

LOS VÍNCULOS HUMANOS COMO EL VERDADERO *NÓMOS* ENTRE LOS HOMBRES EN LA *HÉCUBA* DE EURÍPIDES.¹

Inácio Valentim

- 1) En este breve artículo vamos abordar la relación entre la eticidad y la educación noble.
- 2) Vamos a centrarnos a analizar la importancia de la moralidad, de la amistad y de la hospitalidad en el periodo conturbado en que la obra ha sido escrita. Nos interesaremos por el tipo y grado de escritura ética de reivindicación de sí en el sentido socrático-platónico y foucaultiano en el individuo. Y, nos interesaremos, también, por el binomio ley natural y ley civil y el papel del destino en la conducta política y social del hombre.

Palabra clave: *Nómos*, eticidad, mirada, hospitalidad, dominio de sí, aristocracia, honor.

Abstract

- 1) In this brief article we address the relationship between ethics and noble education.
- 2) We will focus on analyzing the importance of morality, friendship and hospitality in the troubled period in which the work has been written. We are interested in the type and level of written ethics of the claim for the self in the Socratic-Platonic sense and in the Foucaultian sense of the individual. Finally, we are interested, too, by the binomial natural law vs. civil law and the role of fate in the political and social behavior of man.

“Durante muchos siglos fue considerada una de las más importantes tragedias”, nos dice Nussbaum, hasta que a partir del siglo XIX empieza a caer en declive. La nueva crítica ya no la ve como una obra maestra ni en las artes dramáticas ni en los lugares políticos euripidianos de la reflexión sobre la pólis y tampoco la ve como el lugar de producción y conservación de los valores que la sociedad necesita. Quizá, ya no comprende (la nueva crítica) por qué ha llegado a ser una de “las obras escolares fundamentales en Bizancio”, o por qué Ovidio decide reescribirla “en sus *Metamorfosis*” y Dante le “asigna un lugar destacado en el *Inferno*”.

El planteamiento de la crítica que ha rechazado los valores morales y políticos de la obra, se funda justamente en la reflexión sobre el dispositivo de violencia fornecido en

¹ Publicado en la revista “Opinioa filosófica”, Jan/Jun. de 2011, n. 01, v.02. pp. 4-23.

la pieza. La crítica empieza por lo tanto por rechazar la obra desde el punto de vista de su concepción violenta.

- a) Ninguna enseñanza, política o ética tiene derecho a usar el cuerpo desmantelado de un niño como el ejemplo del origen de la revuelta y de la ruptura de compromisos y de costumbres tradicionales.
- b) La venganza nunca puede ser aceptada como una alternativa para la organización del mundo.

Estos dos postulados sí es cierto que evitan la violencia, no es menos cierto que desde el punto de vista político y ético del espacio de la escritura de la obra se presentan al margen de la realidad, porque omiten el papel de la venganza en cuanto a instrumento político primario anterior al uso de la palabra-diálogo y de la resolución de conflictos entre genes. En la obra, no se da destaque particular en ningún momento al uso de la palabra en cuanto instrumento de racionalidad y de reconciliación en la pólis. Hay una reflexión sobre el lugar de la *xenía*² en uno mismo y hay también una reflexión sobre qué tipo de educación hace de uno mismo fiel a sí mismo en cuanto la escritura de sí independientemente de las circunstancias exteriores.

En la Hécuba, la violencia y la traición protagonizada por la muerte del niño, no es una simple violencia que emana de un espacio apolítico o inmoral. La violencia y la traición ahí protagonizadas, recaen sobre un niño regio y por lo tanto, no sobre una persona, sino sobre todo, sobre una institución cuyos lazos de unión con otras instituciones se manifiestan en el respeto y cumplimiento de las reglas de *xénos*³. Se coloca por lo tanto el problema de saber cómo se debe reaccionar ante una institución que no respeta ni la regla ni el pacto de hospitalidad. En este mismo planteamiento encontraremos dos reacciones diferentes: la de Hécuba que niega taxativamente que las relaciones humanas (los vínculos morales) puedan tener otro tipo de garantía que no sean los acuerdos entre los seres humanos y el de Polixena que además de tener un carácter

² Cf. Nussbaum, M. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. La bolsa de medula, Madrid 2004. p., 504-505. «Dar y recibir hospitalidad impone obligaciones de cuidado y protección cuya inviolabilidad es esencial en toda relación interpersonal y toda moral. Incluso si dos xénoi se encuentran en el campo de la batalla, dejarán de luchar en el momento en que se reconozcan. Así, Poliméstor y Hécuba están unidos por el vínculo más sólido que existe por nómos, el que más fundamentalmente indica la apertura de un ser humano a otro, su voluntad de unirse a él en un universo moral común. Además esta grave obligación aparece combinada con el afecto personal».

³ Cf. Ibid. p., 505. «El delito de infanticidio de Poliméstor es especialmente horrendo en varios aspectos. En primer lugar, el niño no ha terminado de recibir la educación que debía proporcionarle su anfitrión; por tanto, no ha vivido una vida humana activamente buena. Además, sabemos que Hécuba depositó en su último hijo varón todas sus esperanzas para ella misma y para su ciudad; esta circunstancia, conocida de Poliméstor, le imponía una gravísima obligación de proteger y defender a su invitado. Poliméstor la había aceptado de forma expresa, junto con los deberes habituales de la *xenía*».

metafísico, también se inscribe en el marco de la educación ontológica del uno mismo como el lugar indicado para la constancia de la eticidad.

Hécuba dirige sobre todo su planteamiento desde el punto de vista de responsabilización de los terceros, en este caso, responsabilizar a Poliméstor no sólo por la muerte del niño regio, sino también por la pérdida política de la ciudad. Poliméstor en su primero encuentro con Hécuba después del drama deja eso bien claro:

“¡Oh Priamo, el más querido de los hombres, y tú, la más querida, Hécuba! Lloro al verte a ti, y tu ciudad y a tu hija la que acaba de morir. ¡Ay! No hay nada seguro, ni la buena fama, ni tampoco que, quien lo pasa bien, no lo haya de pasar mal. Los dioses en persona hacen la mezcla, causando confusión hacia atrás y adelante, para que los respetemos en nuestra ignorancia⁴”.

Poliméstor confunde el cuerpo del niño con el de Políxena. La posición de Poliméstor es una posición política clásica. Pronunciar un buen discurso aun sabiendo que está alejado de la verdad. Su posición es una posición política y no antropológica y sobre todo, no es de la *xenía*. Poliméstor no ha hecho más que seguir la naturaleza, su naturaleza, por lo tanto, proteger sus intereses. Quizá se pueda aquí crear un paralelismo entre esta posición de Eurípides con aquella de Aristófanes en las *Nubes* en donde se asume claramente que uno debe seguir la naturaleza (1078). Naturalmente las dos posiciones son posiciones críticas a la teoría sofística de la naturaleza o de la ley natural. Las dos intentan dirimir el concepto de la actuación política clásica a partir de la formulación de una teoría de violencia sin fin, como ha sido incluso previsto por Poliméstor.

“¿Pero qué necesidad hay de entonar este canto fúnebre que nada sirve para los males del futuro?”.

No obstante, nos parece que la formulación de Eurípides es más profunda, es más seria, y se preocupa en encontrar un cambio significativo para este estado de violencia continua. Eurípides confronta a dos poderes regios, a dos instancias políticas que tienen que usar un tipo de lenguaje que les permite ver que el lenguaje antiguo no compensa a nadie. La decisión de Hécuba para continuar o no las relaciones futuras con Poliméstor serán tomadas a partir de la interpretación del lenguaje de éste. Hécuba sabe el dolor que implica volver al lenguaje antiguo, el lenguaje de venganza y de violencia. Pero de momento, parece que no prevé ninguna otra salida que no sea ésta, la de volver a la venganza, no ya para restablecer el *nómos* de la *xenía*, sino, para cumplir con el destino natural, la ley natural.

Ante esto, que en teoría parece un destierro de la perdición del hombre en el estado de la naturaleza, Eurípides va a ofrecer una puerta de salida a partir de la interrogación de Poliméstor, esto es, va a contradecir la resignación de Poliméstor. Como

⁴ Cf. La *Hécuba*, 953-961.

veremos en su momento, la actitud de Políxena va a hacer ver que no hay posibilidad de cambiar los males futuros que Poliméstor piensa que no tienen vuelta atrás. La educación aristocrática y la constancia ética serán caminos ideales para cambiar los males político-sociales y personales.

Pero, volvamos a esta doble confrontación regio y su interpretación lingüística. Confrontamiento Polidoro-Poliméstor. Naturalmente, aquí cuando hablamos del confrontamiento Polidoro-Poliméstor, estamos hablando sobre todo de confrontamiento entre Hécuba y Poliméstor, pues es sobre todo, la muerte de Polidoro que desatará la ira de Hécuba. Eso no quiere decir que ella no sintiera dolor por la muerte de la otra hija, Políxena, pero nos parece que la forma en la que Polidoro ha sido asesinado, la violencia que representa su cuerpo presentado en trozos, el cuerpo de un niño, el cuerpo de un hijo presentado a su madre, ha cambiado completamente toda la estructura óptica y de la concepción moral y ético-normativa de Hécuba.

¿Para qué sirven la ética, la moral y las leyes en esta circunstancia? Cabe recordar aquí que el sofista Antifón decía que la ley no defiende a los que le son fieles porque mientras éstos esperan y confían en su defensa, el mal ya está cometido y la ley reaccionará apenas ya después del mal, lo que según él, no favorece a los que son fieles a este principio normativo. Hécuba llevará adelante este planteamiento de Antifón, en primer lugar con su rechazo ante cualquier posibilidad de que las reglas entre los hombres tengan otra justificación u otro lugar de resolución fuera del espacio terrenal. Dicho de otro modo: dios no puede ser solución de los problemas que pasan aquí en la tierra. En segundo lugar, hay que vengarse.

El planteamiento de Hécuba es un planteamiento justo según las reglas de su tiempo. En el primer libro de la *República* de Platón (331e ss.) de acuerdo con la derivación o después de la deturpación de la definición de la justicia formulada por Simónides, se ha llegado a una definición de justicia dada por Polemarco en donde ella es hacer bien a los amigos y perjudicar a los enemigos. Desde esta concepción de la justicia, Hécuba está en completa sintonía con lo que piensa la mayor parte de los hombres griegos. Pero el problema aparece porque justamente lo que se quiere es salir de este tipo de pensamiento y favorecer una vía más profunda.

El favorecimiento de esta vía más profunda pasa sobre todo, por plantear la honestidad en las relaciones desde el comienzo. La indignación de Hécuba es descubrir que ha tratado siempre como amigo a alguien que no lo era y aquí entra la cuestión del lenguaje y de los gestos como el lugar de la hermenéutica de la verdad en las relaciones inter-humanas. Hécuba lo descubrirá en los lamentos fingidos de Poliméstor ante el dolor de su amiga no-amiga. Pero Sócrates en la *República* había formulado la cuestión de saber quién nos garantiza que estos que se dicen amigos nuestros son verdaderamente nuestros amigos, quien nos garantiza que los que se dicen buenos son verdaderamente buenos (334c ss.). Lo que a su vez revela que todavía no se ha encontrado una definición plausible de la justicia. Pero hay que señalar que esta dificultad apenas pasa en el campo socrático-platónico y probablemente en el de Eurípides también, una vez que en el campo

defendido por la sofística no lo sería. Sabemos por Antifón que ahí en donde no hay testigo, no hay que ser justo, o por lo menos, no hay que preocuparse por la justicia sino por el interés personal. Hay, por lo tanto, que ver la posición de Poliméstor también desde este punto de vista. No hay testigo, pero hay un constante afán de superar lo que tengo ahora y hay una ambición que se contrapone a la utilidad. La ambición, por lo tanto, no mira los medios sino los recursos para su auto satisfacción. Y uno de los recursos es justamente el uso del lenguaje falso.

Es lo que hará Poliméstor, a él lo único que le perturbará será la mirada de Hécuba, la mirada de los (“ojos libres y generosos”)⁵, la mirada penetrante de Hécuba a sus ojos. La mirada penetrante como el lenguaje del antiguo pacto. El lenguaje como el momento clave de la acción de rubricar el pacto. Mientras hay esta mirada, sigue habiendo el pacto, el compromiso anterior, pero lo que quiere Poliméstor es justamente sentir que en la mirada de Hécuba ya no existe recuerdo, ya no hay deuda sobre este pacto anterior.

Como dice Nussbaum, Poliméstor ha profanado la mirada de Hécuba, por eso mismo su mirada también será profanada. El lenguaje entre ellos ya no es auténtico, están en un juego de ocultamiento de los planes mutuos. Poliméstor llora falsamente el dolor de Hécuba junto al cuerpo del niño al que él ha matado, transmite pesar, tristeza e indignación por aquello que está viviendo Hécuba. Y ésta por su lado, sabiendo que Poliméstor finge, prepara una terrible venganza.

En los dos casos, ninguno de ellos está mirando para sí mismo, para la luz interior. Y ambos asumirán eso como la forma acertada para enfrentar el drama que están viviendo. Forma acertada, ya sea porque tienen conciencia de la culpabilidad de sus actos, como es el caso de Poliméstor « ¡Ay de mí! ¡Ciego me encuentro de la luz de mis ojos» (1035), ya sea porque la venganza no ha dejado lugar para una mirada interior constructiva, como es el caso de Hécuba:

“¡Golpea, no dejes nada, arroja fuera las puertas! Que jamás pondrás en tus pupilas la mirada brillante, ni verás vivos a tus hijos, a los que yo he matado!”⁶.

No hay mirada, porque los dos estuvieron en el reino de la falsedad. O por lo menos, Poliméstor ha estado en este reino y ahora le está acompañando también Hécuba por deseo de venganza. Hécuba se ha sentido abandonada por todos incluso por los dioses a los cuales ha invocado, ha esperado ayuda sin resultado ningún (160-165) por eso, la venganza ha obnubilado su deseo de ver la luz, «Mi vida a la luz ya no es apetecible» (169) Por eso, la mirada ya no es el cuadro psicopedagógico como suele ser en los diálogos platónicos ni tampoco es poético-introspectivo como suele ser en el marco de la homerosofía.

⁵ Cf. Nussbaum, cit., 509.

⁶ Cf. La *Hécuba*, 1044-1047.

Aquí, ninguno de los dos merece ser mirado, porque la mirada es, ante todo, la búsqueda de la verdad junto del otro y la invocación de la legitimidad de mi verdad y de mi honestidad junto a la del otro. Entre Hécuba y Poliméstor, ya no hay otro ni tampoco el otro, ni siquiera en el sentido sartreano de la enemistad, porque a los ojos de Hécuba, Poliméstor y todos los que actúan como él son iguales o inferiores a un animal⁷, no puede por eso ganar el estatus de un enemigo. Poliméstor es aquel que muere en las manos de aquella que no practica y que no ha participado en la guerra. Por lo tanto, no muere como un héroe y ni siquiera muere al servicio de su ciudad (1024-1034), muere como el tracio que es⁸, un asesino del cuerpo indefenso. El de Polidoro y el de Hécuba por ser ya una persona mayor de edad (59-60)⁹ y sobre todo por estar en una posición social inofensiva, la posición de esclava (61). No obstante, desde esta posición va a planear su venganza. El dolor de la pérdida va a despertar en ella la capacidad violenta del antiguo nómos.

El deseo de venganza ha roto el espejo de la mirada de uno mismo. Ellos no pueden verse a sí mismos ni al otro independientemente de la ontología de este otro. No es solamente el espejo interior que es roto, también el espejo exterior lo está. Pero lo está sobre todo, porque el interior lo está, el interior como el lugar de la escritura de uno mismo lo está, en contra partida, también lo estará el exterior. Desde esta perspectiva ninguno de ellos puede inscribirse a sí mismo en el marco de *homoiôsis tô theô*, y tan poco se pueden inscribirse en el marco de aquellos que saben cuidar de ellos mismos. Los que saben cuidarse de ellos mismos toman otra decisión, hacen otras lecturas. Es el caso de Solón contra la actitud de Pisistratos en la asamblea, es el caso de Heráclito al abandonar la ciudad de Éfeso, es el caso de Sócrates en los tres diálogos de la muerte (la *Apología*, el *Critón* y el *Fedón*) y es el caso de Platón y de Dión frente al tirando de Siracusa. Y en esta pieza de Eurípides, será el caso de Políxena, no solamente frente a sus verdugos, sino también frente a todo el entorno del sufrimiento que antecede a su muerte.

La actitud de Políxena expresa la preocupación de la definición de la justicia en la *República* (335b1), que consiste en saber si es propio del hombre justo perjudicar a algún hombre o incluso, si por medio de la justicia los justos pueden hacer injustos a otros

⁷ Hécuba habla de su hija degollada por la sangrienta zarpa de un lobo (90-92) y de la propia indiferencia de Agamenón o por lo menos de su aprovechamiento político de la situación para exigir algo que ella no podría darle (120-126).

⁸ Creemos que a pesar del desprecio que Hécuba siente por Poliméstor, la invocación aquí de la tierra de su reinado tiene todo sentido. Hécuba que ya había dicho a través del Coro que Poliméstor se hace matar en las manos de aquella que no hace guerra, ahora canta la victoria en tono sarcástico (*¿Habéis oído el lamento del tracio, amigas?*), no apenas sobre Poliméstor sino también indirectamente sobre Agamenón que no ha querido venir en su auxilio.

⁹ En *Andrómaca*, encontramos que las personas mayores, son incapaces de hacer cualquier cosa, salvo de hablar (745-765), esto a pesar de la reluctancia del propio viejo Peleo en asumir que tal cosa pudiera ser verdad. Sin embargo esta preocupación con la descripción física de la vejez por Eurípides vuelve aparecer en las *Fenicias* en donde el viejo Tiresias asume claramente el desgaste del cuerpo cuando uno llega a una cierta edad (840-845). Este planteamiento muestra de cierta forma como la actitud de Poliméstor era despreciable por haber atentado contra dos personas indefensas, o mejor, en contra de las tres personas indefensas.

(335c15-d1). Este planteamiento pone de manifiesto negativamente la actitud de Hécuba y muestra la profundidad de Eurípides en plantear la irresolubilidad del conflicto en el estado de la naturaleza o por lo menos, según el espíritu de la venganza y de la ley natural.

Pero, hay problema y el problema es que no hay garantía de que ninguna ley humana pueda impedir el ejercicio de la ley natural. Sabemos por Tucídides que ser respetuoso con la moral y con los dioses es ser tonto, es ser un cuerpo extraño en el medio de una naturaleza homogénea. Hemos visto con Antifón que la ley humana llega bastante tarde para aquellos que suelen serle fiel y sabemos por Trasímaco que a los dioses les importa nada la justicia entre los hombres y en la *República*, Trasímaco le dice de forma clara: la teoría de justicia de Sócrates y de Polemarco es un juego de tontos y una idiotez (336c).

El argumento de Trasímaco es potente. Hasta ahora, Sócrates apenas se ha limitado a preguntar a los demás qué piensan de la justicia o sobre la justicia, ahora tiene que contestar sin rodeos, qué es justicia para él mismo. Esta pregunta transportada para esta pieza de Eurípides, significaría, o se plantearía de siguiente forma: ¿qué harías tú si tuvieras en el lugar de Hécuba o incluso en el lugar de Job? Pero lo que pasa es que la pregunta ya ha estado contestada, porque Sócrates ha estado en el lugar de Hécuba y de Job y en el lugar de sí mismo en la *Apología*, el en el *Critón* y en el *Fedón*. Sócrates ha contestado esta pregunta con su escritura de la eticidad y lo hace aquí también en la *República* a través de su mirada.

“Al oírlo quedé azorado y lo contemplé con pavora; y creo que si no hubiese sido que yo lo miré a él antes que él a mí, habría perdido el habla. Pero en el momento en que comenzó a exasperarse por la conversación, yo había sido el primero que lo contempló, de modo que luego me fue posible responderle, y le dije, no sin un ligero temblor: (...)”¹⁰.

Estamos ante una actitud sana de la mirada. La mirada que rescata y que penetra desde el planteamiento de la verdad. Sócrates no ha comprendido apenas la posición de Trasímaco, sino que también ha ido al encuentro de él en un tono psicopedagógico. «No seas duro con nosotros (...), has de saber que erramos sin quererlo». Sócrates no usa una compasividad permisiva, sino psicopedagógica y terapéutica. El sufrimiento con el otro pero desde la doble vertiente de la verdad: la verdad de aquel que compadece del otro y la verdad del sufrimiento del compadecido. Como hemos señalado, es este encuentro de mirada que Polímestor pretende evitar. Ser compadecido para él significa ser reconocido culpable o reconocerse culpable.

En Hécuba y en Polímestor, reina una perturbación interior profunda. Hay en ellos una ausencia total del dominio de sí mismos. Es una ausencia que contrasta con la actitud

¹⁰ Cf. La *República* I, 336d5-e2.

de Políxena, que aun creyéndose infeliz, no obstante, presenta un dominio de sí mejor que el de su madre y mejor que el de Poliméstor.

“Lloro, madre, por ti, desdichada, con cantos fúnebres llenos de lamentos; pero no deploro mi vida, ultraje y afrenta, sino que para mí morir es una suerte mejor¹¹”.

¿Qué es lo que hace que Políxena acredite que morir es una suerte mejor? ¿Los dioses o la eminencia de abandonar una situación completamente sumergida en un estado de violencia? Seguro que la suerte de que habla no puede estar ligada a los dioses como será en el caso de Pablo en su carta a los cristianos de Filipos (1, 21) en donde aborda el morir en nombre de Cristo como una ganancia. En Políxena no se tratará de eso porque por lo menos así lo deja claro:

“¿Qué, qué ultraje odiosísimo e indecible ha suscitado de nuevo¹² contra ti una divinidad. Ya no conservas esta hija, ya no seré tu compañía de esclavitud, desgraciada de mí, de una anciana desgraciada¹³”.

Si la convicción de Políxena no es movida por la promesa de recompensa de una vida mejor por parte de la divinidad, como podemos constatar y probablemente, tampoco lo es un simple deseo de abandonar esta vida porque es violenta, porque resulta violenta, entonces hay que descubrir el hilo conductor de la seguridad ética de Políxena.

A ella no ha sido necesario recordarle o recomendarle la toma de algunas posiciones en el momento de crisis, como ha sido, por ejemplo recomendado a su madre por Corifeo: *«Reconoce tu fuerza y la eminencia de tus desgracias. Cosa sabia es, incluso en medio de las desgracias, pensar lo que se debe¹⁴».*

«[...] incluso en medio de las desgracias, pensar lo que se debe». Esto apenas es posible para aquellos que tienen un dominio de ellos mismos y no necesariamente para aquellos que tienen fe. En el *Fedón* tenemos el testigo del guarda en relación a la posición de Sócrates de cara a la muerte, su reacción al recibir el veneno¹⁵. Era una posición de

¹¹ Cf. *Ibid*, 210.

¹² Destacar aquí el énfase con que Eurípides muestra el constante conflicto entre la divinidad y el hombre creyente. Políxena usa la expresión «de nuevo contra ti una divinidad», esto es, repetición, otra vez, estamos en lo mismo. Y eso muestra también porque para Eurípides, el hombre tiene que coger su propio mando para dar destino a su vida.

¹³ Cf *La Hécuba*, 200.

¹⁴ Cf. *Ibid*, 225-230.

¹⁵ Cf. *Fedón*, 116 c-d. *«Sócrates, no voy a reprocharte a ti lo que suelo reprochar a los demás, que se irritan conmigo y me maldicen cuando les mando beber el veneno, como me obligan los magistrados. Pero, en cuanto a ti, yo he reconocido ya en otros momentos en este tiempo que eres el hombre más noble, más amable y el mejor de los que en cualquier caso llegaran aquí, y por ello bien sé que ahora no te enfadas conmigo, sino con ellos, ya que conoces a los culpables. Ahora, pues ya sabes lo que vine a anunciarte, que vaya bien y trata de soportar lo mejor posible lo inevitable.*

Y echándose a llorar, se dio la vuelta y salió

alguien que tiene un total dominio sobre sí mismo. Tenemos también la posición del hombre creyente de cara a la muerte, en donde se puede ver la ausencia del dominio de uno mismo. Es por ejemplo la posición de Jesús relatada por los sinópticos, su “desconcierto” en el huerto de Getsemaní, su invocación contradictoria al padre :

“Padre, si quieres, aparta de mí esta copa; pero no se haga mi voluntad, sino por la tuya”¹⁶.

La posición de Políxena no es una posición del creyente griego en el sentido de la “teología” o de las teogonías griegas. El soporte de su acción no es derivado del binomio, castigo/recompensa. El soporte de su acción está montado desde el punto de vista de la educación aristocrática y de la convicción en la ética, la integridad moral de uno mismo como elemento principal de su dignificación. Es esta posición que le permite la serenidad ante la disturbación de su infeliz madre. Políxena se asume como una esclava física, una esclava política, pero nunca como una esclava espiritual o como una esclava ideológica, cosa que al contrario, le pasa a su madre.

“Si les es posibles a los esclavos preguntar a los libres cosas sin que molesten y laceren sus corazones, necesario es que tú hables y que nosotros, que preguntamos, te escuchemos”¹⁷.

La escucha aquí referida por Hécuba ya no es una escucha de hombre para hombre, sino del que ya no acredita en su dignidad frente al controlador de su dignidad o frente al ladrón de su dignidad. Ya no es la escucha como el espacio de creación de la subjetividad, sino de la escucha como el espacio de abandono de la subjetividad, el espacio de entrega de la subjetividad. Su actitud no es una postura de alguien que tiene respeto a una autoridad porque el respeto exige la permanencia de la consciencia de uno mismo, su dignidad (modernamente, también sus derechos) y la inalienabilidad de su libertad interior. La actitud de Hécuba es una actitud de abnegación de sí mismo, una abnegación peor que la abnegación del creyente, porque ahí, uno es abnegado para ganar una certeza/hipotética eternidad. La abnegación de Hécuba es el peso trágico del dolor que aniquila a una madre desamparada y abandonada por todos los poderes, divinos y políticos.

Entonces Sócrates, mirándole, le contestó!

-¡Adiós a ti también, y vamos a hacerlo!

Y dirigiéndose a nosotros, comentó:

-¡Qué educado es este hombre! A lo largo de todo este tiempo me ha visitado y algunos ratos habló conmigo y se portaba como una persona buenísima, y ved ahora con qué nobleza llora por mí. Con que, vamos, Critón, obedezcámosle, y que alguien traiga el veneno, si está triturado y si no, que lo triture el hombre».

¹⁶ Cf. Lc 22, 34; Mc 14, 36; Mt 26, 42.

¹⁷ Ibid, 230-235.

La desesperación la hará reclamar la ayuda que ha prestado en el pasado a alguien (a Ulises) lo que es una señal de la pérdida de la eticidad (240 ss.). Hécuba recuerda a Ulises punto por punto su gesto de suplicante incluso le recuerda que apenas ella y Helena sabían de su presencia y que sin embargo le han dado la cogida, la protección que él necesitaba. Hécuba está haciendo a Ulises lo que no ha hecho a Poliméstor, porque tampoco éste quería que hiciera esto. Ella simplemente está diciendo a Ulises, “me estás negando la protección que te he dado cuando la has necesitado”. Desde un punto de vista ético, ella está exigiendo lo que no debe. No se hace bien para después exigir su recompensa, su contrapartida.

No obstante, la conversación entre Hécuba y Ulises gana importancia en otra dimensión: la dimensión parresiástica. Ulises reconoce que mientras estaba cautivo de Hécuba dice todas las mentiras, “con tal de no morir” (250) y Hécuba produce su verdad sin miedo de represalia. Hace ver a Ulises que no es Políxena que deberían matar sino a Helena, al que ha seducido y ha conducido a Aquiles a la perdición (260-265). Recuerda a Ulises todos los rituales de la súplica que éste ha tenido con ella y le pide ahora, también con los mismos rituales que deja vivir su hija Políxena.

Pero, el dolor continua apartando cada vez más a Hécuba de la eticidad. Hécuba pide la muerte de Helena porque ella es más bonita que Políxena, utiliza el calificativo de “sobresaliente por su belleza” y dice a Ulises que éste tiene que pagarle el favor que le había hecho antes (270), no la separando de su hija. El bien que ella había hecho antes si pierde aquí en una mundanidad de intereses, el bien concedido anteriormente en la igual situación de aflicción entra aquí como un instrumento para lograr el fin, la salvación de Políxena. Hécuba hace recurso también a la situación jurídica del esclavo, según la cual, la ley le protegía de todo ultraje (290-295)¹⁸ que tiene que ver con el crimen de sangre. La posición de Hécuba compenetra varias situaciones de violencia y de dependencia:

“la crueldad de los vencedores; el sacrificio humano; el orgullo de los vencedores; la violación de los derechos del débil; la necesidad de una justicia igual para todos; la justicia que se impone al final de todo”¹⁹.

Desde este horizonte si puede comprender la desesperación de Hécuba y su intento de salvar la vida de su hija. Aunque Polidoro sea la figura o el personaje central de la obra, no obstante, el sufrimiento de Hécuba aparece como el motivo central de la obra. Y es también en eso, que nos parece interesante hacer este análisis, indagar sobre el carácter ético del uno en los momentos de sufrimiento.

El planteamiento de Hécuba, su intento de salvar la vida de su hija va al encuentro de la mentalidad griega de su tiempo como ya hemos referido. Esta mentalidad está patente en la justificación de Ulises ante la demanda de Hécuba. Más que honor, uno tiene que privilegiar la vida, tiene que estar aferrado a vivir la vida, *philopsykheîn*, “amar

¹⁸ Cf. Demostenes, Contra Midias 46.

¹⁹ La *Hécuba*, in introducción, p., 439.

la vida” (310-315). El honor, y por lo tanto, la eticidad, no pueden contar ahí en donde está en causa la vida, en donde está en riesgo la vida. El propio Ulises ya había asumido en el (245-250) que mientras se encontraba cautivo, ha inventado muchas palabras, con tal de no morir. El marco es el mismo: la herencia homerosofística y su planteamiento utilitarista y sobre todo, su rechazo de la moralidad como justificación del orden social.

La intervención de Ulises también presenta un problema pero desde el punto de vista contradictorio de cara a la eticidad: Ulises sostiene que no puede abandonar lo que ha sido programado para Aquiles, las cosas implican la realización de su funeral como la muerte de una doncella en su tumba y su argumento es que no se puede considerarse a migo de una persona mientras viva y cuando está muerta deja de ser amigo (310). Pero, esto abre un problema porque antes en el (300-305), él había asumido que protegería la vida de Hécuba, o sea, la amistad que tiene por ésta. Ahora para Hécuba, su vida no la sirve de nada si no tiene la compañía de su hija. Se abre por lo tanto, otro conflicto ético-práctico en la posición de Ulises de cara a Hécuba y a su hija. Este conflicto muestra la obstinación del griego para cumplir las leyes preestablecidas, ya sean ellas naturales o humanas.

Ulises tiene que optar entre la fidelidad a su gente a través del respeto y de cumplimiento del rito adyacente a la sepultura de Aquiles o entonces tiene que romper con la amistad de Aquiles y salvar su amistad con Hécuba ahorrando la vida de Políxena.

Sabemos que Ulises no cederá al pedido de Hécuba y esto hará que algo terrible se abriera, terrible no tanto en el plan de las violencias de los cuerpos llamados a morir, llamados a perecer en el ciclo de la venganza, sino en el plan de la subversión de toda una creencia, de toda una educación. Hécuba pedirá a su hija que se postre delante de Ulises, que use sus cualidades, cualidades éstas que ella había negado a su hija, cualidades que ella había dicho que apenas Helena tenía, y por lo tanto, que debía morir por tenerlas. Ahora reconoce su existencia en su hija y la pide que haga uso de ellas.

Lo que está subyacente en el pedido de Hécuba a su hija es: olvídate del honor y de la eticidad y hazte caso del amor por la vida, privilegie *philopsykheîn* y adáptate a este tipo de escritura, que por cierto, no es nuestro y no será nuestro, pero ahora, hay que salvar a uno mismo.

Hécuba usará como cualidades todo lo que ella había reprochado a Ulises y a los suyos, el halago, las palabras dulces, la ingratitud (...) y dirá a su hija:

“Pero tú, si en algo tienes una influencia mayor que tu madre, date prisa en emitir todos los sonidos, como boca de rruiseñor, para no ser privada de tu vida. Póstrate en plan conmovedor ante las rodillas de Ulises, aquí presente, y persuádelo –tienes un buen motivo: que también él tiene hijos- de modo que podría compadecerse de tu suerte²⁰”.

²⁰ Cf. La Hécuba, 335-340.

Hécuba aconseja a Políxena a renegar de todas sus condiciones y privilegios anteriores y ésta no lo hará. Políxena dará otro sentido a la expresión amor a la vida. El amor a la vida será escrito en el marco de la honradez. Empieza por lo tanto por decirle a Ulises para que no se preocupe en esconder su rostro (345), esto es, para que no se preocupe con el lugar de la subjetividad, porque justamente, entre ellos no puede haber subjetividad, no puede haber verdad. El rostro de Ulises es un rostro que obedece a alguien, y por lo tanto, incapaz de producir verdad por sí mismo, al menos que decida hacer una lectura de sí mismo.

La actitud de Políxena es, yo no te voy a suplicar por una simple razón, porque “te voy a seguir de acuerdo con la necesidad, y porque deseo morir” (345). La necesidad como vimos con Antifón, es el estado perfecto de la ley natural, la satisfacción de uno mismo. Sin embargo, también aquí, Políxena rompe con el sentido original del término. Seguir la necesidad no es apenas seguir la voluntad, el deseo de morir: es sobre todo, decir a Ulises e incluso a su madre: yo soy del otro lado y del otro lado me quiero quedar, no quiero ser una mujer amante de vida. Vivir por vivir, quiero ser una mujer amante del honor, esto es, dar sentido a la vida. Para Políxena, una vida vivida con el honor es una vida igual a la vida de los dioses con una pequeña excepción: la excepción de que nosotros morimos y ellos no. Por eso prefiere esta vida, la vida igual a los dioses incluso si esto implica que uno tiene que separarse de sus compañías con la muerte. No hacerlo, es ser cobarde.

Aquí ya estamos en condición de ver y de comprender el planteamiento de Tucídides, según el cual, cuando uno se posicionaba como lo está haciendo Políxena era inmediatamente interpretado como anormal o como cobarde. Aquí Políxena muestra que la cobardía al contrario es no tener el honor de uno mismo, con uno mismo. Políxena habla desde una potestad de su espíritu de noble, los principios de la nobleza. La enfermedad del honor en el sentido “montesquiana”. Muestra que ella es una mujer profundamente enraizada en la educación de la nobleza y lo dice de forma clara a Ulises:

“Pues, ¿por qué debo vivir yo? Mi padre fue rey de todos los frigios. Ése fue el principio de mi vida. Después fui creada con hermosas esperanzas como novia de reyes, ocasionando una envidia no pequeña por mi boda: ¿de quién sería la casa y el hogar al que yo fuera a parar?”²¹”.

Políxena enumera las razones de su vida, los principios sobre los cuales ella ha sido creada y educada, y sobre todo, da destaque al poder que le ha creado, un poder de la realeza noble, esto es, el poder bueno y que se contrapone al despotismo representado por el poder que envía a Ulises. La nobleza aquí es presentada como un perjuicio positivo en relación a otros sistemas del poder o del gobierno, sobre todo en relación al despotismo. Por eso preguntará con desprecio, “¿de quién sería la casa y el hogar al que yo fuera a parar?”. Ella se refiere implícitamente a la cualidad ética y moral de Aquiles, puesto que es en la tumba de éste que la van a degollar. Pero su educación es incompatible con la de

²¹ Cf. Ibid, 345-350.

Aquiles, un ser impetuoso y violento como aparece en la *Ilíada* en su enfrentamiento con Agamenón. Aquí en la Hécuba aparece como un amo cruel incapaz de compadecerse de sus esclavos.

Políxena destaca en dos ocasiones, o mejor, invoca dos motivos importantes por los cuales su vida sería incompatible con la vida de Aquiles:

“En primer lugar, el nombre, por no serme habitual, me pone ya en trance de desear morir. Después, encontraría yo, quizá, las decisiones de un amo cruel, el cual, cualquiera que sea, me comprará por dinero, como hermana de Héctor y de otros muchos²²”.

Está claro que Políxena no quiere unirse a una costumbre extranjera, por eso prefiere la muerte. No quiere unirse con los barbaros, con los que no son ni están libres.

“Aparto de mis ojos libres esta luz²³, entregando mi cuerpo a Hades. Llévame, pues, Ulises, y márame cuando me lleves²⁴”.

El prejuicio de la nobleza está por encima de la *philopsykheîn*, creando por eso mismo, un nuevo sentido de la *philopsykheîn*. El verdadero amor por la vida ya no está ligado a estar agarrado por la vida y no querer morir o no dejarse matar. El verdadero amor por la vida ahora se trata de una cuestión de la escritura ética, las hojas éticas que uno va dejando al paso del tiempo de la existencia, el coraje para morir, o morir guardando su convicción, llevando consigo su convicción. Esta es la idea de la muerte digna en Eurípides y lo será también en Platón.

En la Hécuba la interpretación de la *philopsykheîn*, será por ejemplo distinta de su aparición en las *Fenicias* también lo será el fin último del pedido de sacrificio. En las *Fenicias* Tiresias pide que sea sacrificado un miembro de la casa de Creonte en favor de Ares para que los tebanos puedan lograr victoria contra Polinices y sus aliados. Por lo tanto, el fin aquí es “comunitario”, es “nacional”, es la solidaridad identitaria, diferente de la realización personal en el caso de Aquiles, quizá, realización personal en el marco de una tradición²⁵, de una costumbre fúnebre de un personaje importante. Sea como sea,

²² Cf. La *Hécuba*, cit., 355-360 ss.

²³ En Nussbaum (503), esta actitud será actitud de alguien que confía en los valores tradicionales: «A su enemigo termina diciéndole: «Aparto mis ojos libres y generosos de esta luz, entregando mi cuerpo a Hades» (367-8). Para ella, en los ojos se asienta la confianza, tanto la que se da como la que se recibe. Su luz abierta expresa la confianza en el nómos, y, en el mundo del nómos, Políxena confía en la expresión de la amistad, la honradez y la piedad a través de los ojos de los demás. Mirándose a los ojos, estos personajes reconocen un universo moral común y se reúnen en él. (...). El viaje de Políxena a Hades – Hades significa «lugar sin luz»- puede que sea necesario para proteger la mirada libre y generosa de su espíritu de una ceguera más horrible».

²⁴ Cf. *Ibid*, 356-370.

²⁵ Cf. D. J. Conacher: *Euripides' Hecuba* in *American journal of philology*, Vol. lxxxii, 1 whole no. 325. The Johns Hopkins University Press. p., 3 «References both to the apparition of Achilles to the departing Achaeans and to the sacrifice of Polyxena at the tomb of Achilles occur in the epic and lyric tradition prior

aquí interesa ver que tanto Meneceo como Políxena recusan hacer, recusan obedecer a las demandas de sus padres. Meneceo prefiere morir contra la voluntad de su padre que no quería obedecer al vaticinio de Tiresias y (su padre) tenía posibilidad de cambiar el destino pagando con dinero y quizá con esclavos, pero Meneceo ha preferido morir para que los tebanos lograsen victoria y aquí en la *Hécuba*, vemos Políxena hacer lo mismo no para liberar a su pueblo, a su madre, sino para mantener intachable el carácter de la nobleza.

Políxena manifiesta una convicción extrema, casi fanática, no sólo con la memoria noble de su padre, sino también para su madre y su hermano Polidoro. Asume que nunca podrá ser feliz ante violaciones de todos estos principios que en teoría según ella, rigen la vida buena, la vida digna, la vida sin vergüenza y pide, por lo tanto, a su madre, que no se interponga en su decisión de morir ni con palabras ni con actos, una vez que su decisión es una decisión de nobleza.

“Madre, tú no seas en nada un obstáculo para nosotros, ni de palabra ni de obra. Exhórtame a morir antes de encontrar un trato vergonzoso en desacuerdo con mi dignidad. Pues quien no tiene costumbre de probar los males, les soporta, pero le duele poner su cuello en el yugo. Yo sería más feliz muriendo que viviendo. Que el vivir sin nobleza²⁶ es gran sufrimiento^{27”}.

¡Que vivir sin nobleza es un gran sufrimiento! El verdadero sufrimiento no será por lo tanto su dolor de la muerte física sino el dolor de no haber hecho lo que debía hacer y lo que debe hacer es enfrentar con dignidad su situación actual sin vender sus principios éticos y morales en los cuales está apoyada su convicción de “hombre” noble. Su posición será respaldada por Corifeo que ve en ella un signo digno de nobleza.

to Greek Tragedy. The two events are referred to separately in two passages from Proclus, one, in his account of the Nostoi, to the effect that Achilles' shade tried to prevent the departure of the Greeks by prophesying dire events in store for them, the other, in his epitome of the Ilioupersis of Arctinus, to the effect that the sacrifice of Polyxena at Achilles' tomb was narrated therein».

²⁶ Encontramos en la *República* I, 354 a-9 este mismo planteamiento.

«- Pero precisamente quien vive bien es feliz y bien aventurado, al contrario del que vive mal.

-Así es.

-Por lo tanto, el justo es feliz y el injusto desdichado.

-Admitámoslo.

-Ahora bien; no se obtiene provecho al ser desdichado, sino al ser feliz.

-¡Claro!

-En tal caso, bienaventurado Trasímaco, es más provechosa la justicia que la injustica».

²⁷Cf. La *Hécuba*, 370-375 ss.

“Un sello admirable y distinguido es entre los mortales proceder de padres nobles, y el nombre del buen linaje va a más en quienes lo merecen²⁸”.

La lucha aquí no es apenas de morir honradamente para impedir el deshonor que impende sobre su linaje, también está en causa, la consciencia del sufrimiento que su posición está provocando en su madre. Repetirá varias veces la expresión “con razón” refiriéndose a la actitud de su madre, a la postura de su madre de cara al fin que la amenaza, pero para ella, este sufrimiento no es más indigno que el sufrimiento interior, la pérdida de uno mismo y de sus referencias éticas. Hécuba no la reprochará, al contrario, asume que la dignidad tiene un precio, el dolor. El dolor de la dignidad se presenta aquí como el dolor del parresiásta, un doble dolor: dolor de aquel que dice la parresía y el dolor de aquel que recibe el acto parresiástico.

Hablas con nobleza, hija le dice Hécuba a Políxena, y añade, pero la nobleza la acompaña el dolor (180 ss.), esto es, la verdad la acompaña el dolor. La nobleza en la boca de Hécuba no aparece aquí apenas como carácter, como principio, sino como escritura de la autenticidad de uno mismo, aparece como cuaderno de referencia de uno mismo, el lugar de intimidad de uno mismo. Hécuba no se da cuenta de eso sólo ahora, siempre lo supo, pero a ella el dolor de madre le obligaba a defender el olvido de la nobleza para evitar la muerte de sus hijos, en particular de su hija Políxena que es con quien está compartiendo la esclavitud.

Perderá la compostura con tal de que no lleven a su hija, lo que obligará a Ulises llamar su atención varias veces con expresiones tales como, ser prudente o hacer caso a la gente más prudente. Políxena la pedirá que la haga caso y que no luche contra la gente poderosa. Una aparente contradicción podríamos decir, si tenemos en cuenta que ella está luchando con los poderosos porque acepta morir pero no como quiere el destino, sino justamente reprochando al destino que quiere unirla a unos infames.

Pero, no hay contradicción en la actitud de Políxena en la demanda que hace a su madre de hacerle caso a ella y de no luchar contra los poderosos. En efecto, lo que ella quiere es que su madre mantenga la compostura de noble. Que no sea violada ni exteriormente ni interiormente, que no entregue su cuerpo al capricho de los jóvenes (205-210). Todo eso, ella no podrá evitarlo si se atreve a resistir al poder y a los poderosos porque los jóvenes desgarraran su cuerpo al apartarle por la fuerza. Políxena quiere evitar esta vergüenza a su madre, quiere evitar que ella sea arrastrada por un brazo joven y poner en peligro el noble respeto que merece el cuerpo de una reina aunque esté en captivero, aunque sea esclava política de los demás. El respeto por el cuerpo es la expresión del carácter exterior de una mujer que viene de linaje noble y este respeto se manifestará a través de la defensa de la libertad interior.

En Políxena, la cuestión de la libertad es muy importante y ella la destaca siempre como la principal distinción entre ella y aquellos que la tienen cautiva. Asume que morirá

²⁸ Cf. Ibid, 375-380.

como esclava, pero jamás perderá referencia de haber sido hija de un padre libre (420). Lamenta no haber podido cumplir con los principios de la nobleza, que es tener un marido y tener derecho al canto nupcial (415). Pero nada de todo eso la impedirá vivir como noble aun siendo prisionera y esclava. Es por eso también que al llamar atención de su madre a mantener la compostura, la está diciendo indirectamente que debe intentar conservar su cualidad de reina de Troya y de mujer noble.

La desgracia presente nunca hará olvidar a la gente que ella ha sido noble y rica, que ha sido reina de los frigios y mujer de Príamo el afortunado (490). Cabe por lo tanto, contra la humillación institucional y física presente, presentar la nobleza de raza como un producto que combate la humillación exterior. El carácter de la nobleza debe de ser capaz de mantenerse en todos los lugares independientemente de la situación exterior. Esta será la gran demanda de Políxena ante su madre y esta será también el mensaje que ella intentará dejar junto de sus detractores. Vivir sin nobleza no es vivir.

Hécuba recapacitará poco a poco después de la muerte de Políxena, empezará a retomar el espíritu de la dignidad. Al anunciarla la muerte de Políxena, su primera preocupación es saber si la han respetado o si a ella también la han matado como enemiga (510-515). La pregunta de Hécuba a Taltibio no es planteada apenas desde una perspectiva exterior, de saber si han respetado su cuerpo, sino desde una perspectiva interior, que es saber si no la han obligado a hacer una “desescritura” de sí misma, si no la han obligado a abandonar los principios de la casa paterna, el sello de la nobleza y sobre todo de la libertad interior. Sabemos por el relato de Taltibio que Políxena murió noble y libre. Aceptó dar la vida, pero no su libertad, no su convicción. Eurípides se inscribe con eso en la línea del fundamento óntico del pensamiento griego en donde lo importante para uno mismo es hacer lo que quiere hacer con libertad, libertad no en el sentido de la *eleutheria*, sino de la escritura curativa de uno mismo, hacerse responsable de sus decisiones éticas. Políxena lo hará en estos términos:

“¡Oh argivos que destruisteis mi ciudad! Moriré voluntaria. Que nadie toque mi cuerpo, pues ofreceré mi cuello con corazón bien dispuesto. Matadme, pero dejadme libre, para que muera libre, por los dioses. Pues, siendo una princesa, siento vergüenza de que se me llame esclava entre los muertos²⁹”.

Estamos ante un profundo enraizamiento del perjuicio de la nobleza no apenas como un estatuto social sino también como un régimen político sobre el cual Montesquieu hará una magnífica lectura, una bellísima interpretación. Pero también estamos ante un enraizamiento de la nobleza que no está direccionada para venganza de los detractores y aquí hay que enfatizar esta gran diferencia entre Hécuba y su hija. Políxena no invoca violencia, tampoco busca venganza. Políxena busca e invoca el equilibrio en la continuidad entre la libertad y la nobleza. La fusión de estos dos polos la han permitido tener un control sobre ella misma, lo que por ejemplo no pasa con su madre.

²⁹ Cf. Ibid, 545-550.

A Hécuba si la respeta por ser una madre cautiva en sufrimiento y por su pasado de reina de los frigios a quien el sufrimiento ha desalentado y ha quitado el control de sí misma, pero a Políxena si la respeta por su nobleza de carácter, por su franqueza y sobre todo, por sus convicciones éticas y morales. Como relata Taltibio, su actitud ha provocado no solamente compasión entre los que han asistido a su excusión, sino también que les ha permitido ver las cualidades de una persona digna, una persona noble. Cuenta Taltibio que incluso después de haber sido golpeada a la muerte aun así ha tenido cuidado de tapar ella misma a su cuerpo antes de caer al solo y morir. Y Taltibio reconoce que este tipo de escritura del cuerpo no era de todo existente entre ellos y que era raro que una persona pudiera tenerla en las circunstancias como las que ha conocido Políxena.

“Y ella, aun muriéndose, sin embargo, tenía mucho cuidado para caer de buena postura, ocultando lo que hay que ocultar a la mirada de los varones. Una vez que exhaló el aliento por la herida mortal, ningún aqueo tenía idéntica ocupación, sino que, de entre ellos, unos cubrían a la muerta con hojas traídas en sus manos, otros completaban una pira trayendo ramas de pino; y el que no traía era criticado de la siguiente manera por el que traía: « ¿Te estás quieto, oh malvadísimo, sin tener en tus manos un peplo ni un adorno en honor de la joven? ¿No vas a ir a dar algo para la en extremo animosa y extraordinaria de alma»³⁰”.

Este reconocimiento de los aqueos hacia ella era lo que también quería que tuviera su madre por eso la decía en el 405 que no luchara con los poderosos para no ser después violentada por los brazos jóvenes que pueden apartarla por la fuerza y hacerla perder la compostura del lenguaje del cuerpo. Ahora se ve que aún degollada en la tumba de Aquiles, no ha muerto como una esclava, sino como una princesa resistente respetada y admirada a la hora de la muerte por aquellos que no eran de los suyos. Esta admiración muestra la transversalidad de la verdad y de la eticidad³¹. La actitud de Políxena despierta en los demás la inquietud de vivir en la ausencia de la verdad y de la eticidad. Ellos mismos critican a quien no es capaz de reconocer un acto noble y una figura noble.

La figura de Políxena rompe con los status identitarios, con la figura geográfica y con la tradición. Con ella, los principios de una vida buena se imponen al carácter político inmediato. Una mujer muere por sus convicciones y a la hora de morir negocia su respetabilidad y gana el honor y el respeto de los demás. Ella es una princesa que no ha olvidado su casa, la casa paterna, al contrario, la ha inscrito en el código de la eticidad junto a un pueblo extranjero. No ha querido ser aceptada, reconocida por los demás renegándose a sí misma.

³⁰ Cf. Ibid, 570-580.

³¹ Sabemos por las más variadas y diversas fuentes de la antigüedad que la tragedia de Polixena no es la única en esta línea de pensamiento como nos lo recuerda *The captive's dilemma: sexual acquiescence in Euripides Hecuba and troades* de Reckfor, p.,138; *Lisias* (1. 33), *Ciropedia* (3.1.39), *Hierón* (3.3), *Ilíada* (2.355; 6465). La particularidad de Políxena de (Eurípides) consiste justamente en su estilo de escritura ética

Políxena es una princesa que no se ha separado de la casa paterna, que no va a separarse de la casa paterna. Ella arrastra con ella todas las herencias de esta casa sin rendirse y sin venderse. La confianza que ya no existe en su madre todavía existe en ella. Ella por ejemplo todavía confía³² en los acuerdos, confía que al morir los soldados griegos van a respetar su cuerpo. En cambio, su madre que también en su momento ya ha confiado, ahora vive una etapa distinta. Su confianza ha sido burlada y por eso misma, destruida. Los actos de los otros la han obligado a replantear el valor, el grado de la seguridad de confiar o no en los demás. Ella que era buena, ella que en su momento ha perdonado a Ulises y le ha salvado la vida, se ve en situación de ni siquiera poder mirar para su propia vida, su pasado bueno. Ella ya no es ingenua como su hija y eso genera aún más sufrimiento en ella porque ya no puede confiar en nada.

Ella tampoco es de confianza y es que también los otros tendrán la misma preocupación que ella, la preocupación de no ser burlados. Se genera por lo tanto así un ambiente infernal, un ambiente invivible interiormente de cara a uno mismo y de cara al exterior. La vida de uno mismo se transforma en una vida de sospecha, en una vida de inautenticidad, la máscara hace persona porque uno está ya no solamente pendiente de lo que los otros piensan de mí sino también de cómo puede hacer para no ser engañado por los otros y cómo hacer que los otros no descubran que uno está construyendo mecanismos para evitar ser engañado incluso por las personas de su confianza, de su entorno.

Esto es el resultado que conllevaba la pérdida de la idea de la nobleza del espíritu y eso muestra también como de facto, el camino de la autenticidad, la idea de la autenticidad apenas puede ser una idea, un planteamiento individual, esto es, su exequibilidad apenas puede ser pensado en el plan individual, ni siquiera puede ser posible en la vida de pareja porque la libertad exige que cada uno se presente como responsable de sus elecciones. La vida honesta, la vida digna es una vida de planteamiento individual a la hora de tomar la decisión final. Y aquí por ejemplo comparando con la profesión de fe en el cristianismo se ve como de facto hace todo sentido que a pesar de pronunciar la profesión en conjunto, siempre se responde o contesta en el plan individual. “sí creo, sí renuncio” y no se dice “sí creemos o sí renunciamos”. En la comunidad hay un intento de construir un espacio de la ayuda mutua, pero ante dios uno es responsabilizado individualmente por aquello que ha hecho o que no ha hecho.

La actitud de Hécuba nos hace preguntar si es suficiente la idea o el principio de la nobleza, para que uno viva noblemente, para que uno tenga la actitud que ha tenido Políxena. Al fin y acabo, tanto Hécuba como Políxena han sido creadas y educadas en la

³² Cf, Nussbaum., cit., p., 502. «*Tucídides resala que el carácter virtuoso se basa en la confianza en determinadas condiciones que existen fuera del yo. La «mayor parte» del carácter noble es to enétos, «ingenuidad», «confianza» «sinceridad», que aquí se opone a suspicacia de confiar. La persona noble no recela permanentemente de los demás. Acoge sus actos con generosidad, sin «precauciones», confiando en que las convenciones estén vigentes y las estructuras del mundo se encuentren en un su lugar.»; cf. La República I, 348c12.*

idea de la nobleza, pero ahora están divergiéndose, la duda de Hécuba no pone en causa apenas la creencia de Políxena, sino también el fundamento de la nobleza. El argumento de Políxena está vinculado al carácter educativo de la nobleza, a su propio perjuicio y a su moral masoquista. El noble, convencido de sí, no recela por los demás, no obstante, este principio se encuentra desarmado cuando sufre daño de los demás.

Desde esta perspectiva, estamos ante una salida que nos conduce a la igual dificultad que enfrenta el creyente. Dios es la última justificación de la bondad del creyente y los perjuicios son la justificación de la nobleza y de la actitud de Políxena. Nada en las dos situaciones parece actuar luego de inicio desde la convicción ontológica del bien, sino desde una recomendación exterior, a partir de una libertad manipulada. La convicción de la nobleza de uno termina ahí donde se siente que de nada le sirve seguir siendo noble, seguir confiando en los demás, en los que le engañan.

Esto muestra también como la idea de la nobleza es una idea frágil, nobleza como principio del perjuicio social es una idea frágil porque la nobleza en cuanto a perjuicio termina cuando ya no tiene la obediencia de los demás, ya no tiene el respeto de los demás. Pero, ¿será verdad que la nobleza de Hécuba es igual que la de Políxena?

La nobleza y la justicia de Hécuba parecen estar mucho más centradas en el exterior que en uno mismo, parecen estar más centradas en el acontecimiento que en uno mismo. Y es por eso natural que desde este planteamiento de la nobleza y de justicia haya un trastorno cuando el exterior no nos recibe como noble, cuando no reconoce nuestros perjuicios. Sabemos que Hécuba pensaba que eso no podría pasar, porque al recibir una buena educación, el carácter en uno mismo se hace de acuerdo con esta educación y gana el grado de incorruptibilidad a partir del momento que uno llega al estado adulto. Ella perderá todo eso cuando sea tocada por el dolor como ha sido subrayado mientras que Políxena no pierde su sentido de nobleza no porque sigue siendo ingenua, como nos advierte Nussbaum. La actitud de Políxena es una actitud de compromiso con lo social. Ella ha aprendido a tener en alta estima no apenas su dignidad sino también a la de los otros. En su formación o en su educación noble también estaban incrementados los principios en la esperanza como ella misma afirma en el (351). Es esta esperanza que la hace creer que también será tratada con igual dignidad por los otros, dice Nussbaum.

Su esperanza que no es una ingenuidad infantil, quiere crear y responsabilizar la sociedad con sus valores tradicionales, hacer que la sociedad crea un compromiso adulto “con los valores sociales, basados en la confianza que éstos exigen”³³. Pero a pesar de esta fidelidad a la educación noble y a pesar de este intento de Políxena de restablecer lo que ha fallado en la compenetración de lo social, ella experimenta como a su madre, la

³³ Intérpretes como Abramson también comporten esta visión, o mejor, Nussbaum trae aquí una visión defendida por Abramson. Para él, la guerra de Peloponeso ha marcado mucho esta tragedia. Eurípides quiere con esta pieza de Hécuba destacar las consecuencias morales y política de la falta del estrechamiento social entorno a una causa moral o entorno a los valores morales. Cf. Ernst L. Abrahamson, *Euripides' Tragedy of Hecuba*. Transactions and Proceedings of the American Philological Association, Vol. 83 (1952), pp. 120-129 (121). The Johns Hopkins University Press.

imposibilidad del triunfo de la nobleza que se basa apenas desde el punto de vista exterior, de la legitimidad exterior, en este caso concreto, en la aceptación de los perjuicios.

De acuerdo con tres características formuladas por Abramson que describen la posición de Hécuba en esta tragedia (el aspecto sufridor de la mujer esclava, el aspecto de tormenta interna y las consecuencias que todo eso tiene en ella), se puede ver justamente como la descomposición del perjuicio va haciendo crecer cada vez más el dolor y también la necesidad de venganza. Se abre por lo tanto la dificultad y la pregunta. ¿Qué moral puede conseguir mantener la integridad de uno mismo independientemente del sufrimiento exterior? La moral de Hécuba no ofrece solución tampoco la de Políxena. La moral de Hécuba ha transformado una buena persona en una persona impresentable moralmente como señala Abramson:

*“Here, in this last aspect, lies the real and truly terrible tragedy:
Under the pressure of torture beyond endurance the sufferer becomes
as bestial as the tormentors. A most pitiable woman is
transformed into a fiery-eyed dog³⁴”*

Por lo tanto, desde la perspectiva de Hécuba, no puede haber constancia moral cuando ésta se enfrenta a una situación de dolor y de injusticia. Pero también se puede plantear aquí una pregunta platónica que es saber si el hombre justo cambia su actitud, deja de ser justo cuando es confrontado en sí mismo con la situación de injusticia³⁵. ¿Hécuba ha sido siempre justa o se ha aparentado ser justa?

Estamos ante un caso de conflicto práctico. Desde fuera, uno de los planteamientos que se puede hacer es que no se puede esperar una fidelidad a la justicia en alguien que acaba de perder dos hijos, el marido y el reino. Pero se queremos seguir el planteamiento de Platón o de Esquilo en *“Siete contra Tebas”* (592), uno es justo, uno no aparente ser justo, por lo tanto la situación no muda, por lo menos es lo que encontraremos en el *Eutifrón* y en *Job*. De modo que, lo que interesa ahora es ver qué puede estar en la base para que la situación no cambie, para que uno no aparenta ser justo, sino que sea justo.

Glauco en su relato del anillo de Gígas³⁶ y sobre la descripción del comportamiento de los colegas de éste, deja claro que uno no es justo por la propia voluntad sino por el constreñimiento. Transportado a la cuestión de Hécuba y al entorno social de la nobleza se puede quizá comprender mejor todo el proceso de justicia que está por detrás. Hécuba es noble y sabemos que en Eurípides los nobles tienen obligación de demostrar en su día

³⁴ Cf. cit. p., 121.

³⁵ Cf. *La República* II, 361 b-c.

³⁶ *Ibid*, 359 d-360 a.

a día la observancia de la rectitud en sus actos públicos y privados para poder tener derecho a ejercer una actividad política. El ejercicio de la actividad pública está condicionado a la verdad en su sentido práctico. Así está manifestado en el *Ión*, en *Electra* y en *Ifigenia*. La vida digna es por lo tanto la vida digna como muestra Políxena.

Pero el planteamiento desconcertante de la tragedia no para aquí. Eurípides pone en confronto la fortuna como excepcionalidad humana de algunos con lo que podemos llamar, la condición normal del hombre, o por lo menos, la de gran mayoría que consiste en vivir sin muchos bienes incluso, muy muy pobre. Hécuba tiene eso claro, sabe que uno puede pasar de la situación de la excepcionalidad para la de normalidad incluso para la de la anormalidad que es aquella en el que ella se encuentra ahora (280-300). Pero lo que importa no es la posibilidad de la transmutación de los polos sino qué se hace o cómo se asume la mutación de estos polos.

Vemos por ejemplo cómo se ha asumido esta mutación en Ulises a quien Abramson dice ser responsable directo de la muerte de Políxena. En cuanto esclavo ha suplicado y ha obtenido la ayuda de Hécuba y como hombre libre ha actuado en contra de todo aquello sobre cual había suplicado. Pero la situación de Hécuba continúa a ser una situación por definir. Hay muchos espacios de la inconstancia en el aspecto moral. Aquí en este paso por ejemplo vemos que todavía continúa creyendo en la constancia ética y que incluso cree que uno apenas puede salir su progenitor, esto es, cree que la actitud de Políxena, su nobleza viene de ella, viene de la casa paterna, razón por la cual ella no puede dejar de seguir el ejemplo de su hija.

“Y, ahora, yo no podría borrar de mi mente tu sufrimiento hasta el punto de no gemir Pero me has impedido hacerlo en exceso porque, según me anuncian, te has mostrado noble. ¿No es extraño que una tierra mala, si consigue una oportunidad de parte de un dios, produzca perfectamente espiga, y una buena, si no consigue lo que le es preciso obtener, dé mal fruto; y, en cambio, entre los hombres el malvado no sea otra cosa que malo, y el bueno, bueno, y que no corrompa su natural ni siquiera por obra de la desgracia, sino que sea siempre noble? ¿Acaso difieren los progenitores, o las crianzas. Sin embargo, el ser educado correctamente comporta, al menos en cierto sentido, una enseñanza de lo bueno. Si uno aprende bien eso, conoce lo deshonesto porque lo ha aprendido con la regla de lo bueno. Aun eso, mi razón de nuevo se ha disparado en vano³⁷”.

Hay que destacar sobre todo el sentido de equilibrio que está en este paso. Sabemos por ejemplo que en la interpretación de los regímenes políticos de Montesquieu (Espíritu de las leyes), y, independientemente de su inclinación para la monarquía, la nobleza aparece como un régimen de equilibrio de cara a la monarquía y a la tiranía. En este paso, vemos a Hécuba recordar a sí misma la necesidad de este equilibrio como

³⁷ La *Hécuba*, 590-600.

fundamento de la escritura de la nobleza. « *Pero me has impedido hacerlo en exceso porque, según me anuncian, te has mostrado noble* ».

Pero la cuestión sigue siendo que la nobleza de Hécuba es siempre una nobleza condicionada por el exterior. Dice ella «me has impedido hacerlo en exceso». Ella inscribe su referencia desde un punto de vista exterior, razón por la cual se puede preguntar si por ella misma, ella decidiría, optaría por ser comedida. Su planteamiento parece apenas limitarse a imitar el ejemplo de su hija «porque, según me dicen te has mostrado noble», por lo tanto, la acción de su hija se presenta como su propio espejo, como su referencia presente. No hay una expresión de convicción en la nobleza en cuanto tal, hay momentos de los recuerdos del fundamento de la nobleza:

« *Si uno aprende bien eso, conoce lo deshonesto porque lo ha aprendido con la regla de lo bueno.* ».

Este recuerdo del fundamento de la nobleza invoca una regla, la regla de lo bueno. Aquí aunque estemos analizando un texto de Eurípides, autor que se interesa mucho por la ética de los responsables, no hay que olvidar que ni todos los teóricos defienden el sentido de la nobleza del espíritu que Eurípides quiere implementar. Para Isócrates por ejemplo en (Nicocles III), la nobleza asimilada a aretē consiste en el éxito y en el bien estar burgués. El éxito y el bien estar burgués abre por lo tanto incertidumbres sobre la forma como se consigue estos bienes y abre duda también sobre si se puede llamar bien a este sistema de éxito. Recordar que el propio Isócrates seguirá la línea de su maestro Gorgias afirmando que no se puede reprochar a la retórica el carácter moral de los oradores. Por eso cuando dice Hécuba «*porque lo ha aprendido con la regla de lo bueno*» hay que preguntar qué es este bueno o en qué consiste esta regla.

Sabemos que ella es partidaria de una convivencia política, partidaria de la “lealtad³⁸ y generosidad para con los necesitados y suplicantes, la moderación y la justicia³⁹”, pero todos estos atributos no dejan de ser atributos con una fuerte dependencia exterior sin tener necesariamente vínculos con el anhelo de ella misma por eso el problema y la cuestión continúan abiertos, continúan por solucionar.

Bibliografía

De Romilly, Jacqueline. *Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles*. Trad. Pilar Giraldo Gorina. Gredos, Madrid 2010

³⁸ Porque para ella como señala Nussbaum, la xenía es la relación convencional más honda que los humanos pueden establecer entre sí. La xenía implica por lo tanto no apenas confianza en los actos de uno mismo sino también en el del otro. Ella es el instrumento de confianza que va a permitir la existencia de la comunidad en cuanto a tejido social de permuta y de consciencia de existencia como grupo y como referencia.

³⁹ Cf. Nussbaum. cit., p., 504.

. Nussbaum, Martha. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. tra. Antonio Ballesteros. Machado libros. Madrid.

D. J. Conacher: *Euripides' Hecuba* in *American journal of philology*, Vol. lxxxii, 1 whole no. 325. The Johns Hopkins University Press.

Ernst L. Abrahamson, *Euripides' Tragedy of Hecuba*. Transactions and Proceedings of the American Philological Association, Vol. 83. The Johns Hopkins University Press, 1952.

Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Libro I, II, III V. Editorial Gredos, 1990. Madrid.

Montesquieu, *O espírito das Leis*, Martins Fontes, 2000, São Paulo.

Eurípides, *Bacantes; Ión; Las troyanas; Hipólito; Suplicantes; Fenicia*.

Madrid, Gredos, 1977-1979.

EURIPIDES, *El Ciclope, Alceste, Los Heraclida, Hipolito, Andromaca, La Hécuba*, Gredos, Madrid 1990.

Platón, *A República*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2001.

A República, II, III, IV, V, VI, VII.

Platón, diálogos I, Editorial Gredos, 1982, Madrid.

Apología Socrática, Critón, Ion, Eutifrón, Cármides, Hippias Mayor, Laques, Protágoras.

Platón diálogos II, Editorial Gredos, 1983, Madrid.

Gorgias, Eutidemo, Menón, Crátilo.

Platón diálogos III, Editorial Gredos, 1986, Madrid.

Fedón, Banquete, Fedro.