
ἀρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

ARTIGO | ARTICLE

La indecisión de Neoptólemo en el Filoctetes de Sófocles. Una lectura filosófica

Neoptolemus' indecision in Sophocles' Philoctetes. A philosophical reading

Luciano Ciruzziⁱ

<https://orcid.org/0000-0001-7162-0096>
luchociruzzi@yahoo.com.ar

ⁱ Universidad de Buenos Aires (UBA) – Buenos Aires – Argentina.

CIRUZZI, L. (2022). La indecisión de Neoptólemo en el Filoctetes de Sófocles. Una lectura filosófica. *Archai* 32, e-03209.

Resumen: De entre los héroes sofócleos, la figura de Neoptólemo sobresale por su particular dificultad para comprometerse de manera definitiva con un curso de acción. El joven acepta llevar a cabo un engaño pergeñado por Odiseo para obtener el arco infalible de Filoctetes, quien vive hace diez años abandonado en la isla desierta

de Lemnos. Pero una vez avanzada la treta, cuando se aproxima realmente al objetivo, de pronto se ve asaltado por una duda que le impide seguir adelante, de manera tal que se desdibuja su posición de agente capaz de concretar el plan. Neoptólemo termina por confesar al solitario isleño el motivo fraudulento de su presencia, y, excusándose, aduce estar gobernado por una “necesidad” (v.923: *ananke*).

En este trabajo presentaré, en primer lugar, las condiciones de emergencia y las características del plan ideado por el ingenioso rey de Ítaca; en segundo lugar, una explicación de la indecisión de Neoptólemo a partir de la particular relación entre su discurso y la realidad que pretende referir; en tercer lugar, me centraré en las derivas ontológicas del conflicto central de la obra y, finalmente, avanzaré sobre los corolarios prácticos que se siguen de lo laborado en los puntos anteriores.

Palabras clave: Filoctetes, Neoptólemo, indecisión, impotencia práctica, voluntad.

Abstract: Among the Sophoclean heroes, the figure that stands out is the one of Neoptolemus, in particular because of his difficulty when successfully delivering a course of an action. The young man assumes to carry out a ruse devised by Odysseus in order to obtain the infallible bow of Philoctetes, who has been living for ten years marooned in the deserted island of Lemnos. But once being close to his goal, he is suddenly seized by a doubt that prevents him from achieving such purpose, and therefore undermining his capacity as an agent. Neoptolemus eventually confesses to the lonely islander the dishonest motive for his presence, and, by excusing himself, claims to be governed by a "necessity" (v.923: *ananke*).

This paper will firstly expose the context of development and characteristics of the plan devised by the ingenious king of Ithaca; and will secondly explain Neoptolemus' indecision based on the particular relationship between his discourse and the reality he pretends; moreover it will emphasize the ontological derivations of the central conflict of the play and, finally, it will enter into the practical corollaries regarding the previous points.

Keywords: Philoctetes, Neoptolemus, indecision, practical impotence, will.

Introducción

De entre los héroes sofócleos, la figura de Neoptólemo sobresale por su particular dificultad para comprometerse de manera definitiva con un curso de acción. A diferencia de Electra, Edipo, Antígona o Ájax, personajes que, respecto de su propio contexto dramático, o bien ya han actuado o bien van a actuar -y esta acción resulta ser clave para la peripecia trágica-, el joven hijo de Aquiles, en cambio, presenta un carácter dubitativo y falta de determinación en la ocasión en la que precisamente estarían dadas las condiciones para intervenir de manera práctica sobre su mundo. El joven acepta llevar a cabo un engaño pergeñado por Odiseo para obtener el arco infalible de Filoctetes, quien vive hace diez años abandonado en la isla desierta de Lemnos. Pero una vez avanzada la treta, cuando se aproxima realmente al objetivo, de pronto se ve asaltado por una duda que le impide seguir adelante, de manera tal que se desdibuja su posición de agente capaz de concretar el plan. Neoptólemo termina por confesar al solitario isleño el motivo fraudulento de su presencia, y, excusándose, aduce estar gobernado por una “necesidad” (v.923: *ananke*).

Este episodio constituye uno de los vértices argumentales de la obra y ha merecido explicaciones bien diversas por parte de la crítica especializada. En términos generales, la cuestión que se ha intentado resolver es por qué el joven no puede realizar acabadamente el *dolos*. Bajo la perspectiva de Segal (1999, 329-333), la relación entre Neoptólemo y Filoctetes debe ser considerada como un ejemplo de *philia* surgida, no de la incapacidad de Neoptólemo para mentir, sino de la compasión y la piedad (*eusebia*), sentimientos que funcionarían de base para la construcción de un nuevo modelo de sociedad, en el contexto de una Atenas atravesada por una profunda crisis política y social. Por su parte, Vidal-Naquet (2002, 163-190), desde un enfoque más antropológico, señala que la situación de Neoptólemo significa

un momento de pasaje, vinculado al rito de la *ephebia*, en el que la duda vendría a expresar una transformación profunda de su *physis*.¹ Diferente pero complementaria es la lectura de Whitlock Blundell (1991, 184-187), quien considera que el joven enfrenta fundamentalmente un conflicto moral constituido por la posibilidad de adscribir a dos modelos de acción contrapuestos: por un lado, el modelo de Odiseo, en el que el engaño debe considerarse útil como medio para alcanzar un fin político, y, por otro lado, el modelo de Aquiles, su padre, según el cual es preferible fracasar obrando bien a vencer obrando mal (cf. 95-96). Desde otro punto de vista, Saravia interpreta la cavilación de Neoptólemo como un proceso que terminará por configurar “un nuevo tipo de heroísmo fundado en la sinceridad, la confianza y la honradez, las cuales se atisban por medio de los relatos que, al enhebrar acontecimientos verdaderos e incidentes falsos, amplían los límites de la realidad humana” (Saravia, 2005, 258). En esta misma línea, Sánchez Madrid observa que: “La hesitación cumple un papel importante en el camino que lleva hasta esta determinación, lo que hace de la duda y la revisión de las propias posiciones un medio imprescindible para el aprendizaje moral” (Sánchez Madrid, 2014, 37).

Frente a este amplio arco de variantes interpretativas, me propongo realizar una explicación filosófica de la indecisión de Neoptólemo, aunque luego de aproximadamente veinticinco siglos de variaciones y ramificaciones, la especificidad de *lo filosófico* se ha desdibujado lo suficiente como para que ya casi no haya ninguna interpretación que no sea de algún modo, de hecho, filosófica. Ante todo, entiendo por *explicación filosófica* una exposición de las causas del comportamiento de los *dramatis personae* desde un punto de vista fundamental. Si la letra de la obra da cuenta de *qué* hacen y dicen los

¹ Si bien la mayoría de los comentaristas ha dado por válida la argumentación de Vidal-Naquet, hay quien se ha opuesto frontalmente. Cf. Rehm (2002, 139): “Unfortunately, Vidal-Naquet overlooks the fact that Athens had not yet inaugurated the *ephebeia* when *Philoctetes* was performed, and he fails to mention that the hero’s return to “civilization” (along with Neoptolemus and Odysseus) involves the uncivilized destruction of Troy.”

personajes, entonces una explicación dará cuenta del *por qué*. En términos más específicos, resta aclarar que la delimitación del punto de vista fundamental (delimitación en última instancia siempre relativa) tendrá que ver, en este caso, con las preguntas que motivan el desarrollo de la filosofía clásica de corte socrática en sus líneas generales, esto es, las preguntas acerca de la relación entre ser, conocer, decir, y actuar.² En este sentido, me interesa mostrar que, en el horizonte dramático del *Filoctetes*, no se registra un fundamento o principio metafísico que oficie de criterio regulador de la posibilidad de conocer de algún modo el mundo, y, en consecuencia, de la posibilidad de actuar con un arbitrio estable. Este es el escenario que determinaría, según mi lectura, la parálisis de Neoptólemo en el momento crucial de la acción.

En lo que sigue, luego de repasar el argumento general de la obra, presentaré, en primer lugar, las condiciones de emergencia y las características del plan ideado por el ingenioso rey de Ítaca; en segundo lugar, una explicación de la indecisión de Neoptólemo a partir de la particular relación entre su discurso y la realidad que pretende referir; en tercer lugar, me centraré en las derivas ontológicas del conflicto central de la obra y, finalmente, avanzaré sobre los corolarios prácticos que se siguen de lo laborado en los puntos anteriores.

El argumento de la obra

El escenario del drama es la isla desierta de Lemnos. Allí vive Filoctetes en absoluta soledad. Diez años atrás el héroe formaba parte del ejército aqueo que luchaba en Troya, pero, desde que una víbora

² Que el enfoque sea a partir de las *preguntas* y no de las tesis positivas de alguna de las filosofías nacidas entre los seguidores de Sócrates es la garantía de que, precisamente, podamos hablar de *perspectiva socrática*, ya que, como se ha notado en más de una oportunidad (cf. Gómez Lobo, 1994, 29-38; Mársico, 2013, 11-15), el aporte invaluable del maestro de Platón y de Antístenes dentro del ámbito intelectual ateniense ha sido el de instalar una agenda de prioridades en el ámbito de la reflexión filosófica, articulada a partir del cruce entre las dimensiones de la ontología, la psicología, la ética, y la reflexión sobre el *logos*.

lo picara en el pie, su relación con el resto de los jefes de la campaña empeoró considerablemente. La herida le producía un dolor intolerable y Filoctetes no tenía reservas en manifestarlo: gritaba y gemía constantemente alterando la tranquilidad del resto del ejército. Como consecuencia de las molestias, los jefes de la campaña ordenaron el aislamiento y el abandono del herido (vv. 5-12). Así fue como Odiseo, el encargado de cumplir con la orden, abandonó a Filoctetes en la isla desierta de Lemnos. Desde entonces el herido sobrevive a duras penas sin ninguna compañía. El único recurso que tiene es un arco de flechas infalibles, que perteneciera antaño al divino Heracles, con el cual puede cazar y suministrarse alimento. Ahora, pasados dos lustros de aquel episodio, un oráculo ha determinado que este arco de naturaleza sagrada es necesario para vencer en Troya (vv. 67-69), motivo por el cual Odiseo regresa a la isla en busca del arma que custodia Filoctetes. Odiseo sabe, sin embargo, que un contacto cara a cara con el solitario isleño presentaría algunas dificultades: Filoctetes le guarda un encono feroz y no tendrá ninguna disposición para la conversación. Previendo esta situación, Odiseo lleva como acompañante al joven hijo de Aquiles, Neoptólemo, a quien en lo sucesivo encomienda la tarea de llevar a cabo un plan. Luego de algunas cavilaciones, Neoptólemo accede a ser el encargado de llevar adelante un engaño contra Filoctetes, cumpliendo con el libreto que le consigna Odiseo. Sin embargo, una vez que el joven enfrenta al isleño y logra tener en sus manos el arco de Heracles, repentinamente se ve afectado por un sentimiento de confusión que lo lleva al arrepentimiento y a la confesión (vv. 819-910). A partir de este punto, Filoctetes se lamenta por ser víctima de nuevos engaños, al tiempo que Neoptólemo intenta convencerle inútilmente con palabras sinceras. Luego, Odiseo reaparece en escena para impedir que Neoptólemo devuelva el arco a su dueño, pero lo único que produce es el desconsuelo de Filoctetes que amenaza con suicidarse. Frente a este intríngulis, desde lo alto del cielo se presenta Heracles, de divina investidura, y ordena a todos los personajes que marchen hacia Troya, donde cada cual obtendrá un destino glorioso (vv. 1410-1444). De buena gana, Filoctetes acepta el mandato del dios, y junto a Odiseo y a Neoptólemo se embarcan hacia la ciudad

de las murallas. El drama se cierra armónicamente, sin ningún tipo de conflicto en puerta.

Odiseo y el plan para engañar a Filoctetes

Si comparamos la fórmula del célebre segundo estásimo del *Edipo Rey*, aquella constituida por el binomio de las palabras y de las acciones (v.865), con la tónica general del *Filoctetes*, advertimos rápidamente que este drama se juega de modo exclusivo en el terreno del *logos*. Todavía sin salir del prólogo de la obra encontramos en boca de Odiseo la siguiente reflexión:

también yo mismo, cuando joven, tenía lengua ociosa y brazo activo. Ahora, teniendo experiencia, veo que para los mortales es la palabra, y no las acciones, la que conduce todo (*ten glossan, ouchi targa, panth' hegoumenen*). (v.97-99).³

En el contexto dramático, la consideración de Odiseo viene a cuento de la pretensión de persuadir al joven Neoptólemo de que solo verbalmente, y no por la fuerza, será posible capturar a Filoctetes. El movimiento interno de la obra, la “intriga” de la que tanto habla Reinhardt en sus famosos análisis, se dispara a partir del momento en que Neoptólemo finalmente acepta llevar a cabo el plan de Odiseo, asumiendo de este modo que, efectivamente, *es en el plano del lenguaje en donde se juega la posibilidad de resolver las urgencias del momento*. Sin embargo, el uso específico al que se confina la palabra en la tarea asignada a Neoptólemo es el de la *palabra engañosa*. De hecho, lo que Odiseo le ha dicho es: “te necesito para que, al hablar, engañes el alma de Filoctetes con palabras.”⁴

Sobre la centralidad del elemento discursivo se recorta, entonces, *el problema del engaño como el problema central al que hace frente el*

³ Las traducciones son nuestras.

⁴ Cf. VV. 54-5: τὴν Φιλοκτιήτου σε δεῖ ψυχὴν ὅπως λόγοισιν ἐκκλέψεις λέγων. Literalmente, con el verbo ἐκκλέπτω, Odiseo pide a Neoptólemo que “robe con palabras”.

personaje Neoptólemo. Odiseo devendrá así una suerte de libretista que consigna en lo sucesivo el contenido y el modo del discurso falaz que deberá pronunciar el joven.

Cuando te pregunte quién [eres] y desde dónde vienes, dirás que hijo de Aquiles (esto no es ocultable), y que navegas hacia casa, abandonada ya la campaña naval de los aqueos, teniendo gran odio (*echthos echtheras mega*), [pues] los que entre ruegos te pidieron venir desde tu país, teniéndote por única [posibilidad de] captura de Ilión, cuando efectivamente llegaste no te juzgaron digno de las armas de Aquiles. Aunque pedías legítimamente que te las dieran, se las entregaron a Odiseo. Puedes decir tanto como quieras la peor de las fealdades (*eschat' eschaton kaka*) sobre mí. Pues con ello en nada me agravias.⁵

Respecto de cómo tendrá que dirigirse a Filoctetes, el consejo es el siguiente:

Ciertamente, de aquello de lo que él de modo variopinto te hable, acepta, hijo, en todo momento, lo que convenga de sus palabras.⁶

En última instancia, la verdadera habilidad para el engaño consistirá en la capacidad que tenga Neoptólemo para adaptar su discurso a los vaivenes de la conversación, habilidad que constituye un tipo específico de saber del que Odiseo se muestra portador y que todos los personajes le reconocen independientemente de la valoración moral.⁷ Cuando más adelante Neoptólemo encuentra a Filoctetes, este le pregunta entre otras cosas por un hombre “terrible y hábil con las palabras” (v. 440), donde el término para hábil es

⁵ Cf. 56-66: ὅταν σ' ἐρωτᾷ τίς τε καὶ πόθεν πάρει, λέγειν, Ἀχιλλέως παῖς· τόδ' οὐχὶ κλεπτέον· πλεῖς δ' ὡς πρὸς οἶκον, ἐκλιπὼν τὸ ναυτικὸν στράτευμ' Ἀχαιῶν, ἔχθος ἐχθήρας μέγα, οἱ σ' ἐν λιταῖς στείλαντες ἐξ οἴκων μολεῖν, μόνην ἔχοντες τήνδ' ἄλωσιν Ἴλιου, οὐκ ἠξίωσαν τῶν Ἀχιλλείων ὀπλῶν ἐλθόντι δοῦναι κυρίως αἰτουμένῳ, ἀλλ' αὐτ' Ὀδυσσεῖ παρέδοσαν· λέγων ὅσ' ἂν θέλης καθ' ἡμῶν ἔσχατ' ἐσχάτων κακά. τούτῳ γὰρ οὐδέν μ' ἀλγυνεῖς.

⁶ Cf. VV. 130-131: οὐ δῆτα, τέκνον, ποικίλως αὐδωμένου / δέχου τὰ συμφέροντα τῶν ἀεὶ λόγων.

⁷ Acerca de una lectura sobre la valoración moral de Odiseo cf. Blundell (1988).

σοφός, lo cual sugiere *por lo menos* un conocimiento de relevancia práctica. Aunque Filoctetes preguntaba por Tersites, Neoptólemo asoció inmediatamente las atribuciones de aquel hombre con Odiseo, confusión por medio de la cual Sófocles revela sutilmente la concepción que el joven tiene del héroe de Ítaca en cuanto a su capacidad discursiva. También Filoctetes en otro pasaje le reconoce a Odiseo una peculiar habilidad con las palabras, esta vez relacionada al concepto de “sagacidad” (v. 409: *panourgias*). Odiseo se perfila entonces como una figura hábil y sagaz para la construcción de engaños, presto a adaptarse a las ocurrencias que plantee el interlocutor de turno. Sin embargo, aun siendo el más capacitado, la compleja historia de su relación con Filoctetes impide que pueda hacerse cargo de la situación, ya que ambos han llegado a un punto de imposible conciliación.⁸

La indecisión de Neoptólemo

Por su parte, Neoptólemo, constituido en el agente de la treta pergeñada por Odiseo, no logra llevar a término la mentira con la que atraparía a Filoctetes. En el momento de mayor indefensión de éste,⁹ cuando ya había tomado por ciertas todas las palabras del joven, una

⁸ El punto de no retorno en la relación entre Odiseo y Filoctetes podría merecer una consideración sobre los límites que conviene o no conviene traspasar desde el punto de vista de la práctica política. Se trata de un tema caro en la obra de Sófocles, ya que, en última instancia, toca de lleno el problema de la desmesura y de la prudencia. Un pasaje del *Ajax* resulta muy clarificador al respecto: “¿Pero nosotros no sabremos cómo ser moderados (*sophronein*)? Yo, en efecto, ahora mismo vengo a entender que el enemigo para nosotros debe ser tan odioso, como amigable [pueda llegar a ser] otra vez.” (vv.677-679) A la luz de esta consideración, el trato que Odiseo, como parte del ejército, ha tenido con Filoctetes es propio de un *hybristes*. Con todo, parece forzado resaltar este tema como el motivo central de esta tragedia, ya que el autor decidió que fuera una circunstancia pretérita respecto del presente dramático. Para un tratamiento detenido de la dialéctica de amigo/enemigo entre estos personajes cf. Whitlock Blundell (1991, 186-187)

⁹ En medio de la conversación (vv. 820-865), Filoctetes se desmaya y se queda dormido por un momento a causa de un dolor súbito que lo ataca agudamente en el pie (extremidad que, dicho sea de paso, parece ocupar un lugar preponderante en la obra de Sófocles); en ese brevísimo lapso, el coro deja en claro que Neoptólemo se encuentra ante *el momento oportuno* para la acción (v.837: *kairos*).

confusión repentina asalta a Neoptólemo a la mitad de su actuación (vv. 895-899).

Neop. – ¡Ay! ¿Qué debería hacer yo entonces?

Fil. – ¿Qué es, hijo? ¿Para dónde vas a salir con tu palabra?

Neop. – No sé hacia qué dirección hay que llevar una palabra sin salida.

Fil. - ¿Tú te haces problema? No hables, hijo, de este modo.

Neop. – Pero aquí, ahora, me encuentro en este sufrimiento.¹⁰

El alma del joven se debate entre confirmar su fidelidad con el plan de Odiseo, o bien fortalecer el vínculo empático que ha forjado con Filoctetes y hacer fracasar aquel plan. En la escena que precede a este tormentoso momento de la decisión, Neoptólemo se había ganado la confianza de Filoctetes afirmando que Odiseo es “el más malvado y descendiente de malvados” (vv. 385-386), y manifestando, a su vez, odio y rencor hacia los jefes del ejército (v. 390). Según hemos visto, estas ofensas formaban parte del propio plan que Odiseo había diseñado para el joven, de manera que cabe interpretar que Neoptólemo, hablando así, no hacía otra cosa que representar el libreto del engaño. De hecho, en un trabajo dedicado a examinar los conceptos de verdad y falsedad en esta tragedia, Nelli (2008, 101) da por supuesta la intención de falsedad en el relato de Neoptólemo. En el contexto de una argumentación orientada a poner en evidencia el sentido relativo de la verdad humana que reflejaría la obra, la autora insiste en que la proposición “los Atridas y Odiseo son

¹⁰ **Νεοπτόλεμος** παπαῖ· τί δῆτ’ ἄν δρῶμ’ ἐγὼ τούνηένδε γε; **Φιλοκτῆτης** τί δ’ ἔστιν, ὦ παῖ; ποῖ ποτ’ ἐξέβης λόγῳ; /**Νεοπτόλεμος** οὐκ οἶδ’ ὅποι χρῆ τᾶπορον τρέπειν ἔπος./ **Φιλοκτῆτης** ἀπορεῖς δὲ τοῦ σύ; μὴ λέγ’, ὦ τέκνον, τάδε./ **Νεοπτόλεμος** ἀλλ’ ἐνθάδ’ ἤδη τοῦδε τοῦ πάθους κυρῶ.

unos villanos” es falsa para el joven, pero verdadera para Filoctetes.¹¹ Esta lectura, sin embargo, no repara en el hecho de que el valor de falsedad de las ofensas no está determinado *a priori*, ya que, en realidad, la dinámica del drama *hace posible* que lo dicho por Neoptólemo no sea falso, es decir, que se descubra que verdaderamente es esa la opinión que tiene sobre Odiseo y los jefes del ejército, y que no haya engaño en las palabras proferidas para ganar la confianza de Filoctetes. No hay marcas en el texto que indiquen la carga definitiva de veracidad o falsedad de las palabras de Neoptólemo. En la medida en que sí es cierto que los generales del ejército lo han privado de las armas de su padre, y de que efectivamente ha sido llevado a la isla para cumplir con una orden de Odiseo, pues de eso se trata, de una orden,¹² entonces, como decimos, en la medida en que estos hechos han tenido lugar, *todavía puede ser* que, en razón de ellos mismos, el joven odie y considere malvados a quienes dice odiar y considerar malvados. Pero vale insistir: esto permanece en el modo de la posibilidad, de igual manera en que, en este mismo contexto dramático, *todavía puede ser* que, haciendo suyo completamente el libreto de Odiseo por propia voluntad, su discurso sea falso y por lo tanto sea parte de la performance para capturar el arco del isleño. En última instancia, lo que se le juega a Neoptólemo es un problema de *dirección* del sentido del discurso, problema que se deja traslucir en el predominio de los verbos de movimiento a lo largo de todo el pasaje, ya que, si bien no se debate nada relativo a la movilidad física efectiva, es muy notoria, sin embargo, la presencia de terminología cinética para referirse a la situación del *logos* de Neoptólemo. La primera pregunta de Filoctetes (v. 896) se organiza a partir del tema del verbo *bainō*, que significa el movimiento de manera bien general, desde “andar”, “ir”, “recorrer”, hasta “marchar”, “caminar”, o “dirigirse”, pero, además,

¹¹ Desde nuestra perspectiva, la estrategia argumentativa de Nelli incurre en un error metodológico, pues intenta determinar el concepto de verdad a partir de las ocurrencias de la palabra *aletheia*, en vez de examinar la compleja articulación entre conocimiento, discurso y realidad que se despliega en la obra.

¹² Presto a recibir la palabra de Odiseo, Neoptólemo ha preguntado: ¿Qué ordenas? (v.54: *tis det' anogas*)

en este caso, la ocurrencia de la preposición *ek*, que termina por constituir el verbo *ekbainō*, otorga a la acción el sentido de un dirigirse desde una interioridad hacia una exterioridad. Filoctetes pregunta entonces por el movimiento que realizará Neoptólemo con su discurso (*logoi*) desde su interior hacia el exterior.¹³ En concreto, y en razón del aspecto puntual del aoristo (*exebes*), el joven debe responder a lo siguiente: “¿hacia dónde (*poi*) vas a salir con el *logos*?” En este punto, podemos imaginar que el público ateniense, enfrentado a esta escena crucial, participaba activamente de la intriga y esperaba con ansias la resolución de Neoptólemo. ¿Odia o no odia a Odiseo? ¿Está mintiendo a Filoctetes o está siendo sincero? ¿Qué camino tomará frente a la encrucijada que se juega en el interior de su propio discurso? Contra toda expectativa, y, tal vez, luego de una silenciosa pausa, el joven dice que no sabe. “No sé” (v.897: *ouk oida*). Y, otra vez, en la proposición que hace de objeto de este *no saber* registramos una explicación a partir de un vocabulario de locación y movilidad. Lo que Neoptólemo no sabe es a dónde (*hopoi*) hay que llevar (*trepein*) la palabra; pero esta palabra (*epos*), a su vez, es una palabra *aporon*, es decir, literalmente, una palabra *sin salida*. Traducida de esta manera, la expresión suena, en principio, extraña; en general, atendiendo al uso más frecuente, los traductores han preferido resolver la cuestión sin complicaciones: “embarazosa resolución”, “faltering words”.¹⁴ Sin embargo, bajo la óptica que estamos proponiendo, la idea de que la palabra del joven no tiene ningún *poros* parece bastante considerable. *En efecto, en el espejo de la salida discursiva que le exigía Filoctetes, el joven responde que su discurso tiene la cualidad de ser precisamente sin salida.* Neoptólemo se encuentra en una especie de precipicio discursivo que marca la frontera exacta entre *el todavía puede ser y el ya no es*

¹³ En el castellano rioplatense son frecuentes expresiones del tipo “¿para dónde me vas a *salir* ahora?”, o “¿con qué me vas a *salir* ahora?”, que se utilizan precisamente en contextos en los que se tiene la expectativa de que el interlocutor dirá algo inesperado o chocante desde el punto de vista anímico. Es en ese sentido que se utiliza *ekbaino* aquí, pues significa exactamente “salir”, pero en un contexto donde no se mueve *alguien*, sino un *discurso*.

¹⁴ Cf. Alamillo (2006); Jebb (1885).

posible en relación a los potenciales sentidos que gravitan en el interior de su relato. La virtual doble valencia de sus palabras no se puede sostener más: es *aquí y ahora* (v.899) el instante del *pathos*. *En este sentido, interpretamos que el momento del padecimiento es el momento en el que ya no pueden convivir las dos vías de sentido en el modo de la posibilidad.*

La naturaleza del conflicto

En el íntimo instante de la cavilación, el joven -hemos imaginado- está callado. Si examinamos con detenimiento la situación embarazosa o *aporia* (v. 897) que nuestro personaje atraviesa, encontramos que el conflicto que se encuentra a la base de su silencioso padecimiento presenta características singulares, ya que, en efecto, si bien el problema en cuestión tiene una estructura aparentemente dilemática, *desde el punto de vista del agente de la deliberación*, sin embargo, el problema no es la disyunción exclusiva entre propuestas igualmente criteriosas, sino, por el contrario, un problema de *indecidibilidad a causa de una absoluta falta de criterio respecto de lo que él mismo considera verdadero*. Si bien es innegable que, como sostiene Whitlock Blundell (1991, 184), el asunto que desde el prólogo de la obra gravita de modo decisivo en el ánimo de Neoptólemo es el de su *physis*, el problema de intentar mantenerse fiel a la naturaleza *gennaia* de su padre, no debería por eso soslayarse el hecho de que, en el momento que el coro considera oportuno para la acción, los términos del conflicto se desplazan sutilmente: ya no se trata del presunto sentimiento de traición a los mandatos del propio linaje; el verdadero problema es que ya *no hay razones ni para mantenerse fiel ni para traicionar* la heredad moral de su progenitor. La realidad inmediata de Lemnos no le ofrece ningún paradigma de comportamiento estable; nada del mundo *exterior* a su conciencia -digamos, mejor: a su *alma*- le permite cortar criteriosamente con la tortuosa hesitación que lo ha llevado a hacerse la pregunta típicamente trágica *ti draso* (v.908). Una sutil observación de Nussbaum (1976, 44) acredita la idea de que el conflicto de Neoptólemo tiene lugar en el interior de su subjetividad.

Al comentar el mismo pasaje que comentábamos más arriba (v.897 y ss.), la autora advierte que Sófocles pone en boca del hijo de Aquiles por primera vez en el drama una construcción con *chre* (“no sé a dónde *hay que...*”), verbo impersonal que da cuenta de un deber que contrastaría sutilmente respecto del uso de *dei* por parte de Odiseo. Mientras que el *dei* expresaría, siempre según la filósofa norteamericana, un condicionamiento exterior de la realidad, como un mandato divino o una coyuntura política que excede al agente sobre el que recae el deber, el *chre*, en cambio, daría cuenta de un requerimiento subjetivo. Pues bien, si aprobamos esta precisión -y, en rigor, no tenemos motivos para polemizar con Nussbaum-, entonces la situación de Neoptólemo se hace cada vez más transparente. El joven no sabe cómo *debe* sortear el desafío práctico que se le presenta, y, en definitiva, todo esto no quiere decir ni más ni menos que *tiene problemas para comprometerse con una opinión personal*. Aquello sobre lo que tiene que decidir es el valor de verdad de sus propias palabras, cuya referencia no es ningún objeto ni circunstancia exterior: la única vara posible para resolver la verdad o falsedad de lo que ha dicho sobre Odiseo es *su propio parecer*.

Si la lectura que proponemos tiene sentido, entonces *el tipo de verdad* que está en juego en el conflicto que enfrenta el héroe no es una verdad relativa al *ser* de las cosas, sino a su *apariencia*. El joven no debe pronunciarse con exactitud científica sobre el mundo, sino que -insistamos- debe elegir entre dos posibles opiniones que ya no pueden convivir en el interior de su alma. En este sentido, es evidente el contraste con las tensiones que emergen en *Edipo Rey* o en *Antígona*. El pueblo de Tebas le exigía tempranamente al hijo de Layo un “conocimiento con certeza” (*OT*, vv. 285-86: *ekmothoi saphestata*), y en la escena siguiente, en el agón entre el rey y Tiresias, se ponía en claro el debate entre dos modelos de acercamiento *al ser* de los acontecimientos, dos paradigmas de conocimiento opuestos entre sí, fundado uno en la confianza en la investigación racional, y el otro, el del adivino, en las artes proféticas

y los pronunciamientos oraculares.¹⁵ Sabemos, como sabía también el primer público, que Edipo no hacía más que avanzar hacia el descubrimiento de que “poderosa es la divinidad (...) y no envejece” (vv.871-872). Y quizás sea todavía más notoria en *Antígona* la naturaleza de la contraposición entre principios ordenadores de la realidad; no hay intérprete que soslaye el hecho de que la heroína y Creonte se enfrentan en nombre de legislaciones contrarias.¹⁶ El conflicto que tiene ante sí Neoptólemo, en cambio, no expresa ninguna contienda entre fundamentos absolutos, lo cual significa, en principio, que detrás del sufrimiento de este personaje no se esconde ninguna triquiñuela divina del tipo del que podemos encontrar en otras tragedias de Sófocles. *Aquello contra lo cual se debate Neoptólemo es él mismo*. Los polos de la confrontación no se presentan aquí separados, sino, más bien, en relación de *identidad*. No hay dioses ni mortales criteriosos a los cuales consultar; no hay, digamos, ninguna instancia *trascendente* en base a la cual sea posible sostener una *doxa* no enteramente arbitraria. En este sentido, el padecimiento de Neoptólemo resulta ser el estado anímico consecuente con una situación existencial explicable en los términos de una *pura inmanencia*.

La impotencia práctica

A partir de lo anterior, podemos avanzar hacia una comprensión más profunda de las repercusiones dramáticas de la falta de un fundamento estable y trascendente. En el ánimo de Neoptólemo, según comentábamos recién, esto repercute como una suerte de abismo, pero, además, al mismo tiempo, en su discurso, *como un discurso cuyo sentido carece de referencia*. En efecto, la proposición “Odiseo es malvado” tiene sentido -no es un sinsentido-, pero su referencia -la valoración personal que el joven tiene acerca de

¹⁵ Cf. Vegetti (1983)

¹⁶ Cf. Reinhardt (2010); Nussbaum (2004)

Odiseo- es indeterminada.¹⁷ Por lo tanto, el valor de verdad de la proposición resulta ser, también, indeterminable.¹⁸ La gravedad de este problema para la conciencia ateniense de finales del siglo V a.C. trasciende los límites de nuestra tragedia. Unos años después de que se representara en las tarimas de la ciudad el *Filoctetes*, el joven Platón se preguntaría en el *Hippias Menor* por las condiciones que se necesitan para proferir un discurso falaz de manera voluntaria. Preocupado por determinar qué cualidades definen el perfil del *pseudes*, Platón concluiría rápidamente que la *dynamis* para mentir depende necesariamente del conocimiento que se tenga respecto de aquello sobre lo que se quiera mentir, de manera que, por ejemplo, quien quiera mentir sobre el color de una flor debe necesariamente conocer con antelación dicho color.¹⁹ Así las cosas, quien ignore la referencia de su propio discurso es *incapaz* de ser falaz; incapaz, subrayemos, de ser falaz *voluntariamente*. Desde este punto de vista alcanzamos a divisar una consecuencia dramática bien concreta de la situación existencial de Neoptólemo. Empujado al abismo de su propio relato, falto completamente de criterios para resolver una disyuntiva inmanente a su alma, el joven se encuentra imposibilitado

¹⁷ Indecidible en cuanto al valor de verdad, su discurso, frente a Filoctetes, aparece como una coherente sucesión de sonidos. De hecho, tal vez como prefiguración de lo que vendría, cuando el isleño escucha por primera vez a Neoptólemo, registra antes que nada la familiaridad de una voz: ὃ φίλτατον φώνημα (v.234), y no de un *logos*.

¹⁸ Mas allá del orden en el que se juegue la referencia, pertenezca al plano del ser o al del parecer -como en este caso-, nuestra lectura presupone la idea de verdad como correspondencia entre el *logos* en su sentido proposicional y una realidad ontológicamente suficiente. Si bien esta es la línea filosófica que parece predominar en el tracto principal del pensamiento griego desde Parménides hasta Platón, en el último tiempo, con el reverdecer de los estudios acerca de los llamados “socráticos menores”, han aparecido tesis sumamente interesantes en torno a la posibilidad de interpretar las filosofías de los megáricos y de Antístenes por fuera de la “metafísica de la presencia”. Cf. Chame (2017) En este sentido, resulta sugerente el hecho de que, en nuestra tragedia, paralela en el tiempo a las teorías de los estos socráticos, se haga bien visible lo que, dicho en los términos del párrafo 16 de *Ser y Tiempo*, llamaríamos “la perturbación de la referencia”, gracias a la cual *la referencia misma se hace expresa* y puede de esa manera ser tematizada filosóficamente. Cf. Gaos (2009: 88)

¹⁹ Cf. *Hp. Mi.* 369b, 367a-368b.

para el ejercicio de la mentira, porque él mismo no sabe -ni tiene cómo saber- qué es lo que quiere decir.

Aunque la cuestión se manifiesta primeramente en el discurso, como si solo estuviera en juego el problema de la relación del *logos* con la realidad, lo que en verdad comienza a recortarse con límites cada vez más precisos es *un problema esencialmente práctico*. Desde que Odiseo le encomendara a Neoptólemo el robar con palabras el alma de Filoctetes, *el tipo de acción* que debería llevar adelante el agente principal de la obra quedaba configurado como una *operación discursiva*. La indecisión del joven, desde la perspectiva de la estructura dramática, no es en absoluto una indecisión meramente circunstancial; se trata de la indecisión que le impide realizar *el hecho* en cuya posible concreción descansa la expectativa de todo público o lector. Según la lógica que venimos sosteniendo, la consecuencia de la indeterminación de la referencia del discurso comporta necesariamente una inmovilidad práctica, porque la *praxis* que debe cumplir es, insistamos, como le ha dicho Odiseo, una cuestión discursiva.

El propio Aristóteles tomará el ejemplo de Neoptólemo para ilustrar un tipo de acción buena que, sin embargo, según sostiene en el libro VII de la *Ética a Nicómaco*, *no es el resultado de un ejercicio de deliberación*.²⁰ En este sentido, el comportamiento de Neoptólemo sería el producto de una especie de incontinencia virtuosa (*spoudaia akrasia*), no reprobable moralmente, pero de ningún modo aceptable como paradigma pedagógico. La caracterización del estagirita permite entonces reforzar la idea de que *Neoptólemo presenta una peculiar falta de δύναμις en relación a la concreción del engaño*. El joven optará por confesar a Filoctetes los móviles ocultos de su presencia, excusándose detrás de la idea de una fuerza que lo excede, intentando desligarse de cuanta responsabilidad pudiera caberle por el intento de engaño: “una gran necesidad (*ananke*) gobierna estas cosas; no te encolerices al escucharme” (v. 922). De esta manera, la actitud de Neoptólemo configura un modelo

²⁰ Cf. *EN* VII 2 1146a 15.

de acción (fallida) que contrasta notoriamente con el proceder de otros héroes de Sófocles. En un trabajo ya clásico sobre el problema de la voluntad, Vernant (2002, 72) dejaba en claro que lo que define la relación entre el agente y sus acciones en la literatura trágica es el hecho de que, en primer lugar, el héroe *actúa* en conformidad con lo que *cree* estar deliberando por sí mismo, pero luego, al inscribir su acto en un mundo gobernado por leyes que lo exceden, el sentido de su acción cambia en conformidad con lo previsto por los dioses. En última instancia, no se llegaría a dibujar sino un *esbozo* de la voluntad humana, porque allí donde se creía que había autonomía del individuo, termina por revelarse la fuerza de la necesidad universal.²¹ Pero si ocurre esta revelación, vale recalcar, es solo *por causa y a través de la mediación de la acción* del héroe: *porque actúa y solo porque actúa*, entonces el sentido de la acción se subsume en la red de la planificación divina; “después de sufrir – dice la protagonista de *Antígona*- podríamos reconocernos equivocados” (*Ant.* v. 926). Trastocando un poco las palabras de Vernant, diríamos que el acto del héroe cambia de sentido porque cambia de *jurisdicción metafísica*: pertenece en primer lugar a la esfera de lo humano bajo la forma de intención deliberada -o potencia- y luego, al efectivizarse, pasa a pertenecer a un sistema de relaciones articuladas significativamente desde el Olimpo.²²

A todas luces, el caso de nuestro personaje no se adecua a este modelo. Sucede que el conflicto que atraviesa Neoptólemo no compromete el plano de los dioses. Todo está *ahí*, en la facticidad de la indecisión del joven frente a la selvática figura de Filoctetes. No hay algo así como un umbral entre, por un lado, la conciencia del joven, en la que se gestaría un proceso deliberativo, y, por otro lado,

²¹ En los términos de Vernant: “(...) el agente no es, en su dimensión humana, causa y razón suficiente de sus actos; sino que, por el contrario, es su acción la que, volviendo sobre él según lo que los dioses hayan dispuesto soberanamente, le descubre a sus ojos y le revela la verdadera naturaleza de lo que es, de lo que hace.” (2002, 72)

²² La tensión entre una esfera humana y una esfera divina constituye un tópico recurrente en las interpretaciones canónicas de la obra de Sófocles. Cf. Reinhardt (2010)

fuera de ella, un mundo, cuyas coordenadas fueran otras a las del tejido interno de la conciencia. En definitiva, como hemos dicho, hay *identidad*, y allí no hay posibilidad alguna de que emerja una deliberación en oposición a una legislación trascendente. La incapacidad de Neoptólemo para dejar en el mundo la marca de su voluntad, aunque más no fuera finalmente tan solo un *esbozo*, tiene como corolario el sentimiento en el agente de la imposición *inmediata* de la necesidad divina. Nunca llega a verse a sí mismo como capaz de actuar; al contrario: según el pasaje que leíamos recién, el joven pide a su interlocutor que no se encohere con él, porque todo lo que sucede lo percibe como gobernado por la *ananke*. Nada se interpone entre la prerrogativa de los dioses y el hijo de Aquiles; la intervención ocurre sin mediaciones, sin instancias intermedias; todo acaece como si, digamos, no hubiera dos planos sino un único y mismo terreno, incivil, rodeado de un mar proceloso y ciertamente *desierto*.

Un conflicto de esta naturaleza habría resultado discordante en un escenario palaciego o en un campo de batalla. El desierto del Lemnos, por el contrario, representa idealmente la situación existencial de nuestro héroe; es el espacio que mejor figura la falta de criterios a la hora de comprometerse con un curso de acción.²³ A la isla nadie llega de manera voluntaria (v. 301: *hekon*) y los hombres prudentes no se dirigen a ella sino involuntariamente (v. 306: *akon*); la razón es que, a diferencia de cualquier terreno habitado y organizado civilmente, en Lemnos no hay de dónde agarrarse; no hay, dice un sugerente pasaje, ninguna amarra (v. 302: *hormos*) que permita sujetar la embarcación.²⁴ Ya en la primera entrevista que

²³ Cf. Lida (1971); Rehm (2002); Gallego (2012).

²⁴ Este texto forma parte del copioso discurso de presentación que hace Filoctetes al encontrarse con Neoptólemo. Las líneas dedicadas a la caracterización de la isla presentan un desafío de interpretación, ya que, en el contexto global del pasaje, suponen un salto abrupto de tono respecto del patetismo extremo con el que el isleño venía narrando toda la desgracia de su enfermedad. En la primera parte del discurso, Filoctetes invita a Neoptólemo a imaginar cómo fue su arribo a Lemnos: “¿Crees, tú, hijo (*su, teknon, dokeis*) (...)? ¿Qué lágrimas derramé, qué desgracias lamenté al ver que las naves con las que había hecho la navegación se habían ido todas y que no quedaba en la región ni un hombre que me socorriera, ni con quien

Filoctetes hacía al todavía desconocido visitante de la isla se traslucía el supuesto de que nadie llega *motu proprio* a Lemnos. Dirigiéndose a Neoptólemo preguntaba: “¿Quién te acercó hijo? (*tis s’*, o *teknon*, *prosesche*) ¿Qué necesidad (*tis chreia*) te condujo? ¿Qué impulso (*tis hormé*)?²⁵ ¿Cuál de los vientos el más querido? (*tis anemon ho philtatos*)” (v.237-240). Cualquiera sea el ángulo desde el que se lo enfoque, pareciera que no hay margen para una volición propia, por lo menos, en principio, en cuanto al viajar *hacia* la isla, aunque esta especie de suspensión de la praxis autónoma se verifica, en realidad, en todos los personajes *en* la isla: Odiseo no puede actuar por sí mismo por motivos históricos y políticos; Filoctetes, por su parte, es directamente vinculado al mundo animal;²⁶ y, finalmente, como hemos tratado de sostener a lo largo de este trabajo, el personaje que aparentemente carga desde el inicio con la agencia principal de la trama padece de una indecisión que es, por su propia naturaleza,

compartir mi enfermedad cuando sufriera? Observando todo lo que me rodeaba, no encontraba nada salvo aflicción, y de esta mucha, hijo.” (v.276-285) La segunda parte, donde comienza el pasaje que nos interesa, se abre con otra entonación: “¡Ea! Hijo, ahora también conoce lo que concierne a la isla (*pher’*, o *teknon*, *vyv kai to tes nesou mathes*).” (v.300) Este verso comienza con una exclamación *-pher’* - que no puede interpretarse sino como el anuncio de un cambio temático en el discurso, cambio que queda confirmado por la ocurrencia del verbo de conocimiento *mathes*, con valor imperativo que se opone al verbo *dokeo* con el que en el verso 275 invitaba a Neoptólemo a imaginar, figurarse, abrir un juicio de opinión acerca de las desgracias vividas.²⁴ Ahora (*vyv*) el objeto de conversación será la isla, y lo que se diga de ella tendrá valor de conocimiento. En este sentido, resulta significativo notar la proximidad fonética entre *he nosos* y *he nesos*, esto es, la enfermedad y la isla, núcleos espejados que configuran discursos en registros de distintas características. Con todo, interpretamos que precisamente por la carga conceptual de este pasaje, y por lo mucho que contrasta con la figura selvática y patética de Filoctetes el tono filosófico de estos versos, lo que en realidad oímos en estas palabras es la voz del propio Sófocles refiriéndose a un tema central de su cosmovisión: el problema de los *sophrosin broton*, esta vez en el marco de un escenario insular que nada nos cuesta pensar en términos alegóricos. Si hay algo que le falte a Neoptólemo es una *amarra*, un punto firme de referencia.

²⁵ Consideramos por lo menos imprecisa la traducción de Alamillo, que pone “deseo” por *horme*, traducción que puede sugerir, aunque confusamente, cierto ejercicio de la voluntad.

²⁶ Él mismo se describe como un “cadáver entre los vivos” (v.1018) Cf. Vidal-Naquet (2002, 179-180).

irresoluble en el plano de la voluntad. Bajo esta perspectiva, no sorprende el hecho de que Sófocles haya resuelto cerrar la obra apelando al recurso del *Deus ex machina*. En efecto, se trata del artilugio dramático que mejor escenifica la presentación *directa* de la fuerza de los dioses. Heracles desciende desde lo alto del cielo y pronuncia un discurso con fuerza de mandato. El tono con el que el dios se dirige a Filoctetes es absolutamente sentencioso; sin rodeos le ordena: “irás” o “vas” (v.1423: *elthòn*) a Troya. Lo mismo encomienda a Neoptólemo, prometiendo para ambos una suerte favorable. Los dos obedecen inmediatamente y junto con Odiseo emprenden la partida. Al parecer, ir *hacia* la isla, permanecer *en* la isla, y partir *desde* la isla son opciones que no se pueden explicar en términos de elección personal. En el *Filoctetes* la impotencia práctica de los personajes, y de Neoptólemo en particular, resalta como un motivo central del drama.

Conclusiones

Hemos ofrecido una interpretación filosófica de la indecisión del joven hijo de Aquiles en el instante medular de esta tragedia. Subrayamos, en primer lugar, que el plan pergeñado por Odiseo suponía desde un comienzo la prioridad del plano discursivo y, más específicamente, la centralidad de la palabra como instrumento de un engaño. Señalamos el momento en el que Neoptólemo acepta llevar a cabo el *dolos*, y luego examinamos detenidamente las características y las razones de su inmovilidad frente a Filoctetes, cuando la concreción de la treta parecía inminente. En este sentido, registramos el problema de direccionamiento del sentido de su propio relato a partir de una lectura detenida del pasaje en cuestión. Observamos que, desde el punto de vista del agente, el conflicto de Neoptólemo era sencillamente *indecidable* por no contar con ninguna instancia trascendente que le permitiera resolver criteriosamente una disyuntiva inmanente a su alma, relativa a un *parecer* personal. Volvimos a explicar la escena de la indecisión en los términos de una imposible determinación de la referencia de su propio discurso, y, en consecuencia, de un imposible ejercicio deliberado de la mentira.

Con ello, resaltamos la deriva práctica de la situación existencial de Neoptólemo y advertimos que, en su especificidad, dicha situación configuraba un modelo de acción diferente del que se ha erigido como el modelo paradigmático de la poesía trágica. Finalmente, notamos que esta heterogeneidad se correspondía perfectamente con la caracterización que hace Sófocles de Lemnos, la isla en la que no hay puntos de referencia ni amarras que garanticen la sujeción y la estabilidad de la acción humana.

Para cerrar, cabría dejar abiertas algunas preguntas que se desprenden como corolarios secundarios de nuestra interpretación. Si efectivamente la necesidad divina se impone sin la mediación del momento del acto, ¿qué queda de lo propiamente humano en esta obra? ¿Qué distingue a los seres animados de los inanimados si todos caen bajo el imperio de la *ananke* universal? ¿Será que, acaso, la impotencia práctica del héroe constituye, paradójicamente, un punto de inaccesibilidad absoluta para la legislación divina? ¿Es posible pensar en que el fracaso de un proceso deliberativo en el agente suponga la emergencia de una realidad, que, aunque más no fuera de tipo psíquica, precisamente porque no logra exteriorizarse, resulta ser imposible de ser subsumida en una totalidad? La cuestión es sumamente difícil y excede los límites del presente trabajo. A manera de hipótesis final para una investigación futura, digamos que, si ese fuera el caso, si valiera, como decimos, la idea de que lo específicamente humano pasa a ser una *inapropiable imposibilidad de actuar*, entonces podríamos pensar que se abre un horizonte para el espíritu griego de finales del siglo V a.C. en el que el problema de las acciones “voluntarias” pasa a ser un problema de orden especulativo y racional, puesto que los dioses ya no constituyen un principio explicativo suficiente para comprender la totalidad del fenómeno de la volición.

Bibliografía

ALAMILLO, A. (2006). *Sófocles, Tragedias* (Traducción y notas). Madrid, Gredos.

BLUNDELL, M (1988). The 'Phusis' of Neoptolemus in Sophocles' 'Philoctetes', *Greece & Rome* 35, n. 2, p.137-148.

BLUNDELL, M. (1991). *Helping Friends and Harming Enemies: A Study in Sophocles and Greek Ethics*. Cambridge University Press.

BURNET, J. (1963). *Platonis Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, I-V*. Oxford, Oxford University Press.

CHAME, S. (2017). La ontología negativa en las filosofías socráticas y sus proyecciones interepocales. *Eidos* 27, p. 39-69.

GALLEGO, J. (2012). La democracia ateniense en el desierto de Lemnos. El *Filoctetes* de Sófocles y la política del *dêmos*. En: *Lógos y Arkhé. Discurso político y autoridad en la Grecia Antigua*. Buenos Aires, Miño y Dávila, p. 69-102.

GOMEZ LOBO, A. (1994) *La ética de Sócrates*. Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello.

GAOS, J. (2009) Martin Heidegger. *El ser y el tiempo*. México, Fondo de Cultura Económica.

JEBB, R. C. (ed.) (1885). *Sophocles, The Plays and Fragments, part I, The Oedipus Tyrannus, with Critical Notes, Commentary, and Translation in English prose*. Cambridge, Cambridge University Press.

LIDA, M.R. (1971). *Introducción al teatro de Sófocles*. Buenos Aires, Paidós.

LLOYD -JONES, H.; WILSON, N. G. (eds.). (1990). Sófocles. *Sophoclis fabulae*. Oxford, Oxford University Press.

MÁRSICO, C. (2013) *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos I. Megáricos y cirenaicos*. Buenos Aires, Losada.

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

NUSSBAUM, M. (1976) Consequences and Character in Sophocles' *Philoctetes*. *Philosophy and Literature* 1, p. 25-53

NUSSBAUM, M. (2004). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía antigua*. Madrid, A. Machado libros.

- REINHARDT, K. (2010). *Sófocles*. Madrid, Editorial Gredos.
- REHM, R. (2002). *The Play of Space. Spatial Transformation in Greek Tragedy*. Princeton, Princeton University Press.
- SÁNCHEZ MADRID, N. (2014). Acción y arrepentimiento en el *Filoctetes* de Sófocles. *Devenires XV*, n. 29, p. 13-39.
- SARAVIA, M.I. (2006). Un discurso ineficaz en Neoptólemo? *Circe de Clásicos y Modernos 10*, p. 247 -60.
- SEGAL, C. (1999). *Tragedy and Civilization: An interpretation of Sophocles*. Norman, University of Oklahoma Press.
- SEGAL, C. (1995). *Sophocles' Tragic World. Divinity, Nature, Society*. Cambridge, Harvard University Press.
- SINOTT, E. (2015). Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. (Introducción, traducción y notas). Buenos Aires, Colihue.
- VERNANT, J.-P. (2002). Esbozos de la voluntad en la tragedia griega. En: VERNANT, J.-P.; VIDAL NAQUET, P. *Mito y tragedia en la Grecia antigua, I*. Madrid, Taurus.
- VEGETTI, M. (1983). *Tra Edipo e Euclide. Forme del sapere antico*, Milano, Il Saggiatore.
- VIDAL NAQUET, P. (2002). El *Filoctetes* de Sófocles y la efebía. En: VERNANT, J.-P.; VIDAL NAQUET, P. *Mito y tragedia en la Grecia antigua I*. Madrid: Taurus.

Sometido en 5/3/2021 y aprobado para publicación en 02/03/2022



Este es un artículo de acceso libre distribuido bajo los términos de la licencia Creative Commons Attribution, que permite uso irrestricto, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre y cuando el trabajo original sea citado de manera apropiada.

¿Desea enviar un trabajo a la Revista *Archai*? Acceda a <http://www.scielo.br/archai> y conozca nuestras *Directrices para Autores*.
