero no parece observar la relación entre dicha responsabilidad y un estándar más universal de justicia: “él [Aristóteles] se concentra en la responsabilidad de quien sufre por su miseria, no en su relación con un estándar universal del bien”.⁴⁰ Si se tiene en cuenta dicho estándar es posible admitir que alguien, aun siendo la causa de su propia calamidad, puede ser digno de compasión si consideramos que aquélla es innecesaria de acuerdo con un estándar universal que determina que ciertas desgracias son injustificadas.⁴¹ En este sentido, la propuesta de Konstan podría verse como un desarrollo de la segunda alternativa que presenta Nussbaum para comprender instancias problemáticas de compasión como la de Odiseo en *Áyax*.

⁴⁰ Konstan 2006, p. 209.

⁴¹ Para mostrar esta relación entre la consideración de la responsabilidad individual y un estándar más general de justicia Konstan menciona *Las suplicantes* de Eurípides: “I have suggested that Aethra’s pity has an oblique relation to the question of the Argives’ desert. If no one may be justly prevented from burying his kin, then it is not right that the Argives suffer this misfortune, irrespective of their responsibility for initiating the war” (2006, p. 209, énfasis nuestro).

Si queremos determinar si la compasión de nuestro héroe está basada en la creencia de que el infortunio del Telamónio es innecesario tendremos que ir más allá de la sola ocurrencia del verbo “compadecerse” (ἐποικτίζω) en el verso 122. Para lograr esto debemos esbozar las líneas generales del marco ético en el que se encuentra el rey de Ítaca y situar al protegido de la diosa en relación con la postura de otros personajes, especialmente Atenea, Agamenón y Menelao. Con esto evaluaremos qué creencias sobre lo justo y lo injusto sostiene o podría sostener Odiseo, de modo que sea posible afirmar que, aunque considera a Áyax su enemigo, también es capaz de reconocer sus desgracias como algo desmedido en virtud de su propia concepción de la justicia.

Frente a la moral de corte estrictamente homérico del resto de personajes, el Laertíada muestra una actitud más flexible que reconoce el carácter mutable de las relaciones humanas y la naturaleza vulnerable compartida de todos los hombres; dada la diferencia de sistemas éticos entre quienes intervienen en la tragedia es factible concebir que las valoraciones de Odiseo sean distintas. En *Helping Friends and Harming Enemies: A Study in Sophocles and Greek Ethics*, Mary Whitlock articula esta oposición entre el rey de Ítaca y los demás personajes de Áyax, mostrando cómo mientras todos adoptan un sistema ético que mantiene una distinción clara entre amigos y enemigos, Odiseo tiene una moral que, sin abandonar del todo esta dicotomía, admite la movilidad de dichas categorías y, en consecuencia, los límites del daño que un enemigo merece sufrir. Con respecto a lo último, Whitlock afirma acerca del Laertíada:

Sus odios y amores están dirigidos por principios, lo cual conlleva una posición casi socrática en su insistencia en que uno no debe cometer injusticias incluso cuando se trata de un enemigo. Pero Odiseo no es ningún Sócrates. Él considera que es legítimo devolver el maltrato con maltrato (1322 f.) y perjudicar a un enemigo, hasta cierto límite (1347). En consecuencia, él representa una modificación, aunque no un rechazo total, de la ley del talión.⁴²

Coincidimos con Whitlock en que la postura de Odiseo frente al sistema ético al que se adhieren todos los personajes de la obra es particular: mientras el resto espera todo tipo de daños y vejaciones por parte del enemigo en cualquier circunstancia —en el caso de los Atridas no sólo

⁴² Whitlock 1991, p. 102.

los esperan, sino que también infligen dolor y maltratan al rival siempre que les es posible—, Odiseo reconoce que en este sistema de justicia eminentemente retributivo hay límites que no se deben traspasar. Estos límites son los que, en principio, lo distancian de los otros personajes. Nuestro argumento principal es éste: (1) si el hijo de Laertes considera que no es justo hacerle el mal al enemigo en cualquier circunstancia, es decir, que hay situaciones en las que ni siquiera un adversario merece ser maltratado, y (2) si los Atridas y el resto de los personajes piensan que en la relación entre enemigos no hay límites para el daño que se puede llegar a infligir y, por lo tanto, se oponen a la postura de Odiseo, entonces (3) las valoraciones que éste haga sobre lo justo y lo injusto en relación con sus rivales serán distintas de las de los Atridas. De esto se sigue que allí donde Agamenón y Menelao consideran el infortunio como algo merecido y justo el itacense puede tener una valoración diferente. A continuación, ilustraremos esta discrepancia al mostrar que todos, salvo el Laertíada, o bien esperan la risa y la burla del enemigo o se complacen en su infortunio. De esta forma, trataremos de probar (1) y (2), delineando los distintos estándares de justicia que sostienen los protagonistas. Esto nos permitirá comprender que Odiseo defiende una noción de justicia que no es irrestricta e incondicionadamente retributiva y, en consecuencia, su compasión se basa en una valoración sobre el mérito que, siguiendo a Konstan, se enmarca en tal concepción general de lo justo.

Luego de que Atenea le revela a su protegido que Áyax actuó preso de una furiosa locura (μανιάσιν νόσοις), encontramos la primera muestra de una actitud divergente del héroe con respecto a la diosa y también el primer indicio de una respuesta diferente a la que podría esperarse de alguien que contempla la desgracia de quien ha intentado asesinarlo. Precisamente después de que Atenea llama por primera vez al Telamonio para que salga de su tienda, Odiseo manifiesta su miedo ante la posibilidad de ver a un rival enloquecido. A causa de este miedo, Atenea lo acusa por sus muestras de cobardía (δειλία) y le pregunta si “reírse [γέλᾶν] de los enemigos, ¿acaso no es la risa [γέλως] más grata?”.⁴³ La respuesta evasiva del héroe, quien evita contestar de manera directa su pregunta al decirle que para él basta con que Áyax se quede en su tienda,⁴⁴ manifies-

⁴³ *Ai.*, 79.

⁴⁴ *Ai.*, 80.

ta una actitud distinta a la esperada: Odiseo no quiere jactarse ni reírse del infortunio del Telamónio. No querer jactarse y reírse de la desgracia de un contrincante significa también negarse a observar un principio común de la moral popular: maltratar a los enemigos.⁴⁵ En el contexto de la tragedia, la risa frente al adversario era una demostración de la superioridad sobre éste y una afrenta. Así lo reconoce Matthew Dillon en su artículo “Tragic Laughter”, donde asevera que “la naturaleza intensamente competitiva de los griegos, su obsesión con la victoria, magnifica las consecuencias de la derrota hasta el punto de la completa humillación, de modo que el arma definitiva es la risa. El deshonor resultante es temido como un mal mayor que la muerte misma”.⁴⁶

Esta comprensión de la risa como un tipo de afrenta esperada por parte de un enemigo se halla en prácticamente todos los personajes de la tragedia. Todos esperan o temen, según sea el caso, que Odiseo se ría y se jacte del infortunio de Áyax: el propio Telamónio anticipa las risas de sus contrarios apenas entra en razón;⁴⁷ Tecmesa y el coro especulan sobre la risa y la complacencia que el itacense sentirá ante la noticia del suicidio de Áyax;⁴⁸ Teucro urge al coro para que le traiga cuanto antes al hijo del Telamónio, pues sabe que “todos suelen reírse (ἐπεγγελάειν) de los muertos tan pronto como están caídos”;⁴⁹ por último, los Atridas se satisfacen y se alegran⁵⁰ frente a la desgracia de su enemigo. En consecuencia, todos salvo el rey de Ítaca responden afirmativamente a la pregunta con la que Atenea confronta al héroe antes de la salida de Áyax.

Ahora bien, la interrogante de Atenea acerca de la risa más grata tiene lugar exactamente después de que Odiseo reconoce a Áyax como su enemigo (ἐχθρός, v. 78), de manera que esa pregunta se basa en el siguiente silogismo implícito: (1) si todo enemigo que cae en infortunio merece nuestra risa y (2) Áyax es enemigo del Laertiada, entonces, (3) Áyax merece la risa de Odiseo frente a su infortunio, como señalamos,

⁴⁵ Matthew Dillon sobre la risa como un tipo de maltrato afirma que “acute sensitivity to laughter can indeed be seen as characteristic of a ‘shame-ethic’ and it is certainly clear that this shame ethic remains powerful in tragedy throughout the course of the fifth century” (1991, p. 348).

⁴⁶ Dillon 1991, p. 347.

⁴⁷ *Ai.*, 378-381.

⁴⁸ *Ai.*, 955-961.

⁴⁹ *Ai.*, 988-989.

⁵⁰ *Ai.*, 1089-1091 y 1349-1351.

la risa ante el infortunio representa un tipo grave de maltrato o reproche. Este razonamiento explica las expectativas de todos los personajes a lo largo de la tragedia, ya que todos anticipan la risa de Odiseo o, en el caso de los Atridas, se jactan ellos mismos del infortunio de Áyax. Mas el rey de Ítaca no está de acuerdo con la primera premisa: para él no es cierto que todo adversario que caiga en desgracia merezca nuestra risa, esto es, ser humillado; por lo tanto del hecho de que el Telamonio sea un enemigo no se sigue que éste deba ser objeto de risa o tenga que ser humillado en medio de su infortunio. De esta forma vemos que Odiseo traza límites para el mal que es posible infligirle justamente a un enemigo, pues hay males que incluso el peor rival no merece. En este caso, la humillación extrema rebasa los límites de lo justo y, en consecuencia, resultaría inmerecida. Aquí el Laertiada se distancia de Atenea, quien optó por maltratar y humillar por completo a Áyax, aun cuando tenía a su disposición métodos menos despiadados para evitar que el Telamonio consumara su plan.⁵¹

De acuerdo con lo dicho hasta ahora, es posible ver que todos los personajes, excepto Odiseo, comprenden que en las relaciones entre enemigos la única posibilidad es la de infligir daños y complacerse ante el infortunio del adversario. En este sentido, es posible afirmar que todos estos personajes se adhieren a un sistema de valores del que se desprende una noción eminentemente retaliativa de justicia. Esto también se aprecia con mayor claridad en las discusiones del final de la obra donde Teucro (hermano de Áyax), el hijo de Laertes y los Atridas debaten acerca del entierro del cuerpo. Tales discusiones resultan relevantes para nuestra consideración en torno a si es verosímil postular que la compasión de Odiseo se basa en una creencia implícita sobre el merecimiento, porque en ellas los personajes defienden posturas opuestas acerca de lo que consideran que es justo e injusto. Los primeros en debatir sobre el destino del cuerpo son Teucro y Menelao. El Atrida justifica su determinación de dejar insepulto al suicida pues afirma que “habiendo creído traernos de la patria con él a un aliado y amigo de los Aqueos, nos

⁵¹ En su ensayo sobre el papel de Odiseo en *Áyax*, W. K. C. Guthrie argumenta que el rey de Ítaca difiere de Atenea en sus valoraciones y, además, nota que “clearly there were more merciful methods of turning Ajax from his purpose than this of putting him in the midst of a writhing heap of dying cattle, gibbering his insane triumph as it were over the bodies of his rival and his enemies. Killing him would have been one of them” (1947, p. 117).

hemos encontrado, tras una prueba, a alguien peor que los Frigios”.⁵² La violación de los vínculos de amistad es una afrenta grave y, como lo destaca Whitlock, se convierte en una amenaza para el sistema de relaciones sociales: “transgredir la máxima de ayudar a los amigos puede causar una seria dificultad al amigo abandonado y resulta una amenaza que puede socavar todo el sistema de relaciones sociales. [...] los vínculos de *philia* son claramente de gran importancia para la cohesión social del grupo”.⁵³ Frente a tal reproche, Teucro responde poniendo en duda la enemistad entre su hermano y los aqueos e intenta demostrar que la querrela entre Menelao y Áyax es algo personal.⁵⁴ Con esta respuesta, Teucro cuestiona el sistema de valores de Menelao: al intentar mostrar que el Telamonio no es un enemigo de los aqueos, Teucro se inscribe en ese sistema de valores rígido, en la medida en que para ser beneficiado por alguien es necesario probar que hay vínculos de *φιλία*. Lo mismo ocurre en la discusión entre Agamenón y Teucro, pues éste busca defender a su hermano al demostrar que en realidad no es enemigo de los aqueos, pese a su intento de asesinato, en virtud de todas las hazañas realizadas por el héroe en favor de los griegos.

Frente a estas discusiones, encontramos el ejercicio de persuasión de Odiseo, quien no nada más defiende una posición distinta a la de los Atridas, sino que también apoya la causa de enterrar a Áyax de una manera muy diferente a como lo hace Teucro. Esto no significa que el rey de Ítaca no reconozca que, hasta cierto grado, es justo buscar retaliación después de haberse visto afectado por alguien; en este sentido, le dice a Agamenón: “yo soy indulgente con el hombre que lanza palabras injuriosas cuando también él las oye”.⁵⁵ Sobre dicho verso comenta Whitlock: “esto podría aplicar a cualquiera de los disputantes. Muestra que Odiseo no objeta la retaliación *per se* y que conserva el derecho de reprochar a quien sea que haya empezado la riña”;⁵⁶ en efecto, la afirmación del Laertíada muestra que no se aleja por completo de los valores de sus compañeros de armas, pero sí considera que las máximas por las que ellos se rigen tienen límites. En ningún momento Odiseo pone en

⁵² *Ai.*, 1052-1054.

⁵³ Whitlock 1991, p. 58.

⁵⁴ *Ai.*, 1133-1137.

⁵⁵ *Ai.*, 1322.

⁵⁶ Whitlock 1991, p. 95.

duda el carácter de enemigo que tiene Áyax, como pretendía hacerlo Teucro; por el contrario, asegura que ser enemigo no lo hace merecedor de los malos tratos a los que los Atridas desean someterlo:

También para mí era el peor enemigo del ejército desde que me hice con las armas de Aquiles, pero yo no le respondería con injurias hasta negar que he visto en él al más valiente de cuantos Argivos llegamos a Troya, después de Aquiles. De modo que en justicia no podría ser deshonrado por ti, pues no destruirías a éste, sino las leyes de los dioses. Y no es justo dañar a un hombre valiente si muere, ni aunque lo odies.⁵⁷

Esta intervención de Odiseo, precedida por una apelación al vínculo de *φιλία* que lo une a Agamenón, muestra otro límite para la máxima de hacerle daño a los enemigos. Así como en el prólogo la desgracia extrema sufrida por Áyax volvía injusto reírse en medio de su infortunio, en el éxodo es la muerte del adversario la que traza otra frontera para el odio legítimo.⁵⁸ Ambos casos nos permiten afirmar que para el Laertíada la máxima que compele a maltratar a los rivales no siempre es válida: si hay un tiempo en el que es legítimo odiar a los adversarios, la muerte y la humillación extrema están fuera de ese tiempo. Por lo tanto, en su discusión con Menelao, Odiseo reconoce que “le odiaba [a Áyax] cuando hacerlo era decoroso (*καλόν*)”,⁵⁹ pero tras su muerte ya no es justo pisotearlo (*προσεμβαίνω*). Esta postura contrasta claramente con la de Menelao, quien sostiene que enterrar a los enemigos no es decoroso (*καλόν*).⁶⁰ Del mismo modo, al hablar con Agamenón, el Laertíada afirma que “el valor (*ἀρετή*) puede en mí más que la enemistad”.⁶¹ En

⁵⁷ *Ai.*, 1337-1346.

⁵⁸ Cabe notar que en *Od.*, XI, 541-556, la actitud de Áyax frente a Odiseo da cuenta de un odio que trasciende los límites de la muerte.

⁵⁹ *Ai.*, 1347.

⁶⁰ *Ai.*, 1347. A propósito de esto, Mary Whitlock afirma que “A distinctive feature of Odysseus’ *philia* is that he both recognizes the mutability of human relations (1359) and acts accordingly (1376 f.). In sharp contrast are both Ajax, who takes his enmity to the grave (835-44, 1394 f.) and Agamemnon, whose enmity follows him there (1372 f.). If enmity is immutable, then it is not only gratifying but logical to admit no compromise in the indulgence of hatred. But if enemies may later become friends, such hostility, as Odysseus sees (and Ajax claims to see in his deception speech), may no longer always be appropriate” (Whitlock 1991, p. 101).

⁶¹ *Ai.*, 1357.

un mundo donde las categorías de amigos y enemigos son móviles y difíciles de distinguir en algunos casos, Odiseo opta por criterios más seguros, de acuerdo con los cuales es posible establecer qué es justo y hasta qué punto es legítimo lastimar a otro hombre. A partir de lo dicho resulta evidente que la consideración del carácter merecido o inmerecido del infortunio depende de consideraciones más generales sobre lo justo y lo injusto que no se fundan únicamente en la distinción entre amigos y enemigos; esto permite comprender por qué, en determinadas circunstancias, un hombre que ha actuado en contra de uno (esto es, un enemigo) puede ser digno de nuestra compasión.

IV. CONCLUSIONES

Hasta aquí hemos buscado demostrar que para comprender la singular respuesta emotiva de Odiseo debemos atender a sus condiciones epistémicas. En diálogo con Aristóteles identificamos que una de ellas —la creencia sobre el carácter inmerecido del infortunio contemplado— no está explícita y para estudiarla, de acuerdo con la propuesta de Konstan, fue preciso hacer una caracterización del sistema ético del héroe en contraste con el del resto de personajes. Según este sistema, patente en los parlamentos del hijo de Laertes tanto en el prólogo como en el éxodo, la máxima de ayudar a los amigos y perjudicar a los enemigos tiene límites: la humillación extrema y la muerte son fronteras que es necesario observar a la hora de responder a la desgracia de un adversario. En consecuencia, someter a Áyax a una humillación como la que ha sufrido, reírse frente a su locura y dejar su cuerpo insepulto resultan acciones inapropiadas e injustas. Odiseo se distancia así del sistema de valores vengativo que impide cualquier tipo de reconciliación. Por lo tanto, el hijo de Laertes se opone a la concepción rígida de las relaciones humanas, que no tiene en cuenta la mutabilidad y contingencia que atraviesan nuestras vidas.

Consideramos que a la luz de este análisis es posible apreciar la unidad de la tragedia y el papel que tiene la compasión en ella. Con todo, creemos que la mayor ganancia radica en la posibilidad de establecer un diálogo enriquecedor entre esta obra y nuestro propio contexto. La compasión de Odiseo en esta pieza y su vínculo con su concepción de justicia tienen ecos importantes para nosotros: en la actualidad se nos ha

querido plantear, desde diversos sectores políticos, una falsa dicotomía entre hacer justicia y obrar en beneficio de quien nos ha hecho daño. Según esto, cualquier determinación que no castigue a quienes alguna vez se alzaron en armas en contra de los suyos es una muestra de impunidad y un desconocimiento de los principios básicos de la justicia que deben regir cualquier sociedad. Sin embargo, al tomar en cuenta esta obra de Sófocles, podemos comprender que la justicia y la compasión no son contrarias; que beneficiar a alguien, incluso si es o fue enemigo, no implica desconocer la responsabilidad de éste sobre sus acciones; que en aras de reestablecer vínculos sociales rotos es necesario renunciar a la venganza, reconocer en otros sus aflicciones y ver en ellas la fragilidad humana que todos compartimos.⁶²

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes antiguas

- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. Emilio Lledó Íñigo, Madrid, Gredos, 1985.
 ARISTÓTELES, *Retórica*, trad. y notas Alberto Bernabé, Madrid, Alianza Editorial, 2012.
 EURIPIDIS *Fabulae*, vol. 3, ed. Gilbert Murray, London, Oxford University Press, 1966.
 HOMERO, *Ilíada*, trad. Emilio Crespo Güemes, Madrid, Gredos, 2014a.
 HOMERO, *Odisea*, trad. José Manuel Pabón, Madrid, Gredos, 2014b.
 SÓFOCLES, *Áyax*, trad. Assela Alamillo, Madrid, Gredos, 2009.
 SOPHOCLES, *The Ajax*, ed. Richard Claverhouse Jebb, London, Rivingtons, 1878.
 SOPHOCLES *Fabulae*, ed. Alfred Chilton Pearson, London, Oxford Classical Texts, 1971 (1924).

Fuentes modernas

- DILLON, Matthew, "Tragic Laughter", *The Classical World*, 84/5, 1991, pp. 345-355, <http://www.jstor.org/stable/4350851?origin=JSTOR-pdf> (20/11/2018), DOI: 10.2307/4350851.

⁶² Estoy especialmente agradecido con el profesor Sergio Ariza por sus valiosas sugerencias y anotaciones, producto de su lectura paciente y de su disposición genuina para el diálogo.

- GUTHRIE, William Keith Chambers, "Odysseus in the 'Ajax' ", *Greece & Rome*, 16/48, 1947, pp. 115-119.
- HEATH, Malcolm, *The Poetics of Greek Tragedy*, Stanford, Stanford University Press, 1987.
- KONSTAN, David, *Pity Transformed*, New York, Bloomsbury, 2001, DOI: 10.2307/40494082.
- KONSTAN, David, *The Emotions of the Ancient Greeks: studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto, University of Toronto Press, 2006, DOI: 10.3138/9781442674370.
- LACOURSE MUNTEANU, Dana, *Tragic Pathos: Pity and Fear in Greek Philosophy and Tragedy*, New York, Cambridge University Press, 2012, DOI: 10.1017/CBO9781139028257.
- NUSSBAUM, Martha, "Aristotle on Emotions and Rational Persuasion", en Amélie Oksenberg (ed.), *Aristotle's Rhetoric*, Los Angeles, University of California Press, 1996, pp. 303-324, DOI: 10.1086/233814.
- NUSSBAUM, Martha, *Upheavals of Thought*, New York, Cambridge University Press, 2008, DOI: 10.1017/CBO9780511840715.008.
- SANDRIDGE, Norman B., "Feeling Vulnerable, but not too Vulnerable: Pity in Sophocles' *Oedipus Coloneus*, *Ajax* and *Philoctetes*", *The Classical Journal*, 103/4, 2008, pp. 433-448, <http://www.jstor.org/stable/30038004> (20/11/2018).
- WHITLOCK, Mary, *Helping Friends and Harming Enemies: A Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, DOI: 10.1017/CBO9780511586170.004.
- WHITMAN, Cedric Hubbell, *Sophocles: A Study of Heroic Humanism*, Cambridge, Harvard University Press, 1951, DOI: 10.4159/harvard.9780674862869.
- WILLIAMS, Bernard, *Shame and Necessity*, Los Angeles, University of California Press, 1994, DOI: 10.1086/293683.

* * *

SANTIAGO ESLAVA-BEJARANO es filósofo y literato de la Universidad de los Andes en Bogotá y candidato a Magister en literatura por la misma universidad, donde se ha desempeñado como profesor de español en el Departamento de Humanidades y Literatura. Se dedica al estudio de la tragedia griega, especialmente la obra de Sófocles. Su principal línea de investigación es la representación de animales no humanos en la tragedia griega. Ha sido ponente en las VIII Jornadas. La paz: perspectivas antiguas sobre un tema actual y en el Seminario sobre animales en el teatro grecolatino. Es miembro del Proyecto de rescate, estudio y catalogación del patrimonio incunable de tema clásico en Colombia asociado al grupo de investigación *Peiras*.