

MOIRA, ANANKE Y RESPONSABILIDAD INDIVIDUAL EN ESQUILO

El lector moderno, sin advertirlo, desacraliza con frecuencia la tragedia griega. Esto ocurre, sobre todo, por efecto de nuestras traducciones, que, al interpretar términos fundamentalmente religiosos para los griegos, lo hacen por medio de vocablos castellanos que no se ajustan exactamente al significado de aquellos. Así sucede, por ejemplo, con nuestros términos: hado, destino, fatalidad, suerte, azar, etc., los cuales llevan en sí un contenido conceptual distinto del que realmente expresan los vocablos griegos que se traducen por medio de estas palabras.

Comencemos por recordar las definiciones de nuestro Diccionario¹. Con respecto a la palabra "destino" leemos: "Encadenamiento de los sucesos considerado como necesario y fatal". Pero, al mismo tiempo: "Lo que nos sucede por disposición de la Providencia". Y en la palabra "hado": "Divinidad o fuerza desconocida que, según los gentiles, obraba irresistiblemente sobre las demás divinidades, y sobre los hombres y los sucesos". "Encadenamiento fatal de los sucesos". Pero también se añade: "Lo que, conforme a lo dispuesto por Dios desde la eternidad, nos sucede en el discurso del tiempo, mediante las causas naturales, ordenadas y dirigidas por la Providencia".

Luego, en la palabra "fatalismo", encontramos: "Doctrina, según la cual todo sucede por las determinaciones ineludibles del hado o del destino". Notemos, en esta última definición, que las palabras destino y hado están empleadas de acuerdo con la primera acepción que se ha dado de las mismas. De lo contrario, "fatalismo" podría significar "doctrina, según la cual todo sucede por disposición de la Providencia".

De hecho, como lo evidencia el mismo Diccionario en la definición de "fatalismo", cuando hablamos de hado, destino o fatalidad, no damos a estas palabras un valor religioso, sino profano. No suelen estar referidas a la divinidad, sino a una causa ciega indeterminada. O sea que no las relacionamos con una causa inteligente y sobrenatural, y menos aún las hacemos equivalentes de esta causa.

Para el antiguo griego, profundamente religioso, las palabras griegas, que pretenden interpretar nuestras traducciones, poseían un significado distinto. Así, por ejemplo, la palabra τύχη, tan frecuentemente traducida por "azar", "suerte" o "fortuna" (derivada del verbo τυγχάνω, alcanzar, obtener), es para Esquilo

¹ Diccionario de la Real Academia Española. Edición 1970.

aquello que el hombre obtiene por decisión de los dioses. Por eso dice el poeta que "la buena suerte de los mortales (τὸ εὐ-
τυχεῖν) es don de los dioses" (*Siete*, 625)². En cambio, según nuestro Diccionario, "azar" es simplemente "casualidad o caso fortuito"; "suerte" es "encadenamiento de los sucesos, considerado como fortuito y casual", y "fortuna" o bien equivale a "suerte", o bien se refiere a la "divinidad mitológica que presidía a los sucesos de la vida, distribuyendo ciegamente los bienes y los males"; conceptos, todos estos, que podremos encontrar en la época helenística, pero que no conciben, como hemos de ver, con la mentalidad de Esquilo.

Μοῖρα (del verbo μέρομαι, dividir) indica la parte asignada a cada uno en esta vida por la divinidad. Lo mismo debe decirse de μέρος y τὸ μέροςιον, que derivan del mismo verbo. δαίμων, que, según el *Diccionario etimológico* de Chantraine, proviene del verbo δαίωμαι, 'dividir', señala, según el mismo *Diccionario*, a la potencia, o sea a la divinidad que asigna a cada uno su parte. τὸ πεπρωμένον procede del inusitado πέρω y significa 'hacer que algo llegue a alguien', o sea, otorgar, conceder, proporcionar. Consiguientemente, τὸ

πεπρωμένον será lo concedido u otorgado o determinado por la divinidad. También el vocablo αἶσα, según Chantraine, es un antiguo término aqueo que significa 'parte'. De hecho se lo usa como sinónimo de μοῖρα.

Todos estos términos, que en Esquilo están indicando una causa divina e inteligente, y que, como hemos de ver, gobierna el mundo, son vertidos generalmente en nuestras traducciones por las palabras ya indicadas.

Igualmente, la palabra latina "fatum" (derivada de "fari", 'decir'), equivale a 'lo dicho', o sea, lo establecido por la divinidad. San Agustín mantiene este significado, pero modernamente el vocablo "hado" no hace referencia a este valor religioso. Todo esto pone en evidencia el gran bagaje que forzosamente debemos dejar en el camino cuando afrontamos la empresa de una traducción.

Es evidente, como lo he expuesto en un trabajo anterior³, que, al pretender sistematizar las ideas de un poeta dramático, se corre el riesgo de hacer decir a este lo que el mismo sólo quiso hacer decir a sus personajes. Pero dijimos también entonces que los coros

2 "El concepto de τύχη no es uniforme en Esquilo, pero en general, también según este poeta, está fuera del concepto toda idea de ciega causalidad. Esquilo, en el concepto de τύχη, ve el punto de coincidencia entre el querer del hombre y la ley divina". (Untersteiner, Eschilo, "Le Tragedia", p. 235, n. 43).

3 "Eurípides, el hombre que no pudo creer". *Rev. de Estudios Clásicos*, tomo VI, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1955.

de las tragedias griegas son la ocasión en que sus autores pueden más fácilmente exponer sus ideas y sentimientos, derivados de la marcha de la acción del drama. Allí es donde encontramos profundas concepciones sobre el destino del hombre y el gobierno del mundo.

Ahora bien, el análisis de las tragedias de Esquilo nos lleva a la conclusión de que Zeus gobierna el mundo, sucesos y actos humanos. Todo lo tiene decretado y establecido de antemano y nada de ello deja de cumplirse. En *Las suplicantes* se nos dice: "Cae certero y no fuera del blanco lo que Zeus ha decretado que se cumpla... No se arma de ninguna violencia. Todo lo divino es sin trabajo. Sentado en su trono sagrado, desde allí pone por obra su pensamiento" (*Supl.*, 90-92; 100-102). Es decir, como explica Mazon⁴, que, pensamiento, palabra y acto se confunden en Zeus.

En esta misma obra leemos que Zeus "reina por tiempo infinito" (v. 574), y se lo invoca como "Señor de los señores, bienaventurado entre los bienaventurados, poder soberano entre los poderes" (vv. 524-26). Y un poco más adelante se afirma que "no está sentado bajo el poder de nadie, su poder es superior a todos los poderes, no venera desde abajo a otro que esté sentado más arriba. La obra y la palabra están a su lado para que se haga enseguida lo que concibe su mente prudente" (vv. 595-99). Sublimes palabras que nos recuerdan la solemnidad de Isaías.

Después que Dánao relata cómo los argivos han decidido por unanimidad dar asilo a las danaides, añade: "pero Zeus es el que ha llevado a cabo el fin" (v. 624). Zeus es soberano omnipotente. Por eso es llamado *δυσπολέμετον*, "haud debellandus", o sea, 'invencible' (v. 647). Llama la atención este monoteísmo esquiliano.

Frente a las insolencias de los hijos de Egipto, que persiguen a las danaides, el coro de *Las suplicantes* afirma: "pero el brazo de 'a balanza es todo tuyo. Sin ti, ¿qué puede llevarse a cabo entre los mortales?" (vv. 822-24). Para este mismo coro "Zeus gobierna el destino (*αἶσαν*) con su antigua ley" (v. 673), donde, como anota Untersteiner, aparece el concepto de ley no escrita⁵.

Las danaides desean verse libres de una calamidad que humanamente parece inevitable. De aquí sus súplicas a los dioses para que aparten de ellas este mal que ante sus ojos se presenta como necesario. Aquí es donde el coro expresa: "y si no nos concedéis que esto se lleve a cabo contra el destino (*αἶσαν*)..." (vv. 78-79), o sea, contra lo que vosotros mismos habéis determinado. El mismo Untersteiner⁶ explica aquí que "dioses y destino son, para Esquilo

4 *Eschyle*, tomo I, p. 16, n. 4.

5 *Op. cit.*, p. 122, n. 71.

6 *Op. cit.*, p. 115, n. 10.

como para Homero, una unidad substancial... los dioses son idénticos al destino, en cuanto lo pueden superar y dominar". O sea que αἶσα , μοῖρα etc. no es otra cosa sino lo que los dioses han determinado.

Que destino y decretos de Zeus es lo mismo para Esquilo lo pone también en evidencia el coro de esta tragedia, cuando dice: "que se cumplan los decretos del destino" (μῦσημον) (v. 1048); y a continuación añade: "la poderosa, insondable voluntad de Zeus, no puede ser transgredida" (vv. 1049-50). Consiguientemente, lo que está establecido o determinado no es otra cosa que la voluntad de Zeus.

En el segundo estásimo del *Prometeo* las Océánidas se dirigen a Zeus "que todo lo gobiernas" (v. 526), y su consejo es que "jamás los designios de los hombres intenten transgredir la armonía establecida por Zeus" (vv. 550-52). El mismo coro exclama en el tercer estásimo: "No veo por dónde podría escapar a los designios de Zeus" (vv. 905-06). Y Hermes afirma que Zeus "lleva a término todo lo que dice" (v. 1033). Hemos de volver, no obstante, más adelante sobre esta tragedia, porque en la misma la concepción del destino (μοῖρα) ofrece algunas variantes con respecto a las demás.

El coro de *Los siete*, a quien Eteocles ordena callar, responde: "me callo, y junto con los demás soportaré el destino" (τῷ μῦσημον) (v. 263). Y poco después insiste Eteocles en que no por quejarse y lamentarse "podrás más fácilmente escapar a tu destino" (τῷ μῦσημον) (v. 281). Anfiarao, en esta misma tragedia, "sabe que está determinado (χρεῖ) que muera en la batalla, si no son vanos los oráculos de Loxias" (vv. 617-18).

El coro del *Agamenón* canta: "las cosas están como están, y serán llevadas a término conforme está decretado" (ἐς τῷ πεπρωμένον) (vv. 68-69). La destrucción de Troya es obra de "Zeus Hospitalario, que ha llevado a término estas cosas" (vv. 362-63). Y Zeus, en este caso, es "un dios airado que sus proyectos realiza" (vv. 700-01). Hasta la misma Clitemnestra, antes de poner por obra su crimen, se dirige a Zeus "que todo lo llevas a término" (v. 973). En una palabra, lo determinado por la divinidad siempre prevalece. Por esto, las palabras del coro: "si un destino establecido por los dioses (τεταγμένα μοῖρα) no impidiera prevalecer a otro destino" (μοῖραν) (vv. 1025-27), es decir, como explica Untersteiner⁷, "si un destino pudiese interferir en el destino divino que amenaza de muerte a Agamenón, y de esta manera apartarlo, o sea, si se pudiese liberar de la necesidad de que la sangre derramada de Ifigenia exija nueva sangre". Pero también dice Casandra: "los que tomaron la ciudad así terminan por decreto

⁷ Op. cit., p. 293, n. 81.

de los dioses" (ἐν θεῶν κρίσει) (vv. 1287-88). Por lo demás, "el destino (τὸ μόριμον) aguarda lo mismo al que es libre como al que es gobernado por ajena mano" (Coef., 103-04), lo que equivale a la afirmación de que todos los hombres, sin excepción, están sujetos a los eternos decretos de la divinidad.

Frente a esta concepción de un Zeus, soberano absoluto y causa inteligente de cuanto ocurre en este mundo, hechos y actos humanos, nos encontramos en el discutido *Prometeo* con otra, en la que se lo hace depender de los decretos del destino (μοῖρα). Después que Prometeo dice: "La Moira, que todo lo lleva a término, no ha establecido todavía cómo se realizará esto" (vv. 511-12), pregunta el coro: "¿quién es, por tanto, el que gobierna el timón de la Necesidad?" (ἄνάγκης) (v. 515), es decir, de lo que necesariamente debe ocurrir. Responde Prometeo: "Las Moiras triformes y las memoriosas Erinias" (v. 516). Insiste el coro: "¿Es Zeus, por consiguiente, más débil que estas? (v. 517); y concluye Prometeo: "No podrá escapar al destino" (εἴη πεπραμμένον) (v. 518).

Llama la atención el que es también el *Prometeo* la tragedia de Esquilo donde encontramos un caso de hipérmoron, o sea, de algo que le sucede o puede ocurrir al hombre "praeter fatum", es decir, algo que no está determinado por la divinidad. Al final de esta pieza, cuando Hermes incita al coro a que se retire de la roca, donde está encadenado Prometeo, y frente a su negativa, dice el mensajero de los dioses: "pero, al menos, acordaos de lo que yo os anticipo, y no reprochéis a la suerte (τύχη)⁸ cuando os veáis envueltas en la desgracia, ni digáis luego que Zeus os arrojó en medio de una calamidad imprevista. No es así, sino que vosotras mismas os habéis precipitado en ella. A sabiendas, y no de improviso y ocultamente os veréis atrapadas por vuestra insensatez en la infranqueable red de Ate" (vv. 1071-79). Concepción que está de acuerdo con la expresada en la *Odisea* (I, 34), donde se afirma que los hombres "por su necedad sufren infortunios no decretados por el destino".

También es interesante observar en esta obra el hecho de que Prometeo suele afirmar que todo está establecido, pero, salvo el texto donde expresa que el timón de la Necesidad lo gobiernan "las Moiras triformes y las memoriosas Erinias", en general no aclara por quién está determinado. En cambio, el coro suele referirse a Zeus. Así en el tercer estésimo: "no veo por dónde podría escapar a la voluntad de Zeus" (vv. 905-06). Prometeo, por lo contrario, se limita a expresar, ya desde el comienzo, el simple hecho de la predetermi-

⁸ En este caso también el término **τύχη** parece tener un valor distinto del que es habitual en Esquilo. No obstante, las palabras de siguen: "ni digáis..." etc., podrían ser consideradas como explicación de lo que antecede.

nación: "Es necesario que soporte como mejor pueda el destino (τὴν πεπωμένην) establecido, teniendo en cuenta que es invencible la fuerza de la Necesidad" (vv. 103-05). Más adelante dirá: "la muerte no es cosa establecida para mí" (οὐ πεπω-
 μένον) (v. 753). A Ió le dice: "está determinado que ha de ser uno de tus descendientes" (v. 772). Al coro le responde: "¿cómo habría de temer si no está determinado que yo muera?" (v. 933); y en el verso 996 añade: "está determinado que él (Zeus) caiga del poder".

Consiguientemente, para Prometeo el destino (μοῖρα) está por sobre Zeus. Sus palabras contrastan, como hemos dicho, con las del coro y con las del mismo Cratos, quien al comienzo dice: "todo ha sido establecido (o bien, según otra lección, todo oficio es pesado), excepto el gobernar a los dioses; por eso, nadie es libre (ἐλευθερος) sino Zeus" (vv. 49-50).

Ahora bien, creo que estos textos no bastan para invalidar el pensamiento esquiliano, que se mantiene constante en todas las demás tragedias. Cuando más podrán servir de argumento para el que ponga en duda la autenticidad de esta obra. Por otra parte, estos pasajes no están tomados de los coros, donde, como hemos dicho, el poeta trágico suele desarrollar sus propios pensamientos, sino del diálogo entre los actores del drama, quienes evidentemente no tienen por qué ser la expresión fiel de la mente del autor que los ha creado. Además, el estado de ánimo en que se encuentra Prometeo con respecto a Zeus bien puede explicar, desde el punto de vista psicológico, el carácter de sus expresiones.

Ahora bien, sentada la premisa de que para Esquilo todo está determinado y establecido de antemano por la divinidad, por "Zeus, quien quiera que el mismo sea, si es que así le place ser llamado" (*Agam.*, 160-62), se plantea de inmediato el problema de la responsabilidad del individuo con respecto a sus actos. Si todos los actos humanos están predeterminados y preestablecidos, todos ellos serán necesarios, al igual que todo lo demás que ocurre en el mundo. Por lo contrario se levanta amenazante la terrible ἀνάγκη, la Necesidad, la necesidad con que ocurren los hechos y los actos humanos, la que Eurípides, en *Las fenicias* (vv. 1000 y 1763), denominará expresamente la ἀνάγκη δαιμόνων

El tema de la ἀνάγκη ha sido tratado, entre otros, por André Rivière en su interesante trabajo sobre "Lo Necesario y la Necesidad en Esquilo"⁹. El autor, partiendo allí del esquema: deli-

9 *Revue des Etudes Grecques*, tomo LXXXI, Paris, Les Belles Lettres, 1968.

beración, elección, decisión, concluye que el héroe trágico no posee el poder de elección, sino que la ἀνάγκη lo fuerza a decidir en un sentido.

Antes de entrar a considerar con mayor detenimiento este trabajo, creo que es necesario, ante todo, que nos refiramos en primer lugar al término mismo de ἀνάγκη y al uso que de esta palabra hace Esquilo en sus tragedias.

El vocablo ἀνάγκη, según el *Diccionario etimológico* de Chantraine, podría provenir de un tema ἄγκ- , que implica la noción de 'curvatura', estaría relacionado con ἀγκών , 'curvatura del brazo', y podría ser considerado, según Schwyzler, como un derivado posverbal de ἀναγκάζω , 'tomar en los brazos'. De hecho, ἀναγκη , ya en Homero, significa 'coacción, necesidad'. El sentido de 'fatalidad', añade Chantraine, es relativamente excepcional, y remite al texto de Eurípides, que hemos citado antes. "La personificación de ἀνάγκη aparece episódicamente en la filosofía o en la poesía...; la gran mayoría de los empleos de ἀνάγκη y de sus derivados se refieren a la noción de coacción, a veces bajo su aspecto más material...; la noción de 'fatalidad', etc. no se desarrolló sino secundariamente".

Ahora bien, en primer término, es necesario examinar en las obras de Esquilo si el uso que el autor hace de esta palabra adquiere el sentido de verdadera coacción divina sobre los actos humanos.

En *Las euménides* leemos: "el que es justo sin coacción no desconocerá la felicidad" (vv. 550-51). Creo que es evidente que aquí el término ἀνάγκη no se refiere a violencia inferida por la divinidad sobre la voluntad del individuo, y que "sin coacción" (ἀνάγκας ἄτεο) indica violencia física inferida por otro. No puede pensarse que Esquilo se refiera aquí a una ἀνάγκη δαιμόνων que obligue al hombre a ser justo.

En *Las suplicantes* (v. 1032) el coro se refiere exclusivamente a la coacción física que pretenden inferir a las danaidas los hijos de Egipto. Igualmente, en *Agamenón* (v. 1071), donde el coro exhorta a Casandra a que ceda a la necesidad y pruebe el yugo propio de la que es esclava. Lo mismo puede decirse del verso 75 de *Las coéforas*, donde el coro canta: "pero yo, a quien los dioses impusieron la necesidad que pesa sobre la ciudad...", palabras con que las esclavas indican que están sujetas a los mismos males que pesan sobre todos los ciudadanos de Argos, constreñidos a obedecer a Egisto y Clitemnestra.

En *Las euménides*, cuando el coro afirma que Orestes se atrevió a matar a su madre, Atenea pregunta si fue "por coacción, o bien por temor a la ira de algún otro" (v. 426). Este texto es dudoso. También leemos: "¿acaso por temor a la ira de alguna otra fuerza

coaccionante?" (ἄλλης ὑνάγκης). O bien, como traduce Untersteiner: "Forse perchè temeva l'ira d' una necessità irrompente dall' esterno". En el primer texto, "por coacción" parece indicar coacción física, y "por temor a la ira de otro", coacción moral. En el segundo, creo que solamente se indica la coacción de orden moral.

Hemos de estudiar más adelante hasta qué punto puede esta coacción de orden moral disminuir o quitar la libertad del individuo. En todo caso, aquí se trata de que Orestes habría obrado movido, por lo menos en parte, por el temor de sufrir las consecuencias inevitables si no daba muerte a su madre. Es decir, que no se trata de una coacción divina absoluta sobre su voluntad. Si esta hubiera existido sobran las amenazas de Apolo para el caso en que no cumplierse con la orden recibida. El que amenaza con castigos está de hecho suponiendo que su subordinado puede no cumplir lo que se le ordena.

El coro de *Los persas* dice que estos "ya no pagarán el tributo forzados por sus amos" (vv. 586-87), donde evidentemente se está refiriendo a la coacción física y moral ejercida por los jefes sobre sus súbditos. El mensajero afirma en esta misma tragedia que "es necesario que yo descubra toda nuestra desgracia" (v. 254), con lo cual se refiere a la obligación inherente a todo mensajero y a las circunstancias del momento, las cuales lo mueven o incitan a hablar.

Prometeo confiesa que "es necesario que soporte como mejor pueda el destino establecido" (τὴν πεπωμένην), es decir, el castigo que Zeus le ha impuesto, "teniendo presente que es invencible la fuerza de la Necesidad" (vv. 103-05), o sea, de lo que necesariamente debe ocurrir. Se trata, por tanto, aquí, de un castigo físico inferido violentamente por Zeus, del cual no puede evadirse el Titán. No se trata de acción divina sobre la voluntad de Prometeo. Y en verdad que Zeus no logra en este drama doblegar la voluntad del reo en orden a que revele su secreto. Justamente aquí todo el drama revela lo contrario. Zeus logra inferir coacción física, pero no logra violentar la voluntad de Prometeo, a pesar de sus violentas amenazas.

En la misma obra Hefesto le dice a Cratos: "Es necesario hacer esto" (v. 72). Es necesario porque Zeus lo ha ordenado; de lo contrario se sufrirían las consecuencias de la desobediencia. Por eso en los versos 40 y 41 leemos: "Pero ¿es posible desobedecer las órdenes del Padre? ¿No temes más bien esto?". Vale decir que se está indicando la posibilidad que existe de desobedecer las órdenes de Zeus. También en este drama dice Hefesto: "Sin embargo, es enteramente necesario que me decida a esto (encadenar a Prometeo), puesto que: grave cosa es descuidar las órdenes del Padre" (vv. 16-17). Aquí, en primer lugar, se indica el acto de la voluntad que debe poner Hefesto (atreverse a, decidirse a), y, en segundo plano, las consecuencias de una posible transgresión de las órdenes recibidas.

Prometeo afirma que "por haber entregado privilegios a los mortales me veo forzado a esta necesidad" (vv. 107-08), o sea, me veo forzosamente atado con estas cadenas. Es decir que aquí también el término ἀνάγκη está referido a la fuerza o violencia física que Zeus le ha inferido. Y al final del drama, al referirse al castigo con que lo ha amenazado Hermes de parte de Zeus, grita: "y que arroje por el aire mi cuerpo al negro Tártaro en los torbellinos de la incommovible Necesidad" (vv. 1050-52), donde nuevamente se está refiriendo a la violencia física que proviene de Zeus, o a lo que necesariamente debe ocurrir.

El mismo Prometeo expresa que "el arte es mucho más débil que la Necesidad" (v. 514), donde otra vez el término ἀνάγκη no es otra cosa que lo que debe ocurrir. Pero en este caso Prometeo habla de la ἀνάγκη como algo superior a Zeus, de acuerdo con el diálogo que sostiene con el coro, y que ya hemos expuesto antes, donde las Moiras y las Erinias son las que gobiernan el timón de la Necesidad.

En *Las suplicantes* se nos dice que "es necesario temer la ira de Zeus Suplicante" (v. 478). Se trata, por tanto, de una obligación moral y religiosa del hombre. De lo contrario, podría seguirse el castigo de Zeus.

También en *Las suplicantes* se emplea la expresión "es enteramente necesario (πᾶσι θεοῖς ἀνάγκη) afrontar terrible guerra, o contra unos o contra otros" (vv. 439-40), donde el rey Pelasgo alude a las consecuencias inevitables que se le seguirán al pueblo de Argos según la decisión que adopte, a saber, o la guerra con los dioses o la guerra con los egipcios. Es evidente que el rey se ve aquí en la necesidad de elegir uno u otro camino, ambos de graves consecuencias, pero no se ve que una verdadera ἀνάγκη divina lo obligue a elegir uno de estos.

Nos parece que en este caso Rivièrè lleva el problema de la ἀνάγκη a una situación tan extrema, que no sólo quita la libertad de elección al héroe trágico, sino que también nos la quita a nosotros. En efecto, para Rivièrè, el rey Pelasgo se ve en la necesidad de elegir dar asilo a las danaidas debido a su previa creencia religiosa en la mancha que ocasionaría a toda la ciudad el rechazo de las mismas. Por esto, concluye Rivièrè que el rey no puede no elegir lo que elige.

Para Rivièrè "la ἀνάγκη no indica otra cosa que la fuerza con la cual, en Esquilo, el hombre es requerido por los dioses, la insistencia con la cual, en una situación dada, los dioses hacen valer sus exigencias con respecto a ellos. La misma mide el empeño del poder divino sobre la totalidad del ser humano, y, en circunstancias excepcionales, el vigor que emplea para modelar el curso de su vida, orientar su conducta, investir su conciencia... La ἀνάγκη traduce a la

vez la realidad sustancial de los dioses esquilianos, el carácter positivo y concreto de su acción".

Luego nos aclara que "esta ἀνάγκη no tiene nada que ver con una necesidad causal que produciría los actos humanos como una causa física produce su efecto, no menos que con una necesidad de tipo lógico o metafísico, en virtud de la cual estos mismos actos serían determinados por una ley-fatalidad-destino preestablecido". Y concluye afirmando que "la necesidad que nosotros tenemos delante no es nada más ni nada menos que el peso de temor o de reverencia que se une al objeto supremo de una religión donde lo sagrado es todavía el lugar de lo *tremendum*".

Notamos que en el primer párrafo pareciera hablarse de una acción directa de la divinidad sobre "la totalidad del ser humano", y, por consiguiente, también sobre su voluntad; mientras que, en el último que hemos citado, es más bien el mismo individuo el que, en función de sus creencias o principios ("peso de temor o de reverencia"), se cierra el camino en orden a una libre elección. Se trataría, por tanto, simplemente, de una autoacción de orden moral, de lo que se estima como un deber.

Ahora bien, de acuerdo con esto, también un cristiano, fervoroso creyente, de nuestros días, o cualquiera que profese seriamente creencias religiosas de cualquier otro orden (piénsese en las religiones orientales) vivirá en una perpetua ἀνάγκη puesto que no podrá elegir, según esto, lo que va en contra de sus creencias.

Nos parece que aquí se confunden dos cosas. Por una parte, el hecho en sí, o sea, el hecho de la posibilidad de la doble opción, que es lo que generalmente provoca la deliberación en orden a elegir uno u otro término. Por otra parte, el hecho de que, en un caso determinado, y debido a circunstancias especiales (de orden religioso o no), es moralmente imposible que una persona no elija lo que de hecho elige. Así, por ejemplo, si el autor coloca a su personaje, v. gr. un padre que ama entrañablemente a su hijo, en circunstancias tales que se vea en la opción de morir o inferir grave daño a su hijo, es evidente que tal padre elegirá "necesariamente" lo primero antes que dañar a su propio hijo, y que en la práctica no podrá elegir lo segundo. Ni Antígona, ni el rey Pelasgo, ni Agamenón, ni Orestes, ni Clitemnestra eligen coaccionados por los dioses, sino, si se quiere, por sus propios principios, ya sean estos de orden religioso o no, o bien, por sus intereses, sus pasiones, su odio, sus deseos de venganza; todo lo cual puede disminuir, pero no suele quitar en absoluto la posibilidad de la libre elección. De igual manera, una persona honesta a carta cabal no elegirá nunca lo torpe y vergonzoso, porque entonces dejará de ser honesta; y el que desea ardientemente la venganza o la gloria difícilmente, elegirá lo contrario.

El problema se ubica entonces en el terreno humano, en el dominio de la voluntad del hombre, el cual, colocado en tales circunstancias, no puede moralmente no elegir lo que elige. En el orden teórico siempre existe la posibilidad de la elección del otro término; en el orden práctico, sabemos que la elección recaerá en este. El primer término queda, por tanto, dentro de la categoría de un mero posible, y por eso puede darse la deliberación aun en estos casos, como ocurre con el rey Pelasgo y con Agamenón. De lo contrario, aquella no podría existir, porque, como dice Aristóteles en la *Retórica*. "no existe deliberación alguna respecto de aquello que necesariamente es o será, o respecto de lo que es imposible que sea en el presente o se realice en el futuro, y aun ni siquiera respecto de todo lo posible" (*Ret.*, I, 4). La deliberación sólo puede darse, por tanto, respecto de aquello "que es posible llevar a cabo u omitir" (*ibidem*). Si el rey Pelasgo no podía elegir lo primero (el rechazo de las danaiades), ni podía omitir lo segundo (aceptación de las mismas), no pudo existir deliberación alguna al respecto.

En el verso 726 del *Agamenón* se habla de las necesidades del estómago, es decir, del hambre, con referencia al cachorro del león criado en la casa. En el verso 1042, Clitemnestra se dirige a Casandra invitándola u ordenándole entrar en la casa, y, al mismo tiempo que hace mención de la situación en que se encuentra Casandra, habla de una ἀνάγκη que no es otra cosa que el estado de esclavitud en que se encuentra la prisionera. Por eso hace mención de la época en que el hijo de Alcmena, Heracles, tuvo que servir como esclavo. Se trata, por tanto, de violencia física. El texto dice: "si sobreviniere la necesidad de esta suerte" (τύχης). Hemos dicho que τύχη es lo que le ocurre al hombre por decisión divina. Tampoco se trata acá de violencia inferida sobre su voluntad. Por otra parte, fue decisión de Agamenón traerla como esclava, a pesar de que ella afirma que ha sido conducida por Apolo (vv. 1138 y 1276).

Mayor dificultad puede ofrecer el controvertido texto del *Agamenón*: "pero luego que se entregó al yugo de la necesidad" (v. 218). Consideremos las circunstancias. Las naves están demoradas en Aulis. El adivino indica que, para poder partir, debe sacrificarse a Ifigenia, la hija de Agamenón. Y el poeta se apresura a decirnos que ahora Agamenón "conspira (συμπλέει) con la suerte que lo hiera" (v. 187). Agamenón delibera sobre la doble opción que se le ofrece, y el poeta nos hace ver la terrible lucha que se desata en su interior: "terrible es mi suerte si no obedezco". Por tanto, es consciente de que puede desobedecer. "Terrible también, si hago perecer a una hija, esplendor de su casa, manchando junto al altar las manos paternas con corrientes de sangre de una virgen herida. ¿Cuál de estas dos cosas está libre de males? ¿Cómo abandonar las naves desertando de esta alianza?" (vv. 206-13).

En primer lugar, creemos que se parte de una premisa falsa si se supone que Agamenón ha recibido una orden de Artemis a la cual no puede sustraerse, así como que le es imposible desertar de una alianza, cuyo fin, destruir a Troya, es conforme a las exigencias de Zeus Xenios. El texto no nos dice que se le ordenó sacrificar a Ifigenia, sino que nos da a entender que Artemis exigió el sacrificio de aquella como condición para no provocar vientos contrarios que retuviesen las naves. Consiguientemente, se trata, a lo más, de una orden condicionada: si quieres partir, sacrifica primero a tu hija. También el oráculo había predicho a Layo que, si tenía un hijo, este sería el asesino de su padre¹⁰. Layo pudo sustraerse y desobedecer la orden condicionada del oráculo.

En segundo lugar, cuando Agamenón se pregunta: "¿cómo abandonar las naves desertando de esta alianza?" (vv. 212-13), no nos dice que la destrucción de Troya ha sido decidida por Zeus Xenios. Eso lo ha dicho mucho antes el coro: "Zeus envía contra Alejandro a los hijos de Atreo" (vv. 60-62; cfr. *etiam* vv. 68-69). Agamenón no parece tener presente en este momento el hecho de que Zeus ha ordenado la destrucción de Troya. Por lo demás, si Zeus ha decidido la destrucción de esta ciudad, no será Artemis la que pueda oponerse a los designios de Zeus.

Agamenón se encuentra en este momento frente a dos posibilidades de elección: o abandona la empresa emprendida o sacrifica a su hija. Frente a esta alternativa delibera y comprende lo terrible que es para él cualquiera de los dos partidos.

Además, ocurre aquí que él no puede prescindir de elegir, porque si rechaza las dos alternativas, de hecho elige la primera, como quiera que no sacrificar a Ifigenia equivale a abandonar su empresa.

Ahora bien, es un hecho que Agamenón no está dispuesto a abandonar la empresa comenzada. Y entonces, no arguye que la expedición se hace por voluntad de Zeus, lo que, como se ha dicho, sería el argumento de mayor valor, sino que se persuade a sí mismo de que "es lícito desear con pasión ardiente un sacrificio aplacador y la sangre de una virgen" (vv. 214-17). Este es el yugo de la necesidad al cual Agamenón entrega su cuello. Por eso, puede interpretarse el texto como quiere Rivière, a saber: "cuando él tuvo la correa del yugo de la necesidad ajustada a su cuello", puesto que es él mismo el que se la ajusta. Agamenón debió abandonar la empresa antes que sacrificar a su hija, y pudo hacerlo. Pero su amor propio ante los demás jefes y soldados, su propio interés, su orgullo, etc. se lo impiden. A lo sumo podría hablarse aquí de una necesidad de orden psicológico, pero no de una ἀνάγκη δαίμωνων

¹⁰ Hay otras variantes de la leyenda, pero esta es la que adoptan Esquilo y Eurípides.

Agamenón elige lo que es criminal y censurable. Por eso el poeta añade luego reprochando la elección de Agamenón: "animado su corazón por un cambio impío, impuro, sacrilego, desde entonces mudó de parecer meditando la más extrema audacia. Una demencia infortunada, fuente de males, vergonzosa consejera, enardece a los mortales. Atrevióse, pues, a ser el sacrificador de su hija..." (vv. 219-25). Esta necesidad, por tanto, se la crea él mismo, y es de orden psicológico y no divino. Si se tratase aquí de una *ἄνάγκη* divina no tendría sentido el reproche que le hace el poeta por boca del coro¹¹.

El griego del siglo V tenía una noción suficientemente clara de lo que él elegía voluntariamente y de lo cual era responsable, y de aquello que le ocurría a pesar suyo y escapaba a su responsabilidad. Así Edipo rechaza los reproches de Cronte, porque estima que lo que a él le ha sucedido no ha sido elegido voluntariamente por él, y por consiguiente no es culpable: "Homicidios, maridajes, desventuras vas echando por esa boca, cosas todas que yo, desgraciado, sólo a mi pesar hube de sufrir. Que así lo dispusieron los dioses, ofendidos quizá de antiguo contra nuestro linaje, pues, personalmente, al menos, no podrás echarme en cara pecado alguno por el cual yo mereciera estas infamias para mí y para los míos... no serás tú capaz de probarme culpa alguna, ni en esas malhadadas bodas ni en esa muerte de mi padre, insulto mordaz que andas siempre decantando contra mí" (*Edip. en Col.*, vv. 962-68; 988-90)¹².

Esquilo nos declara también cómo se verifica este proceso de autopersuasión, que, como hemos dicho, ocurre en *Agamenón*. Dice el poeta refiriéndose a Helena: "Hace violencia la persuasión funesta, hija intolerable de Ate (la ceguera de la mente), que la decisión prepara. Cualquier remedio resulta inútil" (vv. 385-87). Agamenón, como se ha visto, se persuade a sí mismo de que lo mejor en este caso es sacrificar a su hija, y que lo mismo "es lícito". Por eso dice el poeta que "mudó de parecer". La persuasión prepara la decisión de Agamenón, como preparó la de Helena. Se trata pues de una autopersuasión. Esta es, por lo demás, "hija de Ate", o sea, la ceguera de la mente. Por eso, "cualquier remedio resulta inútil", porque una vez que el hombre se ha cegado, o mejor, autocegado, ya no puede ver ni distinguir lo bueno de lo malo.

También en Eurípides, *Medea* se autopersuade de que es necesario que sus hijos mueran: "Es enteramente necesario que mueran, y ya que es necesario, yo misma daré muerte a los que di a luz. Esto está determinado y no hay evasión posible" (vv. 1062-64).

¹¹ Cfr. también, para la explicación de este texto, E. Fraenkel, *Aeschylus, "Agamemnon"*, vol. II.

¹² Traducción de Ignacio Errandonea.

En ninguno de los dos casos se trata de una ἀνάγκη δαιμόνων, sino de una ἀνάγκη que procede de la pasión, del propio interés, etc. Porque "el amor, el odio, la propia utilidad hacen que ya no sea posible ver adecuadamente lo verdadero (persuasión funesta), sino que el propio placer o molestia oscurecen el juicio" (Ate o ceguera de la mente) (Arist., *Ret.*, I, 1). Por eso "el imprudente se engaña respecto de lo justo y de lo injusto" (ibid. I, 10).

Es el propio entendimiento el que, por medio de la "persuasión funesta", actúa sobre la voluntad, le "hace violencia". Así es como esta misma persuasión prepara la decisión, o sea, la elección de una u otra alternativa, una vez que el hombre ha logrado persuadirse de que esa elección es la mejor: "es conforme a la ley divina desear con pasión ardiente un sacrificio aplacador y la sangre de una virgen". La realidad no es esta, sino que es conforme a los intereses de Agamenón.

Pero el hombre es culpable de esta ceguera de su mente, porque es él quien ha llevado a su entendimiento a ese estado de ceguera mental. Agamenón, por tanto, se atreverá "a la más extrema audacia", a la cual nunca hubiera llegado si no se hubiera cegado primero. Su juicio de que el sacrificio de su hija "es conforme a la ley divina" es "impío, impuro, sacrílego". Su elección se hace después que él mismo ha llevado a su mente a ese estado de "demencia infortunada" que enardece a los mortales. En estas circunstancias, en que él mismo se ha colocado (me refiero a su autopersuasión), Agamenón ya no puede sino elegir lo que elige.

Podríamos repetir aquí lo que hemos dicho acerca del rey Pelasgo, a saber: si Agamenón no podía abandonar la empresa ni podía dejar de sacrificar a Ifigenia, no tiene sentido en la tragedia su deliberación sobre lo que a priori se supone imposible.

El poeta también ya nos adelanta cuál será la reacción de Clitemnestra como esposa y como madre. Esta castigará a su esposo y vengará la muerte injusta de su hija con la muerte de Agamenón: "pues el rencor aguarda terrible y doloso, cual guardián de su casa, para lanzarse de nuevo y vengar a la hija" (vv. 151-55). Con lo cual ya nos está anunciando el poeta la motivación humana del asesinato de Agamenón, o sea, el odio que desde ese momento moverá la mano de Clitemnestra.

En lo que llevamos expuesto hemos hablado con frecuencia de voluntad y libre elección, y podríamos añadir ahora libre albedrío. Ahora bien, se ha insistido en que los griegos no tuvieron una pa-

labra específica para expresar lo que nosotros denominamos "voluntad" y "libre albedrío"¹³.

Creo que no interesa el hecho de que los griegos hayan tenido o no una palabra determinada que sea equivalente de nuestro término "voluntad". Aristóteles en la *Retórica*, tratando de los signos, distingue en primer término el "tecmerion", o sea, el signo necesario, y añade que para el otro, es decir, el no necesario, no existe una palabra específica; pero el signo existe, y el autor lo describe y da ejemplos del mismo.

Consiguientemente, lo que nos interesa no es saber si los griegos tenían una palabra específica para designar a la voluntad, sino si tenían noción exacta del hecho en sí, es decir, del acto libre y responsable, frente al acto que no depende de la libre elección de nuestra voluntad. El examen detallado de las tragedias de Esquilo creo que nos lleva a la conclusión de que sus personajes tienen conciencia cabal de la naturaleza de sus actos, por más que a veces hagan responsables de los mismos a los dioses, como ocurre con Agamenón en la *Iliada*. Justamente, refiriéndose a Agamenón, escribe Mondolfo que estos reproches y estas excusas demuestran "que se los considera autores voluntarios y responsables de los crímenes que se les imputan"¹⁴.

Por eso, en todas las tragedias de Esquilo encontraremos siempre los dos planos, las dos causalidades o motivaciones que ha señalado Lesky¹⁵, o sea, la humana y la divina. Si bien Esquilo parece colocar siempre en primer término el plano divino, no obstante, un examen atento nos hace ver que el plano humano, la motivación humana, corre a la par del plano divino. Se trata de dos causalidades simultáneas, pero en último término el hombre se dirige siempre hacia el cumplimiento total de lo que de antemano está determinado.

En Esquilo el hombre actúa, el hombre elige y se decide. Es lo que Bruno Snell¹⁶ ha precisado al interpretar el sentido del *δαῖμν* trágico. Pero, al mismo tiempo, se cumple lo que tiene decidido la divinidad.

Vernant trata de demostrar que ni siquiera el mecanismo de la voluntad descrito por Aristóteles en la *Ética* nos permite llegar a la conclusión de que los griegos tuvieran noción del acto libre y responsable tal cual hoy lo entendemos.

Creemos que plantear así la cuestión es confundir dos cosas completamente distintas. Porque una cosa es que seamos conscientes

13 Cfr. J. P. Vernant, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*.

14 Rodolfo Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*.

15 A. Lesky, *La tragedia griega*.

16 B. Snell, *Esquilo o l'azione drammatica*.

de un hecho de conciencia, y otra que sepamos explicar el proceso psicológico de este hecho. Análogamente el griego del siglo V sabía que veía, aunque no supiese explicar todo el proceso de la visión. Igualmente podemos decir que este mismo griego tenía clara conciencia de lo que él decidía y elegía hacer o no hacer. Esquilo, Sófocles y Eurípides no pueden ser explicados por los posteriores razonamientos de Aristóteles en orden a establecer el complejo proceso de la voluntad humana. Ninguno de los trágicos escribe en función de una doctrina que aún no había sido elaborada y que, por otra parte, tampoco le interesaría a un poeta.

Por consiguiente, aunque el griego del siglo V no pudiese explicar el proceso de la acción de la voluntad humana (incluso, aunque no tuviese una palabra específica para decir voluntad o libre albedrío), poseía empero la experiencia concreta de lo que era actuar por propia cuenta y de lo que era obrar violentado o por ignorancia de las circunstancias. Si poseía o no poseía esta clara conciencia de su actuar lo debemos buscar en las mismas tragedias y no en las elaboraciones posteriores de Aristóteles.

Por otra parte, en la época de los trágicos, la mera noción de culpa objetiva ya había sido superada por la sofística, y por consiguiente, la noción de la responsabilidad del individuo con respecto a sus actos era un hecho innegable, aunque, no obstante, se siguiese usando una terminología tradicional, reflejo de épocas anteriores, como lo revelan las palabras *ἀμαρτία, ἀμαρτημα*, etc. En este aspecto, las palabras de Edipo, antes citadas, son elocuentes.

Ahora bien, es evidente que, supuesta la premisa de que todo está determinado por la divinidad, nos encontramos "prima facie" frente a un determinismo o fatalismo teológico, que parece traer como secuela necesaria la negación del libre albedrío en el hombre.

Sin embargo, queremos hacer notar que también el cristianismo parte de esta misma premisa, a saber, que todo está determinado de antemano por la divinidad. No obstante, el cristianismo no acepta ninguna clase de fatalismo teológico y propugna la libre voluntad del individuo, y por ende, la responsabilidad de sus actos.

San Pedro dice, con respecto a los que crucificaron a Cristo, que "se juntaron en verdad en esta ciudad... para ejecutar lo que tu mano y tus designios habían determinado (*προούρισεν*) que ocurriera" (*Hechos*, IV, 27-28).

Los oráculos ocupaban para los griegos el mismo lugar que las profecías de la Sagrada Biblia para los judíos y los cristianos. El cristianismo no niega el libre albedrío por el hecho de que las pro-

fecías se cumplan inexorablemente. En San Juan leemos con respecto a Judas: "y ninguno de ellos se perdió, salvo el hijo de la perdición, para que se cumpliera la Escritura" (XVII, 12). Es decir que estaba establecido que Judas entregaría a su Maestro. Más aún, el mismo Redentor elige libremente su pasión y su muerte, porque debía cumplirse lo que *ab aeterno* estaba establecido y consignado en las Sagradas Escrituras.

San Mateo escribe: "todo esto ha sucedido para que se cumplieran las escrituras de los profetas" (XXVI, 56). Igualmente, San Juan: "y todo esto sucedió para que se cumpliera la Escritura" (XIX, 36). En San Lucas leemos: "porque el Hijo del hombre se marcha según lo que está determinado (**κατὰ τὸ ὁρισμένον**), pero ¡ay de aquel por quien es entregado!" (XXII, 22). No obstante, también Judas había de entregar al Maestro "para que se cumpliera la Escritura". En los *Hechos de los Apóstoles* dice San Pedro: "a este, entregado según determinado designio (**τῆ ὁρισ-
μένου βουλή**), y de acuerdo con la presciencia de Dios (**καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ**), vosotros le disteis muerte" (II, 23).

Por otra parte, ese influjo de la divinidad sobre la voluntad del hombre, que supone Rivière en Esquilo, tampoco es desconocido al cristianismo; más aún, es aquí donde se lo afirma con mayor claridad. Así San Pablo, en su carta a los filipenses, nos dice que "es Dios el que produce en nosotros el querer y el obrar, como a él le place" (II, 13). Asimismo, en la carta a los efesios, afirma que somos "creados en Cristo Jesús en orden a las buenas obras que de antemano dispuso Dios que practicáramos". Creo que nunca ha sido tan claro Esquilo en afirmar de manera tan categórica la acción divina sobre la voluntad humana. No obstante, el cristianismo acepta el poder de la libre elección en el individuo y la consecuente responsabilidad de sus actos buenos y malos.

Es interesante observar también que tampoco faltan en el Nuevo Testamento los textos en los cuales los actos humanos responsables son atribuidos a error o ignorancia. Así San Pedro dice a los judíos con respecto a la crucifixión de Cristo: "y ahora, hermanos, sé que lo hicisteis por ignorancia (**κατὰ ἄγνοiαν**), así como también vuestros jefes" (*Hechos*, III, 17-18). En lo cual vemos una concepción análoga a la **ἁμαρτία** de los griegos.

De todos modos, una cosa es que aceptemos este influjo divino sobre la voluntad humana y otra muy distinta que afirmemos que el mismo quita por completo al individuo su libertad de elección. Cabría preguntarse, a base de los textos sagrados que he citado, si no es más difícil sostener el poder de libre elección en el cristianismo que en el mismo Esquilo, si aceptamos que "es Dios el que produce en nosotros el querer y el obrar como a Él le place".

Aparte de esta acción divina sobre la voluntad del hombre, que no negamos, pero cuya efectividad reducimos en orden a salvar la responsabilidad del individuo, existen otras causales de orden humano, que disminuyen, condicionan e incluso pueden llegar a privar al hombre del poder de libre elección.

No cabe duda de que este poder es inversamente proporcional al poder de otras fuerzas (emociones, pasiones, intereses, etc.), que actúan en un momento dado en el individuo. Vale decir que, cuanto mayores son estas fuerzas, tanto menor es el poder de la libre elección, salvo el caso en que esta se haya hecho con anterioridad al desencadenamiento de tales fuerzas. Por otra parte, quizás debamos admitir también que la libertad del hombre es como la de los peces en el río: pueden ir adonde quieren, pero siempre dentro de la corriente del río.

Pues bien, aun con estas limitaciones en el orden teórico y práctico, no encontramos en Esquilo ningún caso (excepción hecha de Casandra, que se supone poseída por el dios), en el cual pueda afirmarse que el héroe haya perdido por completo su libertad de elección. Su libertad podrá estar condicionada o disminuida, si se quiere, por causales de origen divino y sobre todo humano, pero no anulada.

La dificultad principal que encontramos en todo este planteo consiste en explicar de alguna manera cómo puede hablarse de libre elección en el hombre, si es, por otra parte, absolutamente necesario que dicha elección se verifique en un sentido determinado por estar así establecido de antemano por la divinidad, cuyos decretos, según se ha dicho, nunca dejan de cumplirse. Este problema, por lo que se ha visto, es común al cristianismo y a la concepción teológica de Esquilo. Oráculos y profecías deben cumplirse necesariamente.

Pensamos que lo que ocurre en la tragedia de Esquilo podría demostrarse gráficamente por medio de dos rectas convergentes en un punto determinado. De estas, la primera representaría el querer divino, los eternos decretos de la divinidad, que los griegos denominaron **μοῖρα, εἰμαρμένη, τὸ μόριμον**, etc.; los latinos "fatum"; el cristianismo, predestinación, eternos decretos, y que nosotros solemos interpretar inadecuadamente por medio de las palabras *hado, destino, fatalidad* y otras semejantes.

La segunda de estas rectas indicaría el querer humano, la libre voluntad del hombre, que por diversas razones de orden humano elige su camino. Ambas rectas, como se ha dicho, convergen en un

punto que representa justamente lo decidido por la divinidad por un lado, y por el otro, lo elegido libremente por el hombre.

Dos principios de acción simultáneos, como ha explicado Lesky, Dios y hombre, dos motivaciones, la divina y la humana. Lo trágico quizás no resida tanto en la catástrofe misma del héroe, v. gr., en la muerte de Eteocles y Polinices, sino más bien en el hecho de esta coincidencia, a saber, en que esta doble muerte determinada por la divinidad, ha sido al mismo tiempo elegida libremente por ambos hermanos.

El héroe, por tanto, suele elegir libremente su propia "moira". Es verdad que el poeta coloca con frecuencia a sus héroes frente a una disyuntiva tal, que nosotros mismos podemos adelantar cuál será su elección. Pero esta está basada y motivada siempre también en razones de orden humano, que Esquilo nunca deja de hacer notar. Son estas motivaciones las que empujan primordialmente al héroe a recorrer esa trayectoria y llegar así a ese punto de coincidencia con la voluntad divina.

Este punto de coincidencia, al cual se llega por medio de un acto o una serie de actos de libre elección, es con frecuencia conocido de antemano por los héroes del drama esquiliano. Así ocurre, v. gr., con Eteocles y con Orestes. A Agamenón, en cambio, y a Clitemnestra, los toma de sorpresa su funesta "moira", castigo de sus anteriores crímenes. Pero en la primera de estas tragedias la que decide actuar es Clitemnestra, y en la segunda es Orestes. En Edipo, aunque no es nuestro propósito entrar ahora en la consideración de las tragedias de Sófocles, encontramos una tercera situación, a saber, la del héroe que conoce su destino y trata de evitarlo a toda costa por medio de una serie de actos emanados de su libre voluntad. Pero justamente por medio de esta cadena de actos libres no logra otra cosa sino llegar a ese punto de coincidencia con el querer divino.

No negamos que hay oscuridad y dificultad en explicar la forma como se llega siempre a esta coincidencia. Esquilo, sin duda, no dejó de percibirlo y por eso quizás escribió en *Las suplicantes*: "los designios de Zeus no son fáciles de comprender" (vv. 86-87). "Cae certero y no fuera del blanco lo que Zeus ha decretado que se cumpla" (vv. 90-92). "Son oscuros y cubiertos de tinieblas los caminos de su mente e impenetrables a nuestra vista" (vv. 93-95). Palabras muy semejantes a las que escribió San Pablo a los romanos: "¡Cómo son inescrutables sus juicios y difíciles de encontrar sus caminos!" (*Rom.*, 11, 33).

En último término, tanto Esquilo como el cristianismo, parecen refugiarse en una grandiosa fe en la omnipotencia y en la presciencia divinas.

Sentadas estas premisas, será necesario pasar a la consideración estructural de las tragedias de Esquilo, en orden a comprobar la exactitud de lo que hemos afirmado. Debido a los límites de espacio nos vemos obligados a cumplir con este cometido en una posterior entrega¹⁷.

IGNACIO GRANERO

(de la Universidad Nacional de Cuyo)

¹⁷ Queremos aclarar que no es nuestro intento pretender demostrar que entre Esquilo y el cristianismo no hay diferencias, sino deshacer el mito del fatalismo, que, si bien podrá aceptarse en otras épocas o en otros autores, ciertamente no existe en Esquilo, el cual, según lo que hemos dicho y lo que se habrá de exponer más adelante, acepta la libertad y la responsabilidad del individuo, y acepta también la eficacia de la plegaria y el gobierno del mundo por la divina providencia. Estos tres principios, según la Enciclopedia Católica, son negados por el fatalismo.