

MOIRA, ANANKE Y RESPONSABILIDAD INDIVIDUAL EN ESQUILO

(Segunda parte)

Sentadas estas premisas, es hora ya de pasar a la consideración estructural de las mismas tragedias, en orden a comprobar lo que hemos dicho. Creemos que cada tragedia puede ser considerada, por lo menos teóricamente, con abstracción de uno de los dos planos, el divino o el humano, de que hemos hablado. Ello nos permitirá observar que todos los actos humanos tienen en Esquilo la doble motivación postulada por Lesky, y que, por tanto, pueden ser explicados dentro de la ley de verosimilitud, ya sea por las causales humanas o bien por las divinas.

En *Los persas* no se trata de traer a colación lo que sabemos por la historia, sino lo que el poeta nos dice en su obra. ¿Qué ocurre pues en esta tragedia desde el punto de vista humano?

Desde el comienzo sabemos que Jerjes ha movido contra la Hélade inmenso ejército de "temibles guerreros por la firme decisión de sus corazones" (vv. 28-29), los cuales "amenazan con echar sobre la Hélade el yugo de la servidumbre" (v. 50). Este inmenso y magnífico ejército ha sido enviado "por las terribles órdenes del rey" (v. 58).

El ejército ha atravesado ya el Helesponto sobre un puente de barcas, porque Jerjes ha ordenado echar este "yugo, camino de muchos clavos, sobre la cerviz del Ponto" (vv. 71-72). Esquilo nos dice que "el belicoso rey de la populosa Asia conduce por dos caminos una multitud inmensa... confiado en sus firmes y activos jefes" (vv. 73-77). Es Jerjes quien "lleva a la guerra a sus arqueros contra los guerreros ilustres por su lanza" (vv. 85-86).

Atosa le dice al coro que todas las noches la visitan los sueños "desde que mi hijo, después de preparar su ejército,

partió deseoso de destruir la tierra de los jonios" (vv. 177-78). Y frente a la pregunta de la reina sobre si Jerjes deseaba conquistar a Atenas, el coro responde: "Sí, y toda la Hélade estaría sujeta al rey" (v. 234).

Llega el mensajero y cuenta cuál ha sido el resultado de la batalla: el ejército persa ha sido completamente destruido. ¿Cómo ha ocurrido esto? Jerjes, engañado por un heleno que le dice que durante la noche los griegos tratarían de huir, ordena a su escuadra rodear sigilosamente la isla de Salamina y custodiar todos los pasos. Pero a la mañana siguiente los helenos presentan batalla al grito de: 'Id, hijos de los helenos, libertad a vuestra patria, libertad a vuestros hijos, a vuestras mujeres, los templos de vuestros padres y las tumbas de vuestros antepasados. Ahora lucháis por todo' (vv. 402-05). Comienza el ataque de parte de los helenos. Las naves persas, amontonadas en el estrecho, se embisten unas contra otras. En síntesis, la batalla se declara a favor de los helenos, menores en número, pero superiores en técnica naval. La escuadra persa es puesta en desordenada fuga. Pasan luego los helenos a la isla y atacan a los persas que Jerjes había destacado allí, para que mataban a los helenos que buscasen salvación en ella. Al ver este doble desastre Jerjes lanza un grito de dolor, rasga sus vestiduras y huye.

Informada Atosa de todo lo ocurrido, declara que "creyendo mi hijo que se vengaba" del desastre de Maratón "se echó encima este cúmulo de males" (vv. 476-77). Prosigue luego el mensajero narrando la retirada del ejército persa hasta que este llega nuevamente "a la tierra de sus hogares" (v. 511).

Entona luego el coro el primer estásimo, donde dice: "Jerjes los llevó, Jerjes los destruyó, Jerjes y sus marineras condujeron todo neciamente" (vv. 550-53). Y continúa en seguida: "A los infantes y a los marinos los condujeron las oscuras naves de dobles alas, y otras naves los perdieron, otras naves, con sus funestas embestidas y las manos de los jonios" (vv. 558-63).

En el segundo episodio vuelve a insistir el coro: "Oh rey (Darío), ¿por qué nuestro rey, con doble error, hizo esto contra tu reino?" (vv. 675-76). Aparece Darío y pregunta:

“¿Y cuál de mis hijos condujo allá el ejército?” Responde Atosa: “el violento Jerjes, que dejó deshabitadas las llanuras de nuestra tierra”. Prosigue Darío: “¿intentó neciamente el desdichado esta empresa por tierra o por mar?” Contesta Atosa: “por ambas partes: doble frente ofrecían dos ejércitos”. Insiste Darío: “y ¿cómo pudo atravesar el mar semejante ejército de tierra?” Dice Atosa: “unió con un puente el estrecho de Hele para hacerse paso”. Se sorprende Darío: “y ¿tanto hizo que cerró el gran Bósforo?” Y concluye Atosa: “¡qué mal ha ocasionado, según puede verse por el fin!” (vv. 717-722, 726).

Según Darío, es su hijo el que, “sin advertirlo, ha realizado esto por su juvenil audacia. El, que creyó que podría contener con grillos, como a un esclavo, el curso del sagrado Helesponto, del Bósforo, corriente de un dios; que transformó este paso, y que, ciñéndolo con grillos, fabricados a martillo, hizo un gran camino para un inmenso ejército. Siendo mortal creyó, con mal consejo, que se impondría a todos los dioses, y también a Poseidón. ¿Cómo no decir que en esto se apoderó de mi hijo la locura?” (vv. 744-51).

Atosa, su madre, trata de defender a Jerjes, inculcando a sus amigos. “Esto es lo que aprende el impetuoso Jerjes por su amistad con hombres malvados. Estos le decían que tú adquiriste para tus hijos un inmenso tesoro a punta de lanza, mientras que él, por su cobardía, blandía la lanza en su casa y en nada aumentaba la prosperidad de su padre. Oyendo muchas veces semejantes sarcasmos de parte de estos hombres malvados, meditó esta expedición y este ejército contra la Hélade” (vv. 753-58).

Darío se muestra de acuerdo con las palabras de su esposa que tratan de salvar en parte la responsabilidad que le cabe a Jerjes en el desastre, y añade: “por eso son aquellos los que han consumado esta ruina total, inolvidable, como nunca había sobrevenido ni había despoblado a la ciudad de Susa” (vv. 759-61).

Prosigue Darío con la enumeración de los reyes persas. Con respecto al hijo de Medo dice que “su razón gobernaba sus ímpetus” (v. 767). Pero “Jerjes, mi hijo, es joven y piensa como joven y no tiene presentes mis consejos” (vv. 782-83). Jerjes es, pues, el culpable del desastre, porque

“todos nosotros, los que hemos poseído este poder, nunca podremos aparecer como los causantes de tales calamidades” (vv. 785-86).

El pueblo persa podrá ser feliz si en adelante “no lleva la guerra a las regiones de la Hélade, aunque el ejército Medo fuera mayor todavía” (vv. 790-91). “Su misma tierra es su aliada”, “porque mata con el hambre a las grandes multitudes” (vv. 792-794). Y ahora, “confiado en vanas esperanzas deja Jerjes un ejército escogido” (vv. 803-04). Platea será un nuevo desastre para los persas.

Vuelve a insistir el coro en que “la tierra llora a su juventud muerta por Jerjes” (vv. 922-23). Y el mismo Jerjes reconoce que ha sido “el destructor de su raza y de la casa paterna” (vv. 932-33).

La guerra se ha perdido. ¿Cuál es la causa? Responde el coro: “porque nos encontramos, con desgraciada suerte, con los marinos jonios” (vv. 1011-12). Añade Jerjes: “he perdido, infortunado de mí, un inmenso ejército” (vv. 1014-15). Son los helenos los que “nos han quitado a nuestros defensores” (v. 1024), porque “el ejército de los jonios no huye de la lucha. Es valiente” (vv. 1025-26).

Resumiendo, el poeta nos ha expuesto quién movió esta guerra, por qué motivos, contra quiénes, el resultado de la misma y las causas de este desastre. El único responsable de todo es Jerjes, aunque pueda inculparse también a los que lo indujeron a ello. Como puede pues apreciarse, la acción se desarrolla en este plano sin intervención alguna de la divinidad. Jerjes aparece aquí como el responsable y el culpable de todo lo ocurrido, porque él ha ordenado esta expedición terrestre y marina para destruir la Hélade. Jerjes es el culpable porque todo lo condujo neciamente; su juvenil audacia, su orgullo lo han perdido, porque “la insolencia, cuando florece, da como fruto la espiga de la desgracia, donde se cosecha una mies de lágrimas” (vv. 821-22).

Por otra parte, la impericia marina de los persas, puesta de manifiesto en el amontonamiento de sus naves, y la elevada técnica naval de los helenos, su valor, su amor por la libertad son las causales de la victoria de los griegos. Todos estos hechos, por tanto, pueden explicarse desde el

punto de vista humano, sin que haga falta acudir a la intervención divina; son el resultado de la libre voluntad de Jerjes y de otras circunstancias y valores humanos que los rodean.

Sin embargo, Esquilo no se queda en este plano. Paralelamente la divinidad está presente en todos los hechos humanos. Por boca de Darío (que, no obstante, como hemos visto, culpa a su hijo) sabemos que ha llegado rápidamente “el cumplimiento de los oráculos” (v. 739), y que sobre su hijo “descargó Zeus la consumación de las profecías” (v. 740). Consiguientemente, se ha cumplido lo que Zeus tenía establecido de antemano. Para ello no ha sido necesario que la divinidad violentase la voluntad de Jerjes, porque “cuando uno mismo se apresura, también la divinidad se une a sus designios” (v. 742).

Ya desde el comienzo, en la párodo, nos presenta Esquilo el plano divino, cuando hace decir al coro que la parte (μοῖρα) asignada a los persas por voluntad divina (θεῶθευ) fue “acometer guerras que derriban los muros, luchas ecuestres y destrucción de ciudades” (vv. 102-06). Pero ellos ahora, llevados por su ambición, su orgullo, su afán de dominio “han aprendido a contemplar la extensión sagrada del mar que el viento impetuoso encanece, y sus anchos caminos, en las tenues cuerdas confiados y en las máquinas que hombres transportan” (vv. 109-13). Los persas, por tanto, han obrado contra la voluntad divina. No olvidemos que Esquilo suele vaciar sus tragedias en el molde de “culpa y castigo”.

También, frente al inmenso ejército persa, que parece invencible, el coro se pregunta: “pero ¿qué mortal podrá evitar el doloso engaño de un dios?, ¿quién podrá saltar fácilmente con rápido pie? Ate afable atrae al mortal a sus redes, y no es posible que el hombre evite el engaño y escape” (vv. 93-101).

Atosa es la primera en reconocer que la calamidad que ahora aflige a los persas es obra de los dioses: “es necesario que los mortales soporten los males cuando los dioses los envían” (vv. 293-94).

La ruina del ejército también es atribuida a la divinidad por el mensajero: “pero algún dios destruyó nuestro ejército gravando la balanza con desigual fortuna. Los dioses protegen la ciudad de Palas Atenea” (vv. 345-47). El mensajero va a narrar cómo un heleno, venido del ejército enemigo, engañó a Jerjes. Sin embargo, comienza diciendo: “Dio comienzo a todo este mal, señora, un genio vengador o un dios maléfico, que no sé de dónde apareció” (vv. 353-54).

Jerjes es engañado por el heleno, sin advertir “la envidia de los dioses” (v. 362). Da de inmediato órdenes a la escuadra “movido por la gran confianza de su ánimo, porque no conocía el futuro que le deparaban los dioses” (vv. 372-73). Nótese de paso cómo nuestra común frase de que “el destino es ciego” está de hecho invertida en la teología esquiliana, a saber, los ciegos somos de hecho nosotros, que no conocemos cuál es nuestro destino, nuestra parte, nuestra “moirà”, o sea, el futuro que nos deparan los dioses.

También la victoria de los griegos deja de ser atribuida a su valor y pericia, desde el momento en que el mensajero afirma: “desde que la divinidad concedió la gloria de la batalla naval a los helenos” (vv. 454-55). Igualmente Atosa atribuye el desastre persa a la divinidad: “¡Oh acerbo destino (*εαίμων*), cómo te has burlado de los designios de los persas! ” (vv. 472-73).

El frío que congela la corriente del Estrimonio se debe a que “esa noche un dios suscitó intempestivo invierno” (vv. 495-96).

La relación del mensajero termina con estas palabras: “y omito muchos de los males que la divinidad hizo caer sobre los persas” (vv. 513-14). De inmediato el corifeo vuelve casi a repetir las palabras de Atosa: “¡Oh doloroso destino (*εαίμων*), cuán pesadamente has hollado con tus pies todo el linaje de los persas! ” (vv. 515-16). Y continúa luego en el primer estásimo: “¡Oh rey Zeus, que has destruido el ejército de los arrogantes e innumerables persas y has cubierto con tenebroso luto las ciudades de Susa y Ecbatana! ” (vv. 332-35).

En el segundo episodio Atosa está llena de temor porque ve ante sus ojos “la hostilidad de los dioses” (v. 604), y,

frente a Darío, no duda en afirmar con respecto a su hijo que "alguno de los dioses colaboró con sus designios" (v. 724). Pensamiento que es refrendado por Darío, el cual responde: "Oh sí, alguna gran divinidad se le allegó para que no pensase con prudencia" (v. 725).

Darío proclama que nunca tamaña calamidad había afectado al pueblo persa "desde que el rey Zeus nos concedió este honor: que un solo hombre dominase sobre toda el Asia, criadora de ovejas, llevando en su mano el cetro del mando" (vv. 762-64). Y hablando de Ciro, expresa que "la divinidad no lo envidiaba porque era prudente" (v. 772).

Pero Darío pasa más adelante. Va a anunciar la derrota de Platea, que aún espera a los persas. Hay que hacer fe a los oráculos de los dioses, porque "no sucede que se cumplan unos y no los otros" (v. 802). En Platea "les esperan mayores males, castigo de su insolencia y de sus impíos pensamientos" (vv. 807-08). "Zeus, severo juez, castiga los soberbios pensamientos" (vv. 827-28).

La felicidad de los persas se ha perdido. Por eso el coro dice que "ahora no hay duda de que, por voluntad divina, soportamos la mudanza de esto" (vv. 904-05).

Por último, en el éxodo, Jerjes, que, no obstante, como se ha visto, reconoce su error y su culpa, dice: "con qué crueldad se ha precipitado un dios contra la raza de los persas" y "un dios se ha vuelto contra mí" (vv. 911-12, 941-42). El corifeo, por su parte, lamenta la pérdida de los soldados "que ahora un dios ha segado" (v. 921). Asimismo, invoca a los dioses que "han descargado un daño inesperado, inmenso" (vv. 1005-06). Y Jerjes confiesa que "hemos sido golpeados con un destino (τύχη) como jamás en nuestra vida" (v. 1008).

Se ve, por consiguiente, que todo lo que ha sido atribuido a causas humanas es simultáneamente atribuido a una causa divina. Toda la tragedia es una interpretación providencialista de la historia. Los persas sufren el castigo de su desmesura, de su orgullo, de su insolencia.

Podríamos preguntarnos si también esta culpa de los persas, este orgullo (ὕβρις) estaba establecido o decreta-

do por la divinidad. ¿Ocurre también aquí lo que dice Homero de Clitemnestra, a saber, que esta accedió a los requerimientos de Egisto, cuando los dioses lo habían determinado? Afirma Homero que "vino el momento en que, cumpliéndose lo determinado por los dioses, tenía que sucumbir" (*Od.*, III 269).

En realidad Esquilo parece atribuir sólo al hombre este comienzo que luego desencadena la máquina divina y le acarrea al individuo toda su desgracia. La divinidad actúa desde el momento en que el hombre comete este exceso. Los oráculos parecen prever esta libre elección de lo prohibido. Tampoco se nos dice que la culpa de Layo estuviese establecida. Por eso el oráculo estaba condicionado a su libre elección de tener o no tener hijos. Esquilo, en *Los siete*, dice simplemente que Apolo le anunció que "salvaría la ciudad si moría sin descendencia" (vv. 748-49). Y añade luego que "vencido por la dulce irreflexión engendró su propio fatal destino" (vy. 750-51). "La locura que ciega la mente unió a los esposos" (vv. 756-57). Lo mismo dice Homero de Egisto, a quien los dioses habían prevenido que no matase a Agamenón ni desease por mujer a Clitemnestra, porque Orestes vengaría este crimen (*Od.*, I 35-41).

Con respecto a este tema escribe Mondolfo: "Aun cuando el Hado se muestra implacable y engendra crímenes progresivos, esta generación fatal, como veremos, procede siempre de un primer crimen voluntario del hombre, y tiene en él su primera raíz; y el destino es implacable porque son ineluctables las sanciones consecuentes al primer pecado, y no a raíz de la saña injustificada y cruel de un poder divino, que con su malvada iniciativa se complazca en inducir a personas y estirpes inocentes a la perpetración de delitos"¹. Y más adelante añade: "la maldad voluntaria y libre es, por lo tanto, en la *Orestíada* como en las demás tragedias de Esquilo, la primera causa del pecado; y sólo como consecuencia de ella se transmite luego a la estirpe la herencia de las culpas"².

¹ Op. cit., p. 252.

² Ibidem, p. 259.

En el sencillo tema de *Las suplicantes* el plano divino resalta quizás más que en ninguna otra tragedia. Esto se debe a que el centro y eje de la pieza está justamente ocupado aquí por el coro. Sin embargo, habremos de proceder también aquí de la misma manera que lo hemos hecho con *Los persas*.

Guiadas por su padre Dánao, las cincuenta vírgenes han huido de Egipto para evitar las bodas consanguíneas con sus primos hermanos, que ellas estiman impuras (δαεβῆ). Cuando comienza la obra acaban de desembarcar en la Argólida. Sabemos que en su seguimiento se acercan sus primos.

Pero a tiempo aparece Pelasgo, el rey de los argivos. Informado de lo que ocurre y del motivo por el que han llegado allí las hijas de Dánao, se ve en la alternativa de entrar en conflicto con la divinidad, si viola el respeto debido a Zeus Xenios, al no aceptar a las danaidas, o bien, si las acoge, de tener que sostener una guerra con los egipcios. Ya hemos explicado antes cómo entendemos aquí la necesidad de esta alternativa.

Sin embargo, el rey no quiere decidirse antes de consultar el caso con su pueblo. Este, persuadido por Pelasgo, resuelve acoger a las Danaides, antes que entrar en conflicto con Zeus, protector de los suplicantes, prefiriendo afrontar la lucha con los egipcios más bien que la lucha con los dioses.

Dánao ve que se acerca a la costa la nave de los pretendientes. Llegan estos y quieren llevarse por la fuerza a las doncellas. Aparece el rey Pelasgo y lo impide. El heraldo y sus satélites se alejan. Las vírgenes, por indicación de Pelasgo, se dirigen a la ciudad.

La trama de la obra, como puede apreciarse, es por demás simple. Se reduce a un caso de hospitalidad brindado por el pueblo argivo a las danaidas, que acuden pidiendo asilo. Desde el punto de vista humano todo se ha llevado a cabo dentro de un marco natural, donde han intervenido las danaidas y su padre, que solicitan se las acoja en la ciudad; el rey Pelasgo, quien en esta alternativa se atiene al veredicto de su pueblo y al de su propia conciencia, y los egipcios.

quienes al ver impedidos sus intentos amenazan con la guerra a los argivos.

Las danaiides obtienen lo que piden merced al sentido religioso de la hospitalidad demostrado por su rey y por su pueblo. Los hombres han obrado, por tanto, por motivos religiosos, a saber, el respeto a Zeus Xenios. En principio, podrían haberlas rechazado y entregado a sus primos, que las requerían. La decisión de darles asilo ha sido tomada libremente por el pueblo y por su rey, después de una adecuada deliberación sobre cuál era la decisión que se debía adoptar. La violencia física sólo ha sido intentada de parte de los egipcios, que han pretendido conducirlos por la fuerza a su nave. Esta es la ἀνάγκη a que se ven expuestas las danaiides. Ni el rey ni el pueblo son víctimas de ninguna clase de ἀνάγκη divina, sino que obran auténticamente de acuerdo con lo que piensan y lo que sienten. Las circunstancias los colocan en la necesidad de decidir, es decir, de elegir una u otra alternativa. Teóricamente pueden elegir lo que es impío, pero ellos deciden elegir lo que es piadoso. Son justos "sin coacción", como dice el mismo Esquilo (*Eumén.*, 550). No hacen otra cosa que cumplir con su deber, según escribe Ferrari: "En esta forma, el motivo de la ἀνάγκη, insertándose en la tradición democrática, recibe un contenido concreto, por encima de cualquier perspectiva fatalística. Así la ἀνάγκη deja de ser un abstracto "hado", para representar el deber, esencial para la vida de la polis democrática, de respetar las obligaciones sancionadas por los dioses"³

Sin embargo, para Dánao "es Zeus el que ha llevado a cabo el fin" (v. 624). En boca de las suplicantes nos da Esquilo la más pura concepción de la divinidad y de su actuar con respecto a los sucesos humanos. Zeus "todo lo mira desde arriba" (v. 381), y, "si él lo quiere, todo terminará bien" (v. 211). "El brazo de la balanza es todo tuyo. Sin ti, ¿qué puede llevarse a cabo entre los mortales?" (vv. 822-24).⁴

³ F. Ferrari, *Annali della Scuola Superiore di Pisa*, serie III, vol. 4. 2, 1974.

⁴ Cfr. etiam los textos citados más arriba, a saber, vv. 524-26, 574, 595-99.

Los siete contra Tebas es una de las tragedias donde el héroe, prima facie, parece actuar arrebatado por un poder demónico que lo impulsa a pesar suyo hacia un final establecido de antemano por la divinidad. Sin embargo, un análisis detenido de la obra nos permite distinguir con claridad los dos planos, el humano y el divino, de que hemos hablado.

No podemos prescindir del hecho de que esta tragedia es la última parte de una trilogía, cuyas dos primeras piezas eran Layo y Edipo. En consecuencia, la obra presenta otro caso de culpa y castigo. Castigo que sigue a la culpa de Layo y que alcanza hasta los hijos de Edipo, es decir, hasta la extinción de todo su linaje. La Erinia es el brazo de la divinidad que parece dominar en esta tragedia. Untersteiner llega a decir que todos los labdácidas "se mueven bajo el látigo violento de esta diosa"⁵.

Una vez que Layo, haciendo caso omiso del oráculo (lo cual, por otra parte, nos está indicando que lo "tremendum" de la religión antigua que postula Rivière no era tan absoluto como él parece entenderlo), engendra a Edipo, se desencadena la acción divina que ha determinado castigar a Layo hasta la tercera generación.

Sin embargo, si prescindimos también en esta tragedia de todo el actuar divino que hay en la misma podremos comprobar que los actos humanos están simultáneamente motivados por causales netamente humanas. El hombre, en este caso Eteocles, llega naturalmente por su camino a ese punto de convergencia a que hemos aludido antes.

Sabemos, por lo que está fuera del drama, que Eteocles y Polinices han convenido entre sí reinar alternativamente durante un año en Tebas. Pero luego Eteocles, una vez constituido en el poder, ha faltado a su palabra, y no solo ha negado a Polinices sus derechos al reino, sino que también lo ha expulsado de la ciudad. Nada más natural entonces que este acuda a Adrasto, rey de Argos, solicite su ayuda en contra de su hermano, y se encuentre ahora frente a Tebas, dispuesto a atacar la ciudad. En todo ello ha

⁵ Op. cit., tomo II, p.6.

procedido libre y espontáneamente, movido por la herida que le ha producido la injusticia de su hermano. También Eteocles, al desterrar a Polinices, ha procedido libremente, inducido por su egoísmo y sus ansias de poder y de gloria, o por otros motivos semejantes.

Sin embargo, no cabe duda de que ambos están andando por una ruta que los habrá de llevar finalmente al punto de coincidencia con la ruta que sigue la voluntad divina, que ha dispuesto que se cumplan las maldiciones de Edipo y que ambos hermanos mueran con mutua muerte. Hasta este momento no hace falta acudir a lo divino para explicar estos hechos, que están suficientemente motivados desde el punto de vista humano.

Pero la tragedia comienza en el momento inmediato anterior al ataque de Tebas por parte de los argivos. Veamos cómo se desarrollan los hechos dentro del drama.

Sitiada la ciudad de Tebas, y ante la inminencia del ataque, ¿qué otra cosa podía hacer su jefe Eteocles, sino preparar la defensa de su patria? Esto es precisamente lo que ocurre. En el prólogo vemos a Eteocles actuando como jefe consciente de su responsabilidad y de su obligación. "El que vigila los asuntos del estado... debe decir lo que es oportuno y no adormecer sus párpados con el sueño. Porque a un dios se atribuirá la causa, si logramos el triunfo; en cambio... si sobreviene la derrota Eteocles solo será muy celebrado por los ciudadanos con preludios resonantes y lamentos" (vv. 1-8). O sea que, si la ciudad es arrasada, Eteocles será el culpable. Por eso ahora lo vemos actuando y convocando a todo el pueblo para la defensa de Tebas. Eteocles, por tanto, comprende que es su obligación de jefe actuar en las presentes circunstancias. De aquí que les responda a las mujeres: "¿Y qué? ¿Acaso el marinero, corriendo de popa a proa, encuentra el medio de salvarse cuando la nave sufre el asalto de las marinas olas?" (vv. 208-10).

Eteocles parece unir su suerte a la de toda la ciudad. De aquí su promesa ante los dioses protectores de Tebas: "prometo que si obtenemos la victoria y la ciudad se salva, bañaremos con sangre de ovejas los altares de los dioses y en su honor inmolaremos bueyes, así lo juro, para celebrar con sacrificios la victoria; y los sagrados templos adornaré

con las armas enemigas, despojos conquistados al golpe de la lanza" (vv. 274-78).

Sin embargo, Eteocles sabe muy bien que el destino de cada uno, establecido por la divinidad, se cumple inexorablemente. Por eso le dice en seguida al coro: "pues no por eso podrás escapar más fácilmente a tu destino (τὸ μὀρσιμον) (v. 281). No obstante, esto no lo libera del sentido de responsabilidad en orden a cómo debe actuar en esta emergencia. De hecho obra como si el resultado dependiera exclusivamente de él.

Frente al relato del mensajero que le indica cuáles son los jefes enemigos que atacarán las siete puertas de Tebas, Eteocles va designando un jefe para defender cada una de las puertas de la ciudad. Así llegamos hasta la sexta puerta.

Ahora el mismo mensajero le hace saber a Eteocles que frente a la séptima puerta está apostado su hermano Polinices. Aquí coloca Esquilo a nuestro héroe en el momento decisivo. Él es quien debe elegir un defensor para esta puerta. El hombre está llegando al final de su camino, es decir, al punto en que su elección determinará este punto de coincidencia con la causalidad divina.

Hemos visto que hasta ahora los hechos son humanamente explicables, y que tanto la voluntad de Polinices como la de Eteocles no han sufrido violencia alguna por parte de la divinidad que implique la necesidad de sus actos.

Teóricamente, en este momento decisivo, son posibles dos planteos: o bien Eteocles pierde su libertad de elección, y su decisión es, por tanto, necesaria; o bien, es él quien elige y decide, y el que con su libre elección se coloca en el punto en que coinciden la voluntad humana y la voluntad divina.

Después que el mensajero le ha indicado que es su propio hermano el que está frente a la séptima puerta, hay un momento en que Eteocles demuestra que es consciente de cuál es su último destino. Esta certeza le hace exclamar: "¡Oh raza enloquecida y con violencia odiada por los dioses! ¡Oh linaje nuestro de Edipo lleno de lágrimas! ¡Ay

de mí! ¡Maldiciones de mi padre que ahora llegan a su cumplimiento! ” (vv. 653-55).

Pero de inmediato se serena y dice: “Mas no conviene llorar ni lamentarse, para que no se produzcan lamentos más difíciles de sobrellevar” (vv. 656-57). Luego razona sobre la justicia que, según él, asiste a su causa, y sobre la injusticia con que su hermano ataca a su propia ciudad: “Si la virgen Justicia, hija de Zeus, gobernara los actos y la mente de aquel, quizás esto (entrar en Tebas) ocurriría. Pero ni cuando salió de la oscuridad del seno materno, ni en su niñez, ni en su juventud, ni cuando en su mentón se le espesó la barba, jamás la Justicia le dirigió la palabra, ni lo estimó digno de sí. Y no creo que ahora, cuando maltrata a su patria, estará a su lado para ayudarle; o bien la Justicia llevaría con razón un nombre falso, si asistiese a un hombre que a todo se atreve” (vv. 662-71).

Basado en este razonamiento toma luego la decisión trágica: “Confiado en esto iré y yo mismo lo enfrentaré” (vv. 672-73). ¿Es este un acto necesario en Eteocles? ¿No pudo optar por la otra alternativa y designar a otro jefe para defender la séptima puerta, como se lo aconseja el coro? ¿Es violentada su voluntad por una verdadera ἀνάγκη δαίμονων ?

Notemos que, después de tomar esta decisión, Eteocles no solo no hace mención de tal ἀνάγκη sino que nos da a conocer las causales humanas de su elección: “¿Quién otro podría hacerlo con mayor razón que yo? Rey, me enfrentaré contra un rey; hermano, contra un hermano; enemigo, contra un enemigo” (vv. 673-75). En la antigüedad nada tenía de extraño el hecho de que los jefes de dos ejércitos enemigos decidieran enfrentarse en combate singular. Más aún, era lo común y corriente. Rehuir la lucha en este caso hubiera sido indigno y vergonzoso para cualquiera de los dos jefes. En consecuencia, también aquí la ἀνάγκη no es más que el deber que constriñe a un jefe.

Por eso precisamente, cuando el coro a continuación le aconseja que no se enfrente con su hermano, Eteocles responde: “Si alguien tiene que sufrir un mal, que sea sin que lo acompañe la vergüenza; es el único provecho para los que están muertos. Pero ninguna gloria hay en los males que

avergüenzan" (vv. 683-85). Creo que aquí Eteocles reconoce tácitamente dos cosas: primero, que su destino debe cumplirse ("si alguien tiene que sufrir un mal"), o sea el hecho de la mutua muerte; y, segundo, que él puede en esta ocasión evitar el enfrentamiento con su hermano, pero en ese caso daría muestras de cobardía y se vería cubierto de vergüenza. Por lo tanto, elige enfrentar a su propio hermano, porque, como soldado y como jefe, comprende que no puede rehusar esta lucha. Lo mismo que Héctor en la *Iliada* frente a los troyanos, él se sonrojaría ante tebanos y tebanas. Por consiguiente, su elección está motivada por una causal netamente humana.

El coro comprende que el furor de la lucha se ha apoderado de su jefe: "¿Qué locura se ha apoderado de ti, hijo? Que no te arrastre el ímpetu iracundo y belicoso. Arroja fuera el comienzo de esta funesta pasión" (vv. 686-88).

Evidentemente el coro no puede pensar que Eteocles esté en este momento completamente enajenado e incapaz en absoluto de elegir libremente la otra alternativa. Justamente por eso trata de disuadirlo de lo que él ha decidido, y habla de "ímpetu iracundo y belicoso" y de "comienzo de esta funesta pasión". Para el coro, Eteocles se ha dejado dominar por su pasión. De todos modos el héroe ya ha tomado su decisión.

En el oden humano actúan en Eteocles fuerzas internas que lo han movido a la decisión que ha tomado. Su pundonor de soldado, por una parte, y el negro odio que profesa a su hermano, por otra, han causado la elección que acaba de hacer. Es decir, que el poeta lo ha colocado en una situación de tal naturaleza que, aun prescindiendo de la acción de la Erinia, Eteocles no hubiera elegido otra cosa que lo que elige en la tragedia.

Dice Aristóteles en la *Retórica* que el odio "es incurable" y que "es un deseo... de ocasionar un mal", y que "el que odia quiere que su adversario desaparezca" (*Ret.*, II 4). El coro no prescinde de esta motivación humana cuando afirma que "esta discordia que destruye a los hijos" (v. 726) es la que incita a la Erinia. Igualmente, cuando le dice: "Cruelmente te muerde el deseo que con vehemencia

te incita a llevar a cabo la muerte de un hombre, amargo fruto de sangre prohibida” (vv. 692-94). No habla el coro aquí de la Erinia sino de la pasión que anida en Eteocles y que mueve su voluntad en orden de la acción.

Pero como Eteocles hace mención de la maldición de su padre, que debe cumplirse, el coro responde: “pero tú no la excites” (v. 698). Y continúa: “No serás llamado vil si te toca continuar con vida” (vv. 698-99). O sea que el coro reconoce la posibilidad de que no se produzca ahora el mutuo enfrentamiento, y su razonamiento está dirigido a invalidar las causas que han decidido a Eteocles. La frase “tú no la excites” nos está diciendo que es el mismo Eteocles el que busca y quiere que se cumpla su destino. Finalmente, ante la insistencia del coro, Eteocles es terminante: “dime lo que pueda realizarse” (v. 713), y “no puede un guerrero aceptar ese consejo” (v. 717), expresión esta última que explica por qué lo que aconseja el coro no puede realizarse.

En el canto fúnebre que sigue al tercer estésimo el coro los llama “insensatos, rebeldes para con vuestros amigos y obstinados en vuestros males, que habéis destruido, desdichados, la casa paterna con la lanza” (vv. 874-76). “Desdichados, porque se buscaron una muerte desdichada para daño de su casa” (vv. 877-78), y “destructores de los muros de vuestra casa” (v. 881). El coro no culpa aquí a la Erinia.

Un poco más adelante el mismo coro se refiere a esa motivación pasional, que ya hemos apuntado: “En la furia de su corazón se dividieron los bienes en partes iguales” (vv. 907-08). Y luego habla de “las heridas causadas por el odio y por la lucha enfurecida” (vv. 935-36). Y concluye: “ha cesado el odio” (v. 939), o sea el móvil de orden pasional y humano que ha actuado en Eteocles y Polinices.

Sin embargo, la acción de *Los siete* es llevada a cabo simultáneamente por la voluntad divina. Esto lo reconocen el mismo Eteocles.

En el prólogo, Eteocles afirma que “a un dios se atribuirá la causa si logramos el triunfo” (v. 4), y que “hasta ese día la divinidad se inclina hacia nosotros, porque durante todo el tiempo en que nos encontramos dentro de los torreados muros, la guerra, por obra de los dioses, nos ha

resultado generalmente favorable" (vv. 21-23). En el mismo prólogo, Eteocles expresa que "la divinidad llevará todo a buen término" (v. 35).

Que Eteocles tiene muy presente la acción de la Erinia, ejecutora de la maldición de su padre Edipo, lo demuestran sus palabras al final de este prólogo: "¡Oh Zeus, Tierra y Dioses protectores! ¡Oh maldición, poderosa Erinia de mi padre! , no me arranquéis desde sus raíces, para que desaparezca a manos de los enemigos, esta ciudad que habla la lengua de Hélade, y nuestros paternos hogares . . ." (vv. 69-73). Aquí puede apreciarse cómo Eteocles no disocia su causa de la causa de la ciudad.

Cuando se informa por medio del mensajero de que en la séptima puerta está apostado su hermano, experimenta un súbito movimiento de exaltación, al propio tiempo que reconoce que las maldiciones de su padre van a cumplirse: "¡Ay de mí, maldiciones de mi padre que ahora llegan a su cumplimiento! " (v. 655).

Después que ha tomado la decisión de enfrentar a su hermano, basado en los motivos que ya se han indicado, y frente al coro que trata de disuadirlo, las palabras de Eteocles van gradualmente subiendo de tono. Desde este momento parece olvidarse de la elección que él mismo ha hecho para atender únicamente a la acción divina que se desarrolla paralela y simultáneamente con su acción humana. "Ya que un dios apresura con violencia estos hechos, que vaya con el viento por las olas del Cocito, como le ha tocado en suerte, todo el linaje de Layo odiado por Apolo" (vv. 689-91).

El coro advierte en Eteocles un deseo, un impulso vehementemente (*ῥιερος*) que lo muerde, que lo incita a dar muerte a su hermano. Pero ahora el héroe no hará mención ni de su odio, ni de su pundonor de soldado, sino que atribuirá su vehemencia a la acción divina: "porque la odiosa maldición de mi padre, con áridos ojos, sin lágrimas, está junto a mí para que yo la cumpla, diciéndome que es ganancia morir antes y no después" (vv. 695-97).

Nótese, no obstante, que Eteocles dice que la maldición está a su lado "para que yo la cumpla", vale decir, que es él quien debe decidirse a cumplirla. Además, según sus

palabras, la maldición le advierte que “es ganancia morir antes y no después”. Entiendo que la maldición de Edipo inexorablemente habrá de cumplirse, pero ahora a Eteocles se le presenta la ocasión de morir con gloria: “es ganancia morir antes y no después”. Por consiguiente, la Erinia no lo violenta, sino que lo exhorta y lo induce a elegir (“para que yo la cumpla”) y no dejar de lado la ocasión que se le presenta. Además, de las palabras que aquí pronuncia el héroe, se deduce también que la misma Erinia da como supuesto que Eteocles puede elegir morir “después”. Dependerá de la elección que él haga en este momento.

Para el coro es el mismo Eteocles quien voluntariamente excita a la Erinia. Por eso trata de inducirlo a la plegaria y a los sacrificios; porque la plegaria puede lograr un cambio de la voluntad divina: “La Erinia de negra égida no asaltará tu casa, cuando los dioses acepten el sacrificio de tus manos” (vv. 700-01); “porque quizás la divinidad, cambiando de voluntad en el andar del tiempo, podrá llegar con más suave viento” (vv. 705-08). El coro acepta acá la eficacia de la plegaria.

Pero Eteocles, que ya ha tomado su decisión, responde: “Los dioses, creo, ya no se preocupan de nosotros; sólo nuestra muerte les será grata. ¿Para qué, pues, seguir adulando al funesto destino?” (δαέθριον μδρον.) (vv. 702-04). Y sus últimas palabras, antes de lanzarse a la lucha, son: “No podrás evitar los males que los dioses nos envían” (v. 719).

Franco Ferrari, en su trabajo “La decisión de Eteocles y lo trágico de *Los siete contra Tebas*”, ve en el ímpetu y en el furor que se apoderan de Eteocles únicamente “la descripción de un estado de furor irracional, de auténtica locura (τὸ μέμονας), que anula toda libertad de elección racional, y, por tanto, de auténtica decisión en el personaje. . . El ‘querer’ de Eteocles no es libre expresión voluntaria, sino explosión irracional. . . La misma ‘δράγή’ de Eteocles emerge, por tanto, como fruto de una irracional y demoníaca excitación, de acuerdo con una convergencia de estímulos instintivos y del querer divino”.⁶ “Aquí el drama de la

⁶ *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, serie III, vol. II 1,1972, p. 153.*

libertad ilusoria y de la falsa capacidad decisional revela su dolorosa concreción, y Eteocles se ve obligado a reconocer la pasividad en que se encuentra sumido”⁷.

Nos parece que Ferrari no ha tenido en cuenta que la exaltación o furor demoníaco de Eteocles tiene lugar y llega a su clímax después y no antes de su decisión. Un hombre que puede razonar, como lo hace Eteocles desde el verso 656 hasta el 671, y a base de este razonamiento, toma una resolución definitiva, confiando en que su causa es la causa de la justicia, no se halla privado de discernimiento para ver las dos alternativas, ni de voluntad para elegir libremente una de ellas. Ferrari, para negar la libertad de elección en Eteocles, se basa en todo lo que se dice en esta parte de la tragedia, olvidando que la decisión del héroe es anterior a los textos que él cita en apoyo de su tesis, salvo los versos 653-655. Ahora bien, lo que puede disminuir o quitar la libertad de elección es la *passio antecedens intellectum* y no la *passio consequens intellectum*, como enseña Santo Tomás. Es decir, que en este caso es de capital importancia la no desubicación de los textos del lugar que les corresponde en la tragedia, debiéndose además tener en cuenta cuáles preceden y cuáles son posteriores a la decisión trágica del héroe.

Si se lee detenidamente la tragedia, a partir del verso 653 hasta el 719, se comprobará que en su desarrollo el poeta ha alternado la motivación divina con la humana. Ambos caminos son concurrentes: lo que intentan Apolo y la Erinia y lo que busca Eteocles.

vv. 653-655	motiv. divina	3 versos
vv. 656-671	motiv. humana	15 versos
v. 672	<i>DECISION TRAGICA</i>	
vv. 683-685	motiv. humana	3 versos
vv. 689-691	motiv. divina	3 versos
vv. 695-697	motiv. divina	3 versos
vv. 702-704	motiv. divina	3 versos
vv. 709-711	motiv. divina	3 versos
v. 713	motiv. humana	1 verso
v. 717	motiv. humana	1 verso
v. 719	motiv. divina	1 verso

Motivación divina: 16 versos; motivación humana: 20 versos.

⁷ Ibidem, p. 168.

Eteocles busca salvar la ciudad, aunque para ello tenga que dar muerte a su hermano y morir también él. La Erinia quiere la muerte de los dos hermanos, y Apolo, la extinción del linaje de Layo. Eteocles no intenta "primo et principaliter" su propia muerte. Pero en un mismo instante, debido a la decisión trágica de Eteocles, todos logran lo que buscan. La ciudad se salva, como quiere este; los dos hermanos mueren, como desea la Erinia, y el linaje de Layo se extingue, como lo exige Apolo. Pero para el logro de todo esto fue previamente necesario que Eteocles eligiese enfrentarse ahora con su hermano.

Insistimos, por tanto, en afirmar que la motivación humana explica suficientemente la razón de la elección que ha hecho Eteocles, y que su elección es libre. Si no hubiera existido la maldición de Edipo y la culpa de Layo, ¿qué otra cosa hubiera hecho Eteocles en este caso? Lo mismo que Héctor a Aquiles, Eteocles hubiera enfrentado a Polinices. Así lo exigían, por una parte, la ἀρετή del guerrero, y por otra, las causales de orden psicológico (odio a su hermano), causales claramente indicadas en esta tragedia.

El *Prometeo* (de actores divinos) no se presta mayormente a esta clase de análisis, por el hecho de tratarse de un caso de violencia física, inferida por Zeus al Titán, como castigo de sus culpas. Estas están ἐξω τοῦ δράματος pero no cabe duda de que entonces Prometeo obró con toda libertad, como él mismo lo dice, aunque ahora reconocca haberse equivocado (ἐκῶν, ἐκῶν ἤμαρτον) (v. 268).

Sin embargo, ya hemos hecho notar cómo Zeus no logra dominar la voluntad de Prometeo. "No hay ultraje ni maquinación alguna, por medio de la cual Zeus me haya de inducir a declarar estas cosas, si no me libera antes de estas infamantes ataduras" (vv. 989-91). "Nada de esto me doblegará para que le diga a manos de quién está determinado que él caiga del poder" (vv. 995-96). El *Prometeo* demuestra que ni las órdenes, ni las amenazas, ni los castigos físicos violentan necesariamente la voluntad. La libertad del espíritu es patrimonio exclusivo del individuo.

El tema de la *Orestíada* también nos ofrece abundante material en orden a considerar la doble causalidad que actúa sobre la raza de los Pelópidas. Para Esquilo es la divinidad la que ha decretado tal destino que abrumba a todo el linaje de Tántalo. No obstante, son los hombres los que deciden llevar a cabo su triste destino.

La historia comienza con Tántalo, que da muerte a su hijo Pélope y lo sirve en un festín a los dioses para probar su omnisciencia. Esta es la primera culpa, que parece provenir exclusivamente de su libre elección, sin intervención alguna de la divinidad, pero que habrá de agobiar luego a toda su raza. Desde este momento queda sellado el destino de esta familia. La máquina divina comienza a moverse a partir de este crimen, que recibió su justo castigo en los infiernos (*Od.*, XI 582-92).

Sigue luego Pélope, quien, vuelto a la vida por los dioses, pretende a Hipodamia, soborna a Mirtilo, el auriga de Enomao, y es causa de la muerte del rey, y más tarde del mismo Mirtilo, el cual, al morir, lanza terrible maldición contra la casa de Pélope.

La maldición comienza a cumplirse entre los hijos de este, Atreo y Tiestes. Ambos dan muerte a su hermano Crisipo. Atreo mata luego a los hijos de Tiestes y los hace servir en una comida a su propio padre. Pero Atreo muere a manos de Egisto,⁸ hijo de Tiestes y de su propia hija Pelopia.

La misma maldición proferida por Mirtilo va a producir también sus efectos en el hijo de Atreo, Agamenón. Aquí entramos en el campo de las tragedias que han llegado hasta nosotros, y por consiguiente, podemos apreciar la recreación del mito y su interpretación por los poetas trágicos.

Desde el comienzo sabemos que Menelao y Agamenón han decidido mover guerra contra Troya: "El rey Menelao, y también Agamenón. . . movieron desde esta región expedición de mil naves de Argivos, fuerza armada, después de haber proferido desde el pecho el gran grito de guerra" (vv. 41-47). El motivo de esta guerra es la grave culpa cometida por Paris, quien ha violado la hospitalidad que Menelao le brindara, al raptar a la esposa de aquel, Helena.

⁸ Cfr. Grimal, op. cit., "Atrée". Hay otras versiones.

El coro nos dice que es “capaz de cantar hasta el término el fausto vigor de la empresa de aquellos varones” (vv. 105-06). Los Atridas están “ardientes de lucha” (v. 123). En resumen, esta expedición ha sido decidida por motivos netamente humanos. Su objeto es castigar a los troyanos y recuperar a Helena.

Ya hemos tratado de explicar antes el discutido pasaje sobre la decisión de Agamenón en orden al sacrificio de su hija Ifigenia. Hecha esta elección por parte de Agamenón, síguese de inmediato la ejecución del hecho (vv. 228-248).

Más adelante Clitemnestra estima que el ejército podrá volver sano y salvo, si no incurre en alguna culpa contra los dioses: “Y si respetan a las divinidades protectoras de la ciudad de esta tierra subyugada, y los templos de los dioses, después de haber vencido, no serán a su vez dominados. Que no caiga ante todo en el ejército el deseo de destruir lo que no es conveniente, vencidos por el amor al lucro. Pues es necesario salvar el regreso hacia la casa y dar nuevamente la vuelta a la otra parte de la carrera” (vv. 338-44). Es decir, que serán castigados si incurren en culpa, si no respetan a la divinidad y a sus templos, si no los vence el amor al lucro. Aquí se presupone una culpa inicial que pondría en movimiento a la justicia divina.

Continúa luego Clitemnestra: “Y aunque el ejército volviere sin culpa para con los dioses, podrá erguirse el sufrimiento de los caídos, si es que no surgen antes repentinos males” (vv. 345-47). En estas palabras un tanto oscuras, Clitemnestra parece referirse, como explica Mazon⁹ a Ifigenia. O sea que, aunque el ejército vuelva indemne por no haber incurrido en culpa, no obstante Agamenón pagará con su vida la vida de Ifigenia, si no es que paga su crimen antes de su regreso. Es, por tanto, Clitemnestra la que ha decidido la muerte de Agamenón.

Tampoco el crimen cometido por Paris es producto de una *ἀνάγκη* divina, aunque en la *Iliada* este atribuya sus actos a Afrodita. Para Esquilo simplemente Paris “entrando en la casa del Atrida, ultrajó la mesa hospitalaria, con el robo de la esposa” (vv. 399-402).

⁹ Op. cit., nota 2, p.22.

También es censurada la conducta de Helena: "Dejando a los ciudadanos el tumulto belicoso de las lanzas y los navales pertrechos, llevando a Ilión como dote la desgracia, atravesó rápida las puertas, osando lo que no era osable" (vv. 403-08).

La destrucción de Troya es considerada por el mensajero obra de Agamenón, el cual, no obstante, ha actuado "con la azada de Zeus justiciero" (vv. 525-26). Y en seguida insiste diciendo que "luego de arrojar a Troya tal yugo vuelve el mayor de los reyes Atridas" (vv. 529-31). Agamenón es el que ha castigado a Paris y a la ciudad de Troya. Por eso, ni Paris, ni la ciudad que con él la misma culpa expía se gloriarán de que su acción fue mayor que su castigo" (vv. 532-33), porque "doblemente pagaron los Príamidas sus crímenes" (v. 537).

En el segundo estásimo Helena vuelve a ser censurada como la causa de la guerra "porque en realidad ella ha sido destructora de naves, de hombres, de ciudades" (vv. 687-90).

Esquilo nos dice no estar de acuerdo con los que piensan que la simple prosperidad acarrea la desgracia. Es el mismo hombre el que con sus acciones impías se ocasiona la desventura, porque "la acción impía engendra luego numerosa descendencia, pero del mismo linaje" (vv. 758-60). El mismo Agamenón se refiere "al castigo que he aplicado a la ciudad de Príamo" (v. 812), "puesto que hemos tomado inmensa venganza del rapto, y porque por una mujer, el caballo argivo ha reducido a cenizas a una ciudad" (vv. 822-24). Por todo ello Agamenón se muestra agradecido a los dioses que le han ayudado a castigar a Troya.

El asesinato de Agamenón es atribuido también por Casandra a la acción humana: "Digo que alguien medita la venganza contra mi señor que vuelve, un león sin fuerzas que está en la casa y que da vueltas en el lecho" (vv. 1223-26). Y luego continúa: "El jefe de la flota, el destructor de Troya, no entiende lo que alegremente ha dicho la lengua de esa odiosa perra, ni lo que obtendrá con funesta suerte, como una insidiosa Ate. Tal es su audacia. Una mujer es la asesina de un hombre" (vv. 1227-32). "Ellos (Egisto y Clitemnestra) se ocupan de matar" (v. 1250). Añade Casandra: "Ella, la leona de dos pies, que dormía con el

lobo, en ausencia del noble león, me matará a mí, desdichada" (vv. 1258-60). "Se gloria, mientras afila la espada contra su esposo, de que se vengará con el asesinato por haberme traído acá" (vv. 1262-63). Y por último anuncia que "llegará a su vez otro vengador nuestro, un hijo que matará a su madre y que ha de vengar a su padre" (vv. 1280-81).

Clitemnestra se jacta del asesinato que ella ha tramado y ejecutado fríamente: "pues el que prepara acciones enemigas para los enemigos que simulan ser sus amigos, ¿cómo podría tender una red de males a mayor altura que su salto? Para mí esta contienda no dejó de ser meditada desde hace mucho. A su tiempo llegó el combate de la victoria. Y estoy donde herí con la obra cumplida. Así lo hice, y no lo negaré, para que no pudiera huir ni evitar la muerte. Una red inextricable, como la de los peces, le arrojé envolviéndolo, rico vestido de males. Lo golpeo dos veces y con dos gemidos abandona sus miembros. Caído, le doy un tercer golpe, como ofrenda consagrada a Zeus subterráneo, salvador de los muertos... yo por mi parte me vanaglorio con esto... después de haber colmado en el palacio la cratera con tantos males malditos, él mismo al regresar los bebe" (vv. 1374-98).¹⁰

Y para que no quede duda de que es ella la autora del crimen, añade: "Este es Agamenón, mi esposo, muerto por esta diestra mano, obra de una artesana justa" (vv. 1404-06), "quien, sin preocuparse... sacrificó a su hija, el alumbramiento más querido para mí" (vv. 1415-18).

El coro también afirma que Agamenón ha sido "vencido por una muerte dolosa, con arma de doble filo, empuñada por la mano de su mujer" (vv. 1518-20).

Para Clitemnestra, Agamenón es culpable porque ha dado muerte a Ifigenia. El acto que ella ha consumado no es otra cosa que el castigo que se merece. Justo castigo y justa venganza se identifican en el texto siguiente: "No pienso que haya sido indigna la muerte de este. Pues él ¿no impuso el crimen doloso en esta casa? Pero la muerte que hizo sufrir a mi retoño concebido de este, a mí muy llorada Ifigenia,

¹⁰ Traducción de Dora Scaramella. En general, los textos que siguen (hasta el 1648), los hemos tomado de la misma traductora.

merecía en verdad la suerte que a él le ha cabido. Que no se jacte demasiado en el Hades, porque con la muerte al filo de la espada pagó lo que él hizo" (vv. 1521-29). Y un poco más adelante: "Cayó bajo mis manos, murió y lo enterraremos" (vv. 1552-53).

Clitemnestra, por tanto, ha matado a Agamenón porque este dio muerte a Ifigenia. De aquí sus sarcásticas palabras: "Ifigenia, su hija, con alegría, como conviene, irá al encuentro de su padre, junto a las rápidas corrientes del río de los dolores, y rodeándolo con sus brazos lo besará" (vv. 1555-59).

Sigue insistiendo Clitemnestra en que "llega este ultraje por otro ultraje. . . es apresado el que pretende apresar, y paga su deuda el que mata" (vv. 1560-62).

También Egisto se atribuye a sí mismo el haber tramado la muerte de Agamenón: "Y yo soy el que tramó con justicia esta muerte. . . Ya crecido, de nuevo la Justicia me ha traído, y yo, aunque no estuve presente, he alcanzado a este hombre, urdiendo toda la trama del funesto plan" (vv. 1604-09).

El coro comprende perfectamente las palabras de Egisto y le responde: "Egisto, no apruebo la arrogancia en los crímenes. ¿Y tú dices que deliberadamente (ἐκῶν) mataste a este hombre y que tú solo planeaste este lamentable crimen?" (vv. 1612-14). Y a continuación le anuncia que también él recibirá a su tiempo su castigo, cuando llegue la hora de hacer justicia, justicia que ejecutará el mismo pueblo: "Yo te digo que tu cabeza, sábelo bien, no escapará a la hora de la justicia a la lapidación y a las maldiciones lanzadas por el pueblo" (vv. 1615-16).

Vuelve a insistir el coro en que es Clitemnestra la autora del crimen, crimen premeditado por ella en contra de su marido: "Tú, mujer, guardiana de la casa, deshonorando por igual a los que acaban de llegar del combate y al lecho del marido, preparaste esta muerte para el jefe del ejército" (vv. 1625-27).

Más aun, frente a las amenazas de Egisto, el coro confirma que también él ha maquinado esta muerte: "¿Cómo te

tendré a ti por rey de los argivos, a ti, que después de preparar la muerte de este, no osaste ejecutar la obra matando con tu propia mano? ” (vv. 1633-35). “¿Por qué, por cobardía, no mataste tú mismo a este hombre, sino que lo mató una mujer, mancha de esta tierra y de los dioses nacionales? ” (vv. 1643-46). Y el coro termina anunciando otra vez el castigo de Egisto y Clitemnestra, castigo que les será aplicado por obra de Orestes: “¿Es que Orestes no ve en algún lugar la luz para que vuelva aquí con suerte favorable y se convierta en victorioso matador de estos dos? ” (vv. 1646-48).

Resumiendo lo expuesto, comprobamos que los hechos se han desarrollado por causales o motivaciones de orden humano. Menelao y Agamenón han atacado a Troya para vengar la ofensa inferida por Paris. Agamenón ha sacrificado a Ifigenia para que la expedición no fracasase, lo cual lo hubiese afectado en su condición de jefe. Nadie lo ha forzado a ello, salvo su interés personal. La muerte de Ifigenia, a su vez, es la que determina a Clitemnestra a decidir y preparar la muerte de Agamenón. Y este asesinato será la causa de que Orestes mate a su madre y a Egisto para vengar a su padre. Podría prescindirse, por tanto, de toda intervención divina para explicar los hechos. Salvo el caso de Casandra, que está poseída por el dios, en ningún momento encontramos que una *ἀνάγκη* divina esté violentando la voluntad de los actores del drama.

Sin embargo, en Esquilo, todos estos actos y sucesos son explicados simultáneamente desde el punto de vista divino. Al mismo tiempo es la divinidad la que actúa. Es un dios, Apolo, Pan o Zeus, el que “envía a la Erinia, la que tarde castiga, contra los culpables” (v. 59). Es Zeus, el que “envía contra Alejandro a los hijos de Atreo, ocasionando a los dánaos, e igualmente a los troyanos, por causa de una mujer de muchos hombres amada, certámenes sin cuento, que entumescen los miembros, al caer en el polvo las rodillas y al despedazarse las lanzas en los primeros choques” (vv. 60-67).

Todo está decretado de antemano por Zeus y por eso habrá de ocurrir necesariamente: “Las cosas están como están, y serán llevadas a término conforme está decretado. Ni cayendo de rodillas, ni haciendo libaciones, ni con lloros

habrá de calmarse la violenta ira de los sacrificios sin fuego” (vv. 67-71).

Es la Moira la que destruirá a Troya: “Moira arrebatará con violencia las riquezas todas de sus torreados muros, a no ser que alguna envidia divina cubra de tinieblas, hiriendo antes, el gran freno de Troya, que en forma de ejército ha sido forjado” (vv. 130-33).

El sacrificio de Ifigenia es exigido por Artemis “en otro sacrificio empeñada contra todas las leyes” (v. 150). Por eso, “el adivino, entonces, anunciando la voz de Artemis, hizo resonar ante los jefes otro recurso más pesado que la tempestad amarga, tal que los Atridas, golpeando con sus bastones la tierra, no pudieron contener las lágrimas” (vv. 198-204).

La destrucción de Troya es considerada como obra de Zeus: “Respeto al gran Zeus hospitalario que ha llevado a cabo estas cosas, desde hace tiempo teniendo extendido contra Alejandro el arco, a fin de que el dardo no fuese inútilmente lanzado, ni antes de tiempo, ni más allá de los astros” (vv. 362-66). “Afirmar pueden que de Zeus es el golpe; esto al menos para descubrirlo tienen: como empezó a realizarlo así lo ha llevado a cabo” (vv. 367-69). O sea, que es Zeus el que envía el castigo, pero, como hemos visto antes, se vale de las libres acciones de los hombres. Por eso insiste el coro en afirmar que “un dios aniquila al hombre injusto que a estos crímenes se entrega. Como Paris, que, entrando en la casa del Atrida, ultrajó la mesa hospitalaria, con el robo de la esposa” (vv. 397-402).

Las Erinias son las encargadas de castigar al malvado: “No escapa a la mirada de los dioses el que es reo de muchas muertes. A su tiempo las negras Erinias, con infortunadas vicisitudes de la vida oscurecen al dichoso sin justicia” (vv. 461-65). Asimismo, “el rayo que de Zeus procede contra los ojos es arrojado” (vv. 469-70).

También el mensajero afirma que la destrucción de Troya ha sido llevada a cabo por Zeus: “Y así se apreciará de Zeus la gracia que estas cosas a término ha llevado” (vv. 581-82). Agamenón vuelve “incólume por obra de los dioses” (v. 603), según las palabras de Clitemnestra.

La tormenta marina que sorprende a los dánaos a su vuelta fue "causada por la ira de los dioses" (v. 635). Sin embargo, la nave de Agamenón se salva, porque a ellos "y a la nave, en su casco intacta, alguien apoderándose del timón ocultamente la sustrajo, o para sí reclamándola intervino, un dios, no un hombre. La fortuna salvadora de grado se sentó sobre la nave" (vv. 661-64).

Con respecto a Helena el coro se pregunta: "¿Quién la habrá llamado así, de manera tan adecuada a la verdad? ¿Acaso alguno a quien no vemos, y que previendo lo que está determinado, rige nuestra lengua de acuerdo con el destino?" (vv.681-85).

Vuelve el coro a insistir sobre la guerra de Troya, la que considera provocada, no por los Atridas, sino por un dios: "un dios airado, que sus proyectos realiza, provocó contra Troya verdadera angustia, haciendo pagar en el último tiempo la deshonra inferida a la mesa y a Zeus hospitalario a aquellos que con voz resonante exaltaron el canto de honor a la esposa" (vv. 699-706).

Helena es comparada con un cachorro de león alimentado en una casa, y que luego, al llegar a adulto, masacra los rebaños. Este "fue alimentado en la casa, porque un dios así lo quiso, como un sacerdote de Ate" (vv. 735-36). También Helena fue "lanzada contra los Priámidas por obra de Zeus hospitalario, como Erinia que hace llorar al esposo" (vv. 747-49).

Agamenón también expresa que la destrucción de Troya fue decidida por los dioses: "Pues los dioses, por unanimidad, y sin escuchar juicio oral, colocaron en una urna sangrienta sus votos de muerte para los hombres y de destrucción para Troya, mientras que a la urna contraria la esperanza se aproximó sin que ninguna mano la llenara" (vv. 813-17).¹¹

Para el mismo Agamenón son los dioses los que lo enviaron lejos y los que lo han conducido de nuevo a su palacio (vv. 852-53). Y Clitemnestra alude veladamente al asesinato que ha maquinado con estas palabras: "En cuanto

¹¹ Traducc. de Dora Scaramella.

a lo demás, mi pensamiento, que no se deja vencer por el sueño, llevará a cabo todo con justicia, según lo establecido por los dioses" (vv. 912-13). Esto está de acuerdo con la plegaria que un poco más adelante dirige a Zeus: "Zeus, Zeus, que todo lo llevas a término, cúmpleme mis deseos, y ocúpate de lo que vas a llevar a cabo" (vv. 973-74).

La doble causalidad está también expresada por el coro con respecto al mundo vegetal: "Un don grande y abundante de Zeus y de los surcos de cada año, aleja la enfermedad del hambre" (vv. 1015-17).

También Casandra, a pesar de que con tanta insistencia señala como autora y como culpable a Clitemnestra, reconoce que "nunca abandona esta casa un coro inarmónico que canta al unísono. No es alegre su canto. Para tener más audacia ha bebido sangre humana y permanece en palacio la turba de las Erinias familiares que es difícil de arrojar afuera. Asentadas en la casa cantan un himno, el primer crimen, y luego rechazan el lecho del hermano, lecho infausto para el que lo mancilló" (vv. 1186-93).

Para el coro es el δαίμων el que se abate sobre el palacio y sobre los dos Tantálidas (vv. 1468-69). Pero añade también: "y te fortificas en la fuerza de mujeres de sentimientos concordes" (vv. 1470-71). Además, cuando el mismo coro afirma que "realmente habitaba una Eris en el palacio, una Eris destinada a matar al esposo" (vv. 1473-74), Clitemnestra responde de inmediato: "Ahora has corregido la opinión de tu boca, invocando al daimon que tres veces se ha saciado con esta raza. Por él, el deseo de lamer sangre se nutre en nuestras entrañas" (vv. 1475-78).

El coro se hace eco de las palabras de la reina: "Por cierto tú hablas del daimon, gran ruina de esta casa y pesado rencor. Ay, ay, relato dañino, insaciable de sucesos funestos, ay, por la voluntad de Zeus, causa de todo, hacedor de todo. ¿Qué se cumple para los mortales sin Zeus? ¿Qué existe sin la intervención de un dios?" (vv. 1481-88).

Para el coro, sin embargo, este asesinato no deja de ser la obra de Clitemnestra. Por eso habla de "este lecho indigno de un hombre libre, vencido por una muerte dolosa con arma de doble filo, empuñada por una mujer" (vv. 1494-96).

De aquí que Clitemnestra replique: "Tú piensas que esta es mi obra. No creas que soy la esposa de Agamenón. Tomando la figura de la mujer de este muerto, el antiguo y violento Alástor de Atreo, cruel anfitrión, le hizo expiar la sangre, sacrificando a un hombre para vengar a los niños" (vv.1497-1504).¹²

De esta manera Clitemnestra parece liberarse de toda responsabilidad por el crimen cometido. No es ella la que ha actuado, sino el Alástor, o sea el genio vengador de Atreo. Pero el coro replica: "¿Quién podrá atestiguar que tú no eres culpable de este crimen? ¿Cómo?, ¿cómo? El genio vengador de esta raza podría ser tu cómplice" (vv. 1505-08). Por eso "la Moira afila su justicia en otras piedras de afilar, para llevar a cabo otro daño" (vv. 1535-36), porque "mientras permanezca en el trono Zeus, permanecerá el padecimiento para el culpable. Es ley divina. ¿Quién podrá arrojar del palacio esta semilla maldita? Esta raza está ligada a la desgracia" (vv. 1563-66).

Ha vuelto Orestes. Su misión es vengar la muerte de su padre. Con prescindencia de toda motivación religiosa, lo cual no ocurre en la tragedia griega, era un deber del hijo vengar la muerte de su padre. Era la ley del talión común a los pueblos primitivos. Por eso se dijo: "Infeliz de aquel que luego de dar muerte al padre deja vivos a los hijos"¹³ Aquella antigua obligación del hijo de vengar a su padre dando muerte a sus asesinos adquiere, en el mito y en la tragedia, un aspecto eminentemente religioso al mediar una orden emanada de Apolo, orden que representa la voluntad de Zeus. Es por tanto la sacralización de una costumbre que era ley para los antiguos.

Orestes dará muerte a su madre y a Egisto. Zeus ha establecido que Clitemnestra y Egisto sufran el castigo que merecen. Lo que Zeus ha decretado se cumplirá. Orestes, por su parte, elegirá cumplir con lo que le exigen su condición de hijo de Agamenón, la antigua costumbre y la orden de Apolo.

¹² Traducc. de Dora Scaramella.

¹³ Arist., *Ret.*, II 21.

Es necesario hacer notar aquí que la elección que ha hecho Orestes se encuentra $\epsilon\zeta\omega\ \tau\omicron\upsilon\ \delta\rho\acute{\alpha}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$. Orestes se presenta en escena con una decisión tomada de antemano. En el curso del drama no hay en Orestes deliberación alguna (salvo su vacilación en el momento de matar a su madre) sobre el partido que debe elegir. Orestes entra en escena completamente decidido a vengar a su padre.

En el primer episodio de *Las coéforas* el corifeo incita a Electra a que pida “que contra ellos se lance algún dios o algún mortal” (v. 119). Y ante la pregunta de Electra sobre si se refiere a un juez o a un vengador” (v. 120), el corifeo responde: “uno que cambie muerte por muerte” (v. 121).

Así pues, Electra, después de recordar que “ahora andamos errantes, vendidos por nuestra propia madre, que ha tomadô en cambio a otro hombre, Egisto, el cómplice de tu muerte... y ellos se enorgullecen con insolencia sobre el fruto de tus trabajos” (vv. 132-34; 136-37), pide que aparezca el vengador (v. 143), “y que los que te han dado muerte mueran a su vez con justicia” (v. 144).

También el coro expresa con vehemencia sus deseos de que aparezca finalmente el vengador de Agamenón: “Oh, ¿qué varón de poderosa lanza vendrá a liberar esta casa, haciendo vibrar en su mano, en el momento oportuno, el tenso arco escitio de Ares, y dirigiendo los cercanos tiros con la misma empuñadura de su espada?” (vv. 158-61). Electra, por su parte, lo espera todo de Orestes, y por eso le dice: “Confiado en tu fuerza recobrarás el palacio de nuestro padre” (v. 237).

Orestes confiesa claramente que el oráculo de Loxias le ha ordenado correr este riesgo (vv. 269-70). Hay de por medio, por tanto, una orden divina que ha transmitido Apolo. Es la voluntad de Zeus que nunca deja de cumplirse.

Sin embargo, el mismo Orestes se encarga de hacernos ver que no va a cumplir con su misión coaccionado por una $\delta\nu\acute{\alpha}\lambda\omicron\mu\eta$ divina. Puede desobedecer, pero debe atenerse a las consecuencias que le acarreará su desobediencia. Layo también había recibido una orden del oráculo. Pudo desobedecer y de hecho desobedeció, pero pagó su culpa hasta la tercera generación.

Por eso dice Orestes que Apolo "en voz alta me anunciaba una tempestad de males que abrasarán mi corazón, si no me lanzo de la misma manera contra los asesinos de mi padre, dando muerte por muerte, enfurecido como un toro frente a la ruina de mi casa. De lo contrario, dijo que yo pagaría con mi vida, en medio de infinitos e intolerables dolores. Además, revelando a los hombres cómo aplacar a los que odian bajo la tierra, nos anunció estos males que invadirán nuestras carnes, lepra que con sus crueles mandíbulas devorará el cuerpo, y que blancos cabellos se añadirían a esta enfermedad. Anuncia también otros ataques de las Erinias por causa de la sangre de mi padre, que ve claro moviendo sus ojos en las tinieblas. Porque el tenebroso dardo de los que están debajo de la tierra arrojado por los parientes muertos que piden venganza, el furor y el vano terror en la noche, agitan, perturban, hasta que arrojan de la ciudad el cuerpo destruido con este látigo de bronce. Para estos no hay parte en la cratera ni en las copiosas libaciones, y de los altares los aparta el rencor invisible de un padre; nadie los recibe ni acepta cohabitar con ellos. Despreciado por todos y sin amigos, muere al fin, terriblemente consumido, con funesta muerte. ¿Cómo pues no confiar en estos oráculos?" (vv. 271-97).

Esta orden recibida de Apolo y las amenazas con que va acompañada para el caso de una posible desobediencia ¿mueven u obligan necesariamente a Orestes? De hecho Orestes va a proceder no solamente por estos motivos, sino también por otras razones de orden humano que él mismo enumera de inmediato. Por eso añade: "Y aunque no confíe en ellos (los oráculos), esto debe ser realizado. Muchas son las razones que me mueven a lo mismo: las órdenes del dios y el gran infortunio de mi padre; además, me oprime la pobreza. Y no quiero que los ciudadanos más famosos entre los hombres, que destruyeron a Troya con glorioso esfuerzo, queden así esclavos de dos mujeres. Sí, tiene corazón de mujer, y si no lo cree, lo sabrá enseguida" (vv. 298-305). Por consiguiente, a partir del verso 269 hasta el 305, Orestes ha expuesto la motivación de orden divino (las órdenes del dios) y las de orden humano (el infortunio de su padre, la pobreza que a él mismo lo oprime, que sus compatriotas queden esclavos de dos mujeres), que lo incitan a llevar a cabo su acción.

También comprobamos que el oráculo no lo fuerza necesariamente desde el momento en que el mismo Apolo se encarga de anunciarle los castigos que se seguirán a su posible desobediencia. Vale decir, que el mismo Apolo presupone que Orestes puede rehusarse a actuar. ¿Lo coaccionan acaso estas mismas amenazas? Hemos de ver más adelante, en *Las euménides*, que Apolo habla de haber “persuadido” a Orestes y no de haberlo coaccionado.

El coro va a incitar al héroe, no precisamente recordándole la orden de Apolo, sino proclamando una vez más la ley del talión: “Que enemiga lengua se castigue con enemiga lengua. La Justicia pide a grandes voces que se cumpla lo que es debido. Que se pague golpe por golpe, muerte por muerte. A la culpa se sigue el castigo, como dice antiquísimo adagio” (vv. 309-14).

Es al hijo a quien compete vengar a su padre: “es llorado el que muere y aparece el vengador. Los justos lamentos que merece un padre a quien se debe la vida, por todas partes escudriñan inquietos” (vv. 327-31).

Sin embargo, el mismo coro reconoce que es la divinidad la que puede hacer cambiar la triste suerte de este palacio: “un dios, si quiere, podrá derivar de estos males más dulces acordes, y en vez de lamentos sobre esta tumba, un peán acompañará en los palacios reales a un amigo que ahora se ha unido a nosotras (vv. 340-44).

El coro ve en Orestes y Electra a “los defensores de los que ya están bajo tierra” (vv. 376-77). Orestes, por su parte, considera que lo que él está por llevar a cabo es el castigo que Zeus, aunque tarde, envía “a los mortales de audaces y malvadas manos” (vv. 382-85). También Electra se pregunta: “¿cuándo el poderoso Zeus dejará caer su mano?” (vv. 394-95); y luego: “pido que justicia se aplique a los injustos” (v. 398).

Nuevamente interviene el coro, que ha considerado a Electra y Orestes como los defensores de Agamenón, para decirnos que “es ley que las gotas de sangre derramadas en tierra nueva sangre reclamen. La Erinia grita muerte y acarrea ruina sobre ruina, movida por los que fueron antes sus víctimas” (vv. 400-04). Con estas palabras el coro atribuye ahora a la Erinia lo que antes había atribuido a Orestes.

Después que Orestes hace mención de la audacia de Clitemnestra que se atrevió a sepultar al rey, su esposo, sin lágrimas (vv. 429-33), Orestes retoma las dos causalidades, la divina y la humana, al responder: “pero ha de pagar este ultraje a mi padre, por obra de los dioses, por obra de mis manos” (vv. 435-37).

El coro insiste en que “el destino (τὸ μορσιμον) hace tiempo que aguarda” (v. 464), pero poco después nos hace ver que no hay que esperar que la divinidad actúe directamente, porque “en la casa está el remedio que ha de curar estos males; no vendrá de afuera, de extraña mano, sino de adentro, por obra de cruel y sangrienta lucha. Este es el himno de los dioses infernales”, o bien, como interpreta Mazon, “que quieren los dioses infernales” (vv. 471-75).

Orestes, por tanto, está decidido a obrar. El coro es perfectamente consciente de esta decisión de Orestes. Es el δρᾶν, según lo interpreta Bruno Snell. Ninguna fuerza lo coacciona, aunque sí lo incita. Por eso el corifeo le dice a Orestes: “En cuanto a lo demás, puesto que estás decidido a obrar, hazlo ya y prueba tu suerte” (vv. 512-13). Y un poco más adelante Orestes confirma estas palabras diciendo: “yo seré el dragón que le dará muerte” (vv. 549-50). O sea que los designios de la divinidad se van a cumplir mediante las acciones libres de los hombres.

El crimen de Clitemnestra ha sido premeditado largamente, deliberadamente. También la acción de Orestes es premeditada, “para que, ya que mataron con engaño a un hombre respetable, también ellos sean sorprendidos con engaño y en la misma red perezcan” (vv. 556-58).

El primer estásimo tiene como tema central la idea de que el malvado, “el que se aparta de la veneración debida a Zeus” (vv. 644-45), sufre necesariamente el debido castigo. “La raza de los mortales perece en el desprecio por sus crímenes aborrecidos por los dioses” (vv. 635-36), porque “lo ilícito no es sendero que pueda hollarse” (vv. 641-42). Por eso “brilla la Erinia, de negros pensamientos, que introduce en el palacio al hijo, para vengar al fin el crimen de antigua sangre derramada” (vv. 649-52). Sí, es la Erinia la que lo introduce, pero también hemos visto cómo Orestes ha preparado la venganza.

Cuando Clitemnestra recibe el anuncio de que ha muerto Orestes atribuye dolosamente el hecho a la "ineluctable maldición de esta casa" (v. 692). Y continúa: "y cómo vigilas sobre todo y abates lo que estaba firme sometiéndolo desde lejos con tus flechas infalibles" (vv. 693-94). Así a Orestes "también la maldición lo anota en sus registros" (v. 699).

Sin embargo, para la nodriza, el que ha destruido la casa es Egisto. "Me voy a buscar al hombre que ha destruido esta casa" (vv. 764-65), dice cuando va en busca de su amo. Pero el corifeo le hace entrever que en medio de todo Zeus puede producir un cambio de estos males (v. 775), porque "los dioses se ocupan de lo que ellos desean" (v. 780).

El segundo estásimo es una intensa y esperanzada súplica, donde puede apreciarse que todo se espera de la ayuda divina, pero que la venganza que se hará del asesinato de Agamenón se deberá al valor y a la decisión de Orestes.

Por eso, al comienzo del tercer episodio, el corifeo señala dos posibilidades en el orden humano: o bien, el triunfo será de Egisto y Clitemnestra, o bien, Orestes logrará conquistar nuevamente el palacio de su padre: "Ahora, las puntas de las espadas homicidas, manchadas de sangre, van a destruir por completo y para siempre la casa de Agamenón; o bien, Orestes, encendiendo el fuego y la luz de la libertad, conquistará el poder que rige la ciudad y la gran felicidad de sus antepasados. Semejante lucha va a emprender el divino Orestes, el atleta de reserva, él solo contra dos" (vv. 859-68).

Finalmente, cuando llega el momento decisivo nada nos indica que Orestes actúe coaccionado necesariamente por una $\delta\upsilon\lambda\gamma\alpha\tau\eta$ divina. Ha jurado matar a Egisto y a Clitemnestra, y ahora cumple con lo que ha jurado. No hay vacilación alguna frente a Egisto. Frente a su madre duda un instante. Evidentemente hay una fuerza que obra en sentido contrario: "Pílates, ¿qué haré?, ¿me atreveré a matar a mi madre?" (v. 899). Pero bastan unas palabras del amigo que le recuerda los oráculos de Loxias y la fidelidad a sus juramentos (vv. 900-02), para que Orestes reaccione y le diga a Clitemnestra: "sígueme, quiero degollarte junto a él" (v. 904).

Y cuando Clitemnestra, que antes se había jactado de ser ella la autora de la muerte de Agamenón y de haber premedi-

tado con mucho tiempo ese asesinato, le dice a Orestes que fue la Moira "la culpable de esto" (v. 910), este le responde con ironía: "pues tu muerte también la preparó la Moira" (v. 911). Y un poco más adelante: "la suerte de mi padre te destina a esta muerte" (v. 927). O sea, que debe morir porque ha matado.

Orestes ha actuado ya. El coro lo celebra en el tercer estásimo. Ha actuado "enviado por el oráculo pitio y movido (incitado) ὠρηθηένος (no dice forzado o coaccionado) por los avisos divinos" (vv. 940-41). Orestes representa el brazo justiciero de Zeus que castiga al malvado. Por eso a Egisto y Clitemnestra les "llegó el doloso castigo para el que se entregó a un doloso combate" (vv. 946-47).

Orestes sabe que ha obrado conforme a justicia, porque ellos "se conjuraron para dar muerte a mi desdichado padre" (v. 978), y "yo con justicia he dado muerte a mi madre. De la muerte de Egisto nada tengo que decir. Tiene el castigo como la ley lo ordena" (vv. 988-90). No afirma aquí Orestes que su acto sea justo porque se lo ordenó Apolo, ni porque era la voluntad de Zeus, sino porque ellos, de común acuerdo, asesinaron a su padre. Orestes se coloca aquí en un plano exclusivamente humano.

Sin embargo, Orestes sabe también que, de acuerdo con la antigua tradición religiosa, ha "contraído no envidiable mancha por esta victoria" (v. 1017). Y ello, a pesar de que "no sin justicia di muerte a mi madre" (v. 1027).

¿Por qué Orestes se ha atrevido a tanto? El mismo nos lo va a decir. Aparte de los motivos meramente humanos, ya expuestos, Orestes afirma categóricamente que en primer término considera a Apolo como "incitador de esta audacia" (φίλτρα τῆσε τόλμης) (vv. 1029-30). No se habla, por tanto, de una ἀνάγκη divina que obligue la voluntad de Orestes. Además, para que no haya duda de esto, el mismo Orestes insiste en que Apolo le "vaticinó que, si realizaba esta acción, estaría libre de odiosa culpa, y que, si no lo hacía... no diré qué castigo..." (vv. 1030-32) Por consiguiente Orestes pudo no actuar.

La violencia sí va a provenir ahora de parte de las Erinias que van a acosar al héroe sin descanso hasta que este sea liberado de la mancha contraída.

Al final de la pieza, el coro, después de enumerar la serie de crímenes que se han sucedido en el palacio de los Atridas, vuelve sus ojos a la causalidad divina con estas palabras: “¿Cuándo habrá de acabar, cuándo cesará y se aplacará el furor de Ate?” (vv. 1074-76).

En el prólogo de *Las euménides* la Pitia se apresura a decirnos que Apolo “habla en nombre de Zeus, su padre” (v. 19). Es decir, que la orden dada a Orestes por Apolo representaba la voluntad de Zeus.

La intervención de Apolo es aquí directa, para salvar a Orestes de la furia y la violencia de las Erinias que persiguen sin descanso a su presa. Apolo, diríamos, se siente obligado a asumir la defensa de Orestes, por cuanto “yo te persuadí (*ἔπεισα*) a matar a tu madre” (v. 84). Es decir, que desde el punto de vista legal humano Apolo es cómplice de Orestes. El coro de las Erinias dirá en la párodo: “Tú mismo eres, no ya el cómplice, sino el único enteramente culpable de todo esto” (vv. 199-200). Porque “tú vaticinaste que tu huésped matara a su madre” (v. 202).

Por otra parte, la Moira ha confiado a las Erinias la misión de perseguir a los mortales que, “insensatos” (*μᾶταιοι*) (v. 336), se precipitan al crimen. Es decir que, desde el punto de vista de las Erinias, Orestes no ha ejecutado un justo castigo ordenado por Zeus, sino que, por su insensatez, ha cometido un crimen que merece justo castigo.

Consiguientemente, muy lejos están las Erinias de pensar que Orestes no pudo actuar de otra manera. Esto lo confirma el hecho de que, cuando Atenea pregunta si Orestes obró “ *ἐξ ἀνάγκης* ” (v. 426), es decir, obligado o violentado, o bien “por temor a la ira de alguien” (v. 426), el coro responde: “¿qué estímulo puede haber que obligue a matar a la madre?” (v. 427).

Orestes va a confesar que él mató a su madre “ *ἀντικτόνοις ποινῶσι* ” “castigándola con igual pena” (v. 464), es decir, para vengar a su padre. Y añade que “Loxias es también cómplice de esto, porque me predijo dolo-

res, como agujones para mi corazón, si no hacía esto contra los culpables” (vv. 465-67).

El mismo Apolo reconoce su responsabilidad en el asesinato de Clitemnestra: “ αὐτὸν ἐΐχων ” = auctor sum (v. 579). Es decir, que Apolo ha actuado como instigador, como incitador que ha logrado persuadir (ἔπεισα) la voluntad de Orestes.

De aquí que las Erinias en el juicio pregunten: “¿Por quién fuiste persuadido? (ἐπεισθῆς), ¿por los consejos de quién?” (v. 593). Salta a la vista la diferencia entre πείθειν “persuadir”, “convencer”, y ἀναγκάζειν “coaccionar”, “forzar”, “violentar”. El primer verbo presupone la libre elección; mientras que esta no es posible con respecto al segundo.

A esta pregunta responde Orestes: “por los oráculos de este” (v. 594). El coro replica: “¿el dios profeta te ordenaba matar a tu madre?” (v. 595). Es lo que antes ha dicho Orestes. Ha mediado, por tanto, una orden, una orden conminatoria, es decir, acompañada con las amenazas de un castigo para el caso de una posible desobediencia. Orestes ha obedecido esta orden. Pero, si esta orden no hubiera existido, ¿Orestes no habría vengado a su padre?

Por otra parte, es muy común en el mito que las órdenes divinas vayan acompañadas de amenazas. Así ocurre con Layo, quien, no obstante, desobedece; con Ínaco, cuando se le ordena arrojar de su casa a Io;¹⁴ con Prometeo, cuando se le exige que revele su secreto, orden que también es desobedecida por el Titán. En el plano humano, Creonte decreta pena de muerte para el que sepulte a Polinices, decreto que para nada tiene en cuenta Antígona; los hijos de Egipto amenazan con la guerra si no se les entrega a sus primas, etc. Comprobamos que, en ambos planos, humano y divino, no siempre estas órdenes fueron acatadas, a pesar de las graves amenazas con que iban acompañadas.

El único caso que encontramos en la tragedia de Esquilo, donde en realidad puede hablarse de una ἀνάγκη divina, es el de Casandra. La profetisa está poseída y dominada por el

¹⁴ Prometeo, vv. 665-71.

dios. Casandra es objeto, por una parte, de violencia física, como esclava troyana que trae Agamenón. El coro le dice: “cede a la necesidad (ἀνάγκη) y prueba aquí el yugo” (v. 1071). Por otra parte, su voluntad está dominada por el dios Apolo.

Ella atribuye a la acción divina de Apolo el hecho de haber sido conducida como esclava de Argos. “¿Adónde me has conducido, infortunada de mí?, ¿nada más que para morir también yo? si no, ¿para qué?” (vv. 1138-39). Con respecto a esto, podríamos decir que la libre voluntad de Agamenón, que ha decidido traerla como esclava, coincide con lo que ha querido el dios.

Pero Apolo actúa además directamente sobre la voluntad de Casandra. El coro piensa que un dios la domina: “un dios maligno, cayendo con todo su peso sobre ti (ἐμπέτρων), te obliga a cantar estos dolores” (vv. 1174-76).

Según sus propias palabras, “Apolo, el adivino, me destinó a este ministerio” (v. 1202). Es el dios el que la agita en su interior: “De nuevo el terrible trabajo de la veraz profecía me agita y me perturba” (vv. 1215-16).

Casandra sabe que va a morir. Arroja al suelo el cetro y las cintas que penden de su cuello “antes de sufrir mi propio destino” (v. 1266). Pero de inmediato añade: “es el mismo Apolo el que me despoja del manto profético... y ahora el adivino que hizo de mí una adivina, me ha conducido a este destino de muerte” (vv. 1269-76).

Casandra es el ejemplo más claro de la acción divina ejercida directamente sobre el individuo. Aquí puede hablarse de la ἀνάγκη δαιμόνων. El coro así lo comprende cuando la compara a una ternera que, empujada por los dioses, camina hacia el altar (vv. 1297-98). Ella misma se autotitula “presa fácil de dominar” (v. 1326).

Por último, cuando fuera de sí se precipita adentro del palacio, dominada por un frenesí que ella no puede controlar, nos da la evidencia de que su voluntad y su libre albedrío han desaparecido por completo. Casandra es una víctima humana y una víctima divina.

Si comparamos el actuar de Casandra con el de Clitem-

nestra, quien, como se na dicho, preparó y meditó largamente su venganza (la guerra de Troya duró diez años), podremos apreciar mejor las diferencias.

En síntesis, pensamos que los sucesos y los actos humanos en la tragedia de Esquilo (prescindiendo ahora de las culpas iniciales que generalmente se encuentran fuera del drama)¹⁵ están ciertamente determinados y establecidos por la divinidad y necesariamente deben ocurrir, pero también parece estar establecido por la misma divinidad que estos actos y estos hechos se cumplan mediante la libre actividad de la voluntad del hombre, así los actos buenos como los malos.¹⁶

Esquilo habla del que es "justo sin coacción". Ya hemos dicho que no puede pensarse que el poeta suponga que la divinidad pueda obligar al hombre a ser justo, es decir, coaccione directamente su voluntad. Igualmente, tampoco lo obliga a ser malvado. Por eso el hombre es responsable de sus actos; y por eso también el poeta reprocha y censura acremente a los que cometen actos impíos y malvados (Agamenón, Clitemnestra, etc.). Estos reproches, en pleno siglo V, no tendrían sentido, si no se presupone una conciencia cabal de la responsabilidad del inviduo.

Por otra parte, si tenemos en cuenta que, como se ha visto, Esquilo acepta la providencia divina (*πρόνοια*), o sea, el gobierno divino del mundo; la eficacia de la plegaria, que, según el coro de *Los siete*, puede determinar un cambio de la voluntad divina, y por último, el libre albedrío, según hemos tratado de demostrarlo en el curso de nuestro trabajo, debere-mos forzosamente rechazar cualquier clase de fatalismo en la concepción teológica del poeta.

IGNACIO GRANERO

¹⁵ Lamentablemente no conservamos las tragedias (v. gr. *Layo*) donde se trataba de estas primeras culpas que luego daban origen a una serie de hechos y de actos concebidos como el castigo "necesario" a la primera culpa. No obstante, *Los persas* podría ser estudiada bajo este aspecto.

¹⁶ En esta antinomia podría residir la esencia de lo trágico de la naturaleza humana, que, como se ha dicho, siempre llega a ese punto de coincidencia con la voluntad divina.