



*The Plague Confession: Approach to Sophocles' Philoctetes*

*La confesión de la peste:  
aproximación al Filoctetes de Sófocles*

ETHEL JUNCO

[ejunco@up.edu.mx](mailto:ejunco@up.edu.mx)

Instituto de Humanidades. Universidad Panamericana. México  
<https://orcid.org/0000-0002-3369-0576>

CLAUDIO CÉSAR CALABRESE

[ccalabrese@up.edu.mx](mailto:ccalabrese@up.edu.mx)

Instituto de Humanidades. Universidad Panamericana. México  
<https://orcid.org/0000-0001-9844-3368>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.024>  
Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 461-478



Recibido: 15/09/2021

Aprobado: 09/08/2022

El artículo se incorpora en los resultados de la Línea de Investigación *Mito, conocimiento y acción* del Instituto de Humanidades de la Universidad Panamericana, México.

## Resumen

Proponemos una lectura de la peste en la tragedia de Sófocles *Filoctetes*, a partir de los paradigmas interpretativos de Paul Ricœur, que acentúa la función del modelo mítico en la actualización de los símbolos del origen y en especial de la presencia del mal. Recorremos las nociones asociadas a la suciedad como culpa y a la herida como expiación. Desde ahí ofrecemos líneas de reflexión para pensar las implicancias no físicas de la pandemia actual; si el plano cósmico de los eventos conecta con un plano ético, la relación con el mal presente exige nuevas respuestas comunitarias.

*Palabras clave:* Peste, símbolos, Sófocles, Ricœur, COVID 19..

## Abstract

We propose a reading of the plague in the tragedy of Sophocles *Philoctetes*, based on the interpretive paradigms of Paul Ricœur, which emphasizes the role of the mythical model in updating the symbols of origin and especially the presence of evil. We go through the notions associated with dirt as guilt and wound as expiation. From there we offer lines of reflection to think about the non-physical implications of the current pandemic; if the cosmic plane of events connects with an ethical plane, the relationship with present evil demands new community responses.

*Keywords:* Plague, symbols, Sófocles, Ricœur, COVID 19.

## 1. Los puntos de partida

PENSAR A PARTIR DE MITOS implica identificar los símbolos que los constituyen. En primer término, para comprobar cómo el mito refiere al modelo cultural que lo elabora; en segundo término, para reconocer su posible vigencia una vez pasada la época en que un autor lo retoma. Así Sófocles, sobre el texto de la peste de Atenas, propone la relectura de motivos de los ciclos épicos y los vincula para definir a las figuras de Edipo, Filoctetes o Heracles, recreando a los héroes y a sus comunidades sobre el imperativo de la enfermedad. En la tragedia se reinventan la experiencia humana y la situación social<sup>2</sup>.

Con el correr de la trama el tópico de la peste deja de ser contexto y se convierte en punto de partida. Tal como vivimos en presente con la pandemia del COVID19, una experiencia común convoca concéntricamente a todos, etnias, ideologías, creencias, jerarquías, generaciones, funciones; asimismo, cuestiona la vigencia de los modelos de vida, el estatuto de las relaciones, la naturaleza del poder, y lleva al límite las formas de orden conocidas. Mientras colapsan sistemas de organización y emergen alternativas de continuidad, se trabaja en paliativos, tratamientos y liberaciones del mal considerando que la determinación de un posible origen pueda ser la clave de victoria.

Lejos de intentar una respuesta para el estado de excepción generado por el COVID19<sup>3</sup>, señalaremos que el valor representativo del modelo mítico trasciende la inmediatez del hecho y lo reconduce hacia el fondo de su significado; he ahí uno de sus intereses socioculturales<sup>4</sup>. Una narración, sostenida en el acontecer mítico, reduplica su amplitud. El nuevo relato no solo descubre lo actual, sino pre-configu-

<sup>1</sup> “[...] que de los sufrimientos presentes obtengas una vida gloriosa” (v. 1422) Sophocles, *Fabulae*, Sir Hugh Lloyd-Jones and N. G. Wilson (eds), Oxford University Press, 1990, v. 1422. Las traducciones utilizadas son de la edición: Sófocles (1986). *Tragedias*. Introducción J. Lasso de la Vega; traducción y notas Assela Alamillo.

<sup>2</sup> Alloza, M. R. (2020). La psicología metafísica de la Atenas trágica. *Bajo Palabra*, II, 24, p. 437.

<sup>3</sup> Duque Silva, G. & Del Prado Higuera, C., Agamben tiene razón: COVID 19 y estado de excepción permanente. *Bajo Palabra*, II, 27, 2021, pp. 105-124.

<sup>4</sup> Scabuzzo, S. C., Tratamiento del mito en tres tragedias de Sófocles. *Praesentia*, 1, 1996, p. 320.

ra la realidad futura. Al explicar esta peste estamos arriesgando proposiciones para encarar las siguientes. ¿Cómo traemos el sentido del texto de la peste a la vida del hombre afectado en tiempo presente? De otro modo ¿cómo reelaboramos el texto de “la” peste para “esta” peste?

## 2. Sófocles y Ricœur

EN ESTE TRABAJO proponemos una lectura de la peste y del apestado, situándonos en la tragedia de Sófocles, *Filoctetes*, a partir de los paradigmas interpretativos de Paul Ricœur, especialmente en época de la *Simbólica del mal*. La noción de “peste” aquí aplicada no representa literalmente la enfermedad de Filoctetes; difiere en tanto su padecimiento no es contagioso ni causa de rápida mortandad. No obstante, preservando el contexto, nos referiremos a “peste” y “apestado” para aludir a su sentido figurado –mal incurable, de origen ignoto, de referencias morales- y no a su acepción médica.

El cosmos es belleza. Esta afirmación, inmersa en toda experiencia cultural arcaica, señala el modo en que es posible la vida, la permanencia y conservación del mundo. Su pérdida, desorden y desequilibrio, se percibe como amenaza; cuando un acto atenta contra la armonía establecida, cósmica y psíquicamente, se resquebraja algo del mundo y se desestabiliza nuestro estar en él. Si, además, aceptamos que en contexto mítico el mundo es inmediatamente sagrado, una acción en su contra abre al riesgo de soberbia o de bestialización. Por un momento, que deja huella en la conciencia histórica, la iniciativa humana tiende a la proeza de controlar fuerzas superiores aunque acabe sometido a ellas.

Los relatos míticos refieren a la percepción de ese resquebrajamiento; en preparación para la historia, se localiza el no-momento y el no-lugar en que una acción desviada mancilla la integridad del universo y arriesga la pertenencia del hombre a la unidad. El mito, en forma de pre-historia, consigna ese punto que expone el retroceso a la nada en medio del ser; al explorar sus efectos asigna significado a los acontecimientos que devendrán. La acción disolvente, a pesar de su evidencia fáctica, está velada a la conciencia “[...] en raison du caractère opaque et absurde de la faute”<sup>5</sup>; su descubrimiento depende de la posibilidad del lenguaje. El acto de decir se expande en el hecho de advertir, de reconocer y de iniciar la reparación, sobreentendiendo que no se puede permanecer en la disonancia. El mito narra la desviación producida por un mal y sus implicancias sobre el mundo y el hombre;

---

<sup>5</sup> Ricœur, P., *Philosophie de la Volonté*, tomo II: *Finitude et culpabilité*, parte II: *La Symbolique du Mal*, Paris: Aubier, Éditions Montaigne, 1960, p. 10.

la confesión, en perspectiva ricœuriana, es el lenguaje primario de los mitos que se ocupan de la caída, del caos, del exilio y que sirve al proceso de reconocimiento y de reparación<sup>6</sup>. El lenguaje de la confesión habla de la suciedad, del pecado, de la culpa en términos indirectos<sup>7</sup>. Definimos con palabras del autor: “[...] cet aveu est une *parole*, una parole que l’homme prononce sur lui-même”<sup>8</sup>.

En las representaciones más antiguas, surgidas en estadios culturales en que la vivencia de la religiosidad se expresa en relaciones cósmicas, el lenguaje de los símbolos es matriz fundamental. Las formaciones más espontáneas muestran una fuerza especial, por su capacidad de dar un sentido inmediato a la cosa significada; tal la suciedad –*souillure*– como analogía de lo que mancha, el pecado como lo que desvía, la culpa como lo que se carga<sup>9</sup>. Tales símbolos de origen marcan con sencillez y dramatismo la ruptura sentida por la pérdida de un centro, por la separación del núcleo divino<sup>10</sup>.

Consideramos que las exploraciones en el mito trágico ofrecen líneas de reflexión para pensar las implicancias no físicas de la pandemia actual. El texto posee un nivel referencial para su época y un nivel paradigmático allende el tiempo; sus paralelismos de simbolización en torno a la enfermedad pueden hacer inteligible y expandir los límites de nuestros enfoques con la esperanza de comprendernos mejor dentro de nuestro mundo<sup>11</sup>.

El cosmos es belleza, pero transitamos la peste.

### 3. La herida de Filoctetes

LOS ANTECEDENTES CON QUE SE ENCUENTRA SÓFOCLES al momento de componer su obra ubican a Filoctetes, hijo de Peante, como el héroe que guarda el arco y las flechas de Heracles y carga con una herida purulenta en un pie. Se menciona en la *Iliada*, en el Catálogo de las naves (II, vv.716-728) y en la *Odisea* cuando Néstor (III, v. 190) y Odiseo (VIII, vv. 219-220) lo recuerdan por su regreso feliz y por su reputación de arquero. Su caso fue tema de los tres trágicos, según se sabe por Dión de Prusia, quienes coinciden en considerar la enfermedad como una fuerza que ataca desde el exterior<sup>12</sup>.

<sup>6</sup> Ricoeur, P., *Le Conflit des Interprétations, Essais d’herméneutique*, Paris, Editions du Seuil, 1969, pp. 416-417.

<sup>7</sup> Ricoeur, P. *Philosophie de la Volonté*, p. 10.

<sup>8</sup> *Ibid*, p.167.

<sup>9</sup> *Ibid*, p. 25.

<sup>10</sup> *Ibid*, p. 15.

<sup>11</sup> *Ibid*, p. 169.

<sup>12</sup> Giuliano, M., Il linguaggio della ferita: il Filottete di Sofocle, *Figure dell’immaginario. Rivista Internazionale online* I, 2014, p. 4.

Hay varias versiones acerca de la herida. Una de ellas señala que Heracles le entrega sus armas como agradecimiento por encender su hoguera mortuoria en el Monte Eta y aliviar su sufrimiento final; en ese momento, el héroe lo obliga a jurar que no revelará el sitio de su muerte. Sin embargo, ante preguntas insistentes, Filoctetes sube al Eta y golpea con el pie en el lugar donde estuvo la pira de Heracles. Así, indirectamente, comete perjurio<sup>13</sup>, lo que justifica un motivo para su herida.

Sófocles opta por la versión de la mordedura de serpiente. En viaje a Troya la flota se detiene a hacer ofrendas en el santuario de la isla de Crisa; Filoctetes se acerca demasiado al altar de la divinidad que da nombre a la isla y, mientras lo limpia, lo hiere una serpiente escondida en las hierbas<sup>14</sup>. La serpiente evoca el principio del mal que ingresa en el mundo y no refiere necesariamente a la culpa personal<sup>15</sup>; por eso, de la misma fuente procederá la cura al final de la historia. En esa situación, sus compañeros lo atienden y todos siguen camino hacia Troya. Pero, al transcurrir el tiempo, la herida se agrava produciendo un hedor insoponible; sumado a los gritos de dolor que interrumpen los ritos, los soldados deciden dejarlo en la isla de Lemnos, famosa porque allí los sacerdotes de Hefesto curaban heridas de serpientes. Mientras tanto, transcurrirán diez años sin victoria, hasta que el oráculo de Heleno indique que el triunfo dependerá de las armas de Heracles. La herida funciona como inicio de la urdimbre trágica: el protagonista, arquero famoso, está reducido a la indigencia por causa de una fuerza superior. El castigo incomprendido se expresa a través de la desaparición, el aislamiento, la incapacidad física y la mortificación. La localización de la herida agrava el significado, ya que el pie es soporte del andar del hombre, lo que mantiene recto su ánimo o revela su debilidad<sup>16</sup>.

Con esas referencias, inicia la pieza de Sófocles; en ella Odiseo, acompañado por el hijo de Aquiles, Neoptólemo, viaja a Lemnos para recuperar al abandonado mediante un ardid: el joven le hará creer que huye de Troya a Ftía perseguido por Odiseo y por los Atridas. Inicialmente, el plan resulta eficaz, Filoctetes confía y cree estar salvado; luego de un ataque agudo causado por el mal, cae dormido. Entonces Neoptólemo, a punto de huir, se arrepiente y le devuelve sus armas. Odiseo se resiste, pero no logra imponerse. Todo parece fracasar cuando Heracles se hace presente y convence a Filoctetes para ir a Troya con las armas, dar victoria a los griegos y salvarse a sí mismo.

---

<sup>13</sup> Grimal, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós, 1981, p. 220.

<sup>14</sup> Grimal, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, op. cit., p. 221.

<sup>15</sup> Cirlot, J. E., *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Labor, 1992, p. 407.

<sup>16</sup> Cirlot, J. E., *Diccionario de símbolos*, p. 183.

## 4. *Filoctetes* de Sófocles

### 4.1. Los símbolos de la suciedad

LA OBRA PLANTEA EL PROBLEMA de la verdad; no de una verdad política o funcional a un fin particular, sino de la verdad como sanación. No afectará a Odiseo, descrito como el pragmático, sino a Filoctetes y a Neoptólemo y a su proceso de transformación.

Aunque, como señala Ricœur, la dimensión poética del símbolo aleja de la vivencia arcaica en la medida en que más se explicita en la palabra, el lenguaje de la tragedia señala núcleos que nos mantienen cerca de las emociones del origen. En *Filoctetes*, se asume el simbolismo de la suciedad como expresión de la más antigua amenaza que atenta contra la religión del hombre porque ofende lo sagrado<sup>17</sup>. Lo sucio se muestra como mancha, física o anímica, como deficiencia, carencia y empobrecimiento de un estado de la naturaleza. La mancha paraliza cuando se revela a la conciencia y el hombre se identifica como su portador. Si la mancha permaneciera solo como expresión de superficie, paradójicamente, se haría insignificante; si no se interpreta en su carácter simbólico, no es vía de superación. La materialidad de la mancha debe desaparecer en función de su referencialidad: lo que significa es aquello que es como la mancha<sup>18</sup>.

El Prólogo (vv.1-134), y especialmente los primeros cuarenta y cinco versos, hacen la presentación en ausencia de Filoctetes, por la rememoración de Odiseo y por los indicios encontrados; allí se da entrada al simbolismo de la suciedad.

Se presenta el espacio de exilio, símbolo primario de la alienación<sup>19</sup>; la isla (vv. 1-5) y con precisión, la cueva (v. 16), que agudiza el ocultamiento en el centro mismo del mundo. Odiseo rememora las circunstancias que los llevaron hasta allí y justifica el abandono por motivos piadosos (vv. 8-11) en tanto los lamentos y olores debidos a la herida impedían realizar libaciones y sacrificios al resto del ejército. La mancha de Filoctetes causa miedo en el cuerpo social; su impureza le impide mostrarse ante lo sagrado y lo expulsa del grupo<sup>20</sup>. El abandono muestra características de comportamiento arcaico: detectar el mal (infección), sentir temor (contagio), suponer que su presencia se debe a una fuerza vengativa y poderosa. El temor al padecimiento de Filoctetes no es tanto físico como anímico, miedo a lo impuro que porta y puede transmitir. Constituye un sentimiento básico de desasosiego ante la

<sup>17</sup> Ricœur, P., *Philosophie de la Volonté*, p. 19.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 195.

pérdida del núcleo humano y a la amenaza de disolución<sup>21</sup>. La comunidad, aquí representada por Odiseo, reclama, a través de la expulsión de la víctima, un origen sin mácula, un punto de partida íntegro, libre de mal, que debe preservarse para sobrevivir. Al final, Heracles indicará cómo recuperar ese estadio inicial mediado por la expiación<sup>22</sup>.

Tras localizar la cueva, aparecen signos: los utensilios para su supervivencia y los harapos manchados de repugnante pus (v. 39); advierte Cirlot que los harapos representan “las heridas y cicatrices del alma”<sup>23</sup>. Odiseo confirma que se debe a un “antiguo mal” (v. 42), haciendo una primera relación entre la marca y su causa indefinida. La confirmación de la presencia de Filoctetes plantea el problema: la existencia de una enfermedad, el temor a la contaminación general, el aislamiento preventivo, la certeza de que remite a una causa remota. Los implícitos relacionan el mal con la precedencia de la culpa y con la justicia del castigo. En ese contexto, hay una necesidad imperiosa de sacar provecho del apestado; de momento, la perspectiva no es clara, aunque, como es habitual en el inicio trágico, cada uno cree en sus certezas. Todavía está pendiente la mediación purificadora de la verdad que se llevará a cabo mediante el acto de confesión, no en el sentido moral, sino como manifestación de la vivencia por medio de la palabra<sup>24</sup>.

Los personajes de esta tragedia confirman la comunicación entre dioses y hombres: Odiseo dice estar a las órdenes de Zeus (vv. 989-990), Filoctetes sabe que la expedición tiene un móvil divino (vv. 1037-1039), el Coro cree que el destino es querido por los dioses (vv. 1116-1118). El movimiento para sacar a Filoctetes de la isla remite a una anterioridad divina: las armas, son regalo de Heracles quien a su vez las ha recibido de Apolo (v. 670), son invencibles (v. 78) y portadoras de muerte (v. 105); por su parte Heleno, el vate troyano hermano de Casandra, prisionero de los griegos, ha recibido el don de profecía del mismo Apolo. Un oráculo dispone el rescate del abandonado: Troya solo será tomada por el arco de Filoctetes. En las obras de Sófocles, los dioses conducen el destino del hombre en forma imperceptible pero infalible; para ello lo arrastran por la profundidad de su condición, rebajándolo al sufrimiento como medida de finitud<sup>25</sup>. La soledad, el desarraigo, la incomprensión son instrumentos de una voluntad que adviene para formarlos; este tránsito, forzoso en una iniciación heroica, no es necesariamente proporcional a una culpa personal. Se sufre, sin más, como parte constitutiva de una naturaleza<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> Ricœur, P., *Philosophie de la Volonté*, p. 202.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>23</sup> Cirlot, J.E., *Diccionario de símbolos*, op. cit., p. 236.

<sup>24</sup> Ricœur, P., *Philosophie de la Volonté*, p. 167.

<sup>25</sup> Vernant, J.-P.-Vidal Naquet, P., *Mito y tragedia en la Grecia Antigua*. Madrid, Taurus, 1987, p.48.

<sup>26</sup> Reinhardt, K. *Sófocles*. Barcelona: Destino, 1991, p. 113.



Filoctetes está seguro de su inocencia y abrumado por su desgracia: “[...] destino peor que éste, sin haber forzado a nadie!” (v. 682). Al mismo tiempo se reconoce portador de un mal de fuente superior: “[...] de origen divino son aquellos padecimientos” (v. 94); justamente porque sus desgracias parecen exceder los límites, “[...] numerosas pruebas de sufrimiento difícilmente soportable” (vv. 508-509), siente que vive “[...] escapando a una venganza divina” (vv. 517-518). La “cruel enfermedad” (v. 173), “[...] enfermedad que nunca se sacia” (v. 313), trae dos consecuencias: “amargos lamentos” (v.193) y “mal olor” (vv. 890-891), que lo obligan a refugiarse en una cueva de las inclemencias del tiempo y a arrastrarse como una fiera para buscar su alimento. El dolor lo enajena y solo con el sueño se mitiga la tortura (vv. 821-826). La herida lo vuelve salvaje (v. 226); sobrevive y se expresa como un animal: “[...] son claros sus gritos” (v. 208), “[...] un terrible grito le precede” (v. 217). El mal lo mantiene en un estado pre-lingüístico en el cual le es imposible esclarecerse.

El mal bajo forma de enfermedad pone en suspenso la condición heroica; no obstante, es el medio para que el protagonista se vuelva sujeto y responsable de sus decisiones<sup>27</sup>; sujeto, porque es convocado personalmente, es el único que sabe lo que sufre mientras los demás son espectadores, ya para ignorarlo, ya para conmovirse. Responsable, porque aunque cargue una desgracia que no ha producido, su situación lo enfrenta a los dioses, destinatarios indirectos de sus quejas. En conciencia de su caída, sopesa el pasado y lo reconoce como parte de un orden, aunque intente resistirse. Asimismo, presiona sobre su presente para definir lo que vendrá.

## 4.2. La confesión del mal

LA CONFESIÓN del mal toma la forma de lamento sucesivo:

1. Primer lamento por la injusticia y soledad del exilio (vv. 255-299). Filoctetes se presenta a través del remedo de la crueldad de los griegos, que le negaron protección y fama, de la descripción de las penas, de la lucha por la subsistencia y de la inminencia de la muerte. Soledad, dolor físico y anímico definen la caída en la isla como una experiencia de purga; la mayor amenaza es ser incomprendido: “[...] no quedaba en la región ni un hombre que me socorriera, ni quien pudiera tomar parte en mi dolor cuando sufriera” (vv. 281-282).

<sup>27</sup> Ricœur, P., *Philosophie de la Volonté*, p. 15.

La herida pierde significado físico y vale como forma de exilio permanente en un espacio ajeno a la civilización y con su orden propio<sup>28</sup>.

2. Segundo lamento de súplica a Neoptólemo (vv. 468-506). Filoctetes urge al joven para que lo lleve a su patria. Debido al horror causado por su hedor y sus gritos, actualiza su responsabilidad ante el mal. En este segundo momento, no se queja del dolor físico, sino del mal humano voluntario. A través de la súplica reactiva el valor de la buena acción a pesar del esfuerzo requerido y se abre a la posibilidad de futuro. Neoptólemo, al escuchar la confesión del desterrado, se debería transformar en su salvador: “Sálvame tú, apiádate tú de mí” (v. 501).
3. Tercer lamento por el dolor extremo. (vv. 730- 826). Filoctetes dialoga con Neoptólemo durante el episodio de crisis. El sufrimiento se va acrecentando y se vuelve tan insoportable que invoca la muerte (vv. 785-805); pide a Neoptólemo que lo queme en una pira, así como él hizo por Heracles. Las expresiones de desesperación activan la compasión del joven que se compromete a protegerlo: “Sufro desde hace rato, mientras lamento las desgracias que te afligen” (v. 806). Tras la comunicación del mal, el sufriente se desvanece y el testigo queda consternado. A máxima confesión de dolor físico, máxima simbolización del mal presente. Este episodio produce la inmediata conversión de Neoptólemo, incapaz de condenar por un mal que no ha sido voluntario. Su compasión reclama la pureza del origen: “Todo produce repugnancia cuando uno abandona su propia naturaleza y hace lo que no es propio de él” (vv. 901-903). La repugnancia antes referida a la herida se aplica a la percepción del acto inmoral. Con su conversión inicia el rito de purificación de la mancha ya que, al negarse a participar de la vergüenza del engaño, se excluye de extender la suciedad. El temor a lo impuro es sentido como “disminución de la existencia”<sup>29</sup>.
4. Cuarto lamento por la traición humana (vv. 927-962). Filoctetes comprueba que Neoptólemo lo ha engañado y cae en un absoluto estado de decepción. Como no hay interlocutor humano, se dirige a la naturaleza que lo ha amparado en los últimos diez años, en busca de comprensión. Con la mentira, la palabra humana ha revelado su capacidad de mal; Filoctetes cuestiona la

---

<sup>28</sup> Segal, Ch., *Tragedy and Civilization: An Interpretation of Sophocles*, Cambridge, Harvard University Press, 1981, p. 294.

<sup>29</sup> Ricœur, P., *Philosophie de la Volonté*, pp. 197-202.

validez de toda la civilización asentada en el lenguaje. El soliloquio muestra mucho más que la soledad de Filoctetes; denuncia la situación de la Atenas de Sófocles. Sin lenguaje no quedan vínculos.

La serie de quejas distingue la relación entre mal de origen y mal voluntario al mostrar cómo el destino es agravado por intención humana<sup>30</sup>. La obstinada negativa de Filoctetes para dejarse salvar requiere otro tipo de argumento. Cuando Odiseo parece triunfar e insiste Neoptólemo, se introduce el *deus ex machina* de Heracles, quien comunica los “propósitos de Zeus” (v. 1415); no obstante, Filoctetes sale de escena sin resolver el dilema entre el mal que sufre y la inocencia que siente. Las intervenciones sucesivas de Neoptólemo (vv. 1314-1347) y de Heracles (vv. 1408-1444) ofrecen aspectos complementarios del problema.

El primero se apoya en perspectiva homérica, apelando a la inocencia de los dioses ante el destino arbitrario potenciado por el deseo humano (*Od.* I, vv. 33 ss.). El joven le afirma que es necesario sufrir las desgracias enviadas por los dioses (v. 1325) pero, si además, se cargan “males voluntarios” (v.1319) no es justo pretender compasión. El principio de recuperación está en el reconocimiento de la herida como ruptura, pero no en la permanencia en ella. Por ende, está pendiente en Filoctetes la conciliación consigo mismo<sup>31</sup>.

Heracles, por su parte, postula la teoría de la retribución, como arcaica visión moral del mundo<sup>32</sup>; todo sufrimiento será curado, entonces, se debe aceptar. Aunque habla como dios, para explicar el desequilibrio entre acción y consecuencia, se pone a sí mismo como ejemplo “humano”, justificando la pesada carga de sus trabajos como medio para la llegada final al Olimpo. Luego, le indica los pasos que deberá seguir: ir a Troya, dejarse curar, matar a París con ayuda de sus flechas, devastar la ciudad, repartir el botín entre la casa de su padre y la tumba de Heracles y el último pedido –no cumplido en la gesta– mostrarse piadoso con los dioses (v. 1441). Las disposiciones de Heracles subordinan la voluntad de Filoctetes: “No desobedeceré tus órdenes” (v. 1447). Un entramado de voluntades divinas y políticas se impone a Filoctetes<sup>33</sup>, voluntades gracias a las cuales está salvado, como indica Heracles. En esta perspectiva, cualquier padecimiento se ordena al gran movimiento cósmico que implica la guerra de Troya, centro de todos los sacrificios.

En la obra se verifica el estadio mítico de sabiduría en la formación de un lenguaje simbólico que expresa la percepción de lo sagrado a través del vocabulario de lo

<sup>30</sup> Reinhardt, K., *Sófocles*, op. cit., p. 200.

<sup>31</sup> Rodríguez Adrados, F., *La democracia ateniense*. Madrid, Alianza, 1998, p. 294.

<sup>32</sup> Ricœur, P., *Philosophie de la Volonté*, pp. 205-207.

<sup>33</sup> Reinhardt, K., *Sófocles*, op. cit., p. 179.

puro y de lo impuro, como primera base lingüística del sentimiento de culpa y de confesión de las faltas<sup>34</sup>. Los símbolos secuencian la entrada del mal en el mundo y la caída en el exilio debido a una mácula, el repudio personal y comunitario hacia la enfermedad, la desorientación que sigue a la desviación. Filoctetes termina la obra admitiendo que la gran Moira lo lleva a Troya además del consejo de sus amigos (vv. 1466-1468), con lo cual queda establecida la ambivalencia del mal enviado, capaz de rebajar y de ensalzar. Ya sea que responda a un castigo por falta personal o colectiva, ya sea conocida o ignorada, la noción de un sufrimiento que está ahí no queda aislada, sino que se integra en el sistema cultural. Sófocles no cuestiona cómo los dioses tratan a Filoctetes, sino cómo los hombres se tratarán entre sí, dadas las circunstancias<sup>35</sup>.

### 4.3. Puntos de llegada

COMO SEÑALA RICŒUR, es necesario reconocer el papel mediador del lenguaje para comunicar la angustia del mal que se expresará no literal sino simbólicamente<sup>36</sup>.

Los símbolos se enlazan en *Filoctetes* para definir la imagen completa del apesadado. Los pasos del relato trágico inician en la vivencia, que es particular, intransferible y muda hasta que lo inarticulado se hace consciente y es expuesto ante sí y ante los otros<sup>37</sup>. La plataforma mítica permite el pasaje de un dato material sin significado configurado -suciedad, mancha, carga- a la manifestación de su sentido simbólico -impureza, miasma, culpa<sup>38</sup>.

La narración de la vivencia particular resulta compartida<sup>39</sup>. Filoctetes y Neoptólemo, situados en puntos apartados, finalmente convergen; el padecimiento del mal, que aviva la conciencia, se vuelve confesión para Filoctetes y revelación para Neoptólemo, confesión que sirve de purga y revelación que orienta moralmente.

El lamento-confesión toca el fondo del hombre: confirma la percepción del mal en sí mismo, la certeza de identificarse como portador de una suciedad que infecta desde afuera<sup>40</sup>, tal como se entiende la peste de Filoctetes. La firme sensación de indignidad reduce al hombre a su peor estado; se reconoce separado del cosmos, de lo divino y, en consecuencia, incapaz de relacionarse. Pero, a su vez, no habría re-in-

<sup>34</sup> Ricœur, P., *Philosophie de la Volonté*, p. 200.

<sup>35</sup> Kitto, H.D.F., *Greek Tragedy. A Literary Study*. London, 1950, pp. 114-115.

<sup>36</sup> Ricœur, P., *Philosophie de la Volonté*, p. 198.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>39</sup> Ricœur, P., « Individu et identité personnelle ». En *Sur l'individu*. Paris: Seuil, 1987, pp. 55-72.

<sup>40</sup> Ricœur, P., *Philosophie de la Volonté*, p. 15.

interpretación ni re-uni6n sin irrupci6n del mal. La crisis –f6sica/metaf6sica- marca el punto supremo; por eso trae el sue1o, estado de desaparici6n moment6nea que favorece la lucidez del testigo, Neopt6lema, y otorga tiempo para la interpretaci6n de los acontecimientos. Durante el sue1o y mientras el mal duerme, se presenta la buena conciencia. En palabras de Reinhardt<sup>41</sup> “se crea una reciprocidad cambiante [...] y la intriga se convierte en la relaci6n y el destino de las almas implicadas”, lo que nos hace pensar que la peste aparece como medio de rectificaci6n de las relaciones humanas.

Una vez que Filoctetes y Neopt6lema llegan al fin de sus lenguajes, cuando nada de lo que dicen puede m6s en el otro, debe hablar Heracles. El uso del *deus ex machina*, en S6focles y en una obra de vejez, es imprevisto, m6s all6 de que el recurso estuviera naturalizado en la escena por el uso eurip6deo<sup>42</sup>. Heracles no opera como aparici6n extraordinaria sino como la r6brica del tr6nsito de un hombre ante el enigma del destino (otra figura de sus Edipos); viene a pronunciar el otro lenguaje, una sabidur6a que incluye el camino de vuelta, respondiendo as6 a la funci6n unificadora de la hierofan6a<sup>43</sup>. Heracles ense1a que las palabras de Neopt6lema son verdaderas y que, si obedece, tendr6 un destino unido al de su amigo Aquiles y al de todo el ej6rcito; los padecimientos ocurridos desde el sacrificio en Crisa se entienden como obra insondable de la gran fuerza del destino para ordenar su existencia, sin importar proporci6n entre culpa y castigo. La noci6n de m6rito individual del h6roe 6pico se transforma en la Atenas cl6sica como acci6n de ofrenda a la comunidad<sup>44</sup>; a Filoctetes se le pide ahora el sacrificio de entregarse a favor de los que lo rechazaron. De aqu6 que la intervenci6n divina no cumpla la funci6n convencional de cierre de una intriga; la ense1anza de Heracles, el sufridor, es que sufrir conduce a sentirse a uno mismo m6s individual y profundamente y puede, acaso, acercar a los otros que contemplan semejante condici6n<sup>45</sup>.

El hallazgo de un lenguaje nos salva de la alienaci6n, de la vivencia de la soledad; lleva, a trav6s de la confesi6n, a liberar una conciencia que de otro modo no alcanzar6a a comprenderse. Asumida por la filosof6a puede ser repetida para re-sentir lo vivido por el que pronuncia, por el que confiesa y, de ese modo, aproximar a la profundidad de significados que guarda un mismo s6mbolo<sup>46</sup>.

Mediante un relato en el que toma forma la percepci6n de la suciedad, lo humano queda englobado en una “historia ejemplar”; lo universal se hace concreto, de

<sup>41</sup> Op. cit., p. 176.

<sup>42</sup> Lesky, A., *Historia de la literatura griega*, Madrid, Gredos, 1976, p. 457.

<sup>43</sup> Eliade, M., *Tratado de historia de las religiones*, M6xico, Era, 1972, p. 385.

<sup>44</sup> Roisman, H., *Sophocles: Philoctetes*, London, Duckworth, 2005, p. 2005.

<sup>45</sup> Ric6eur, P., *Sur l'individu*, op. cit., pp. 55-72.

<sup>46</sup> Ric6eur, P., *Le Conflit des Interpr6tations*, op. cit. p. 418.

principio a fin, en la experiencia de uno. A su vez en esa universalización se asume la disonancia entre una existencia inocente y un estado esencial del hombre y su realidad actual, manchada y culpable. La situación que expone el mito obliga a pensar más y de otra manera<sup>47</sup>.

## 5. Conclusiones

EL COSMOS es belleza, pero transitamos la peste.

El estado de vulnerabilidad colectiva confunde las razones del fenómeno e intenta interpretaciones. La literatura siempre ha acogido la forma de la peste y de los apestados para combinar símbolos semejantes a partir de su cosmovisión. Homero, Sófocles, Pericles, Bocaccio, Chaucer, Defoe, Manzoni, Mann, Camus, Poe, García Márquez, sin ser los únicos, son los más conocidos. En todos, diferentes temporalidades quedan unidas por el hilo conductor de una amenaza omnipresente, que pone en primer plano la experiencia de la finitud. En todos, la peste se identifica con los otros, desencadenando, sin embargo, conclusiones de autocondena. El primer instinto ante el mal es localizarlo afuera de uno, porque portar el mal supone merecerlo, según la ley de la retribución. La conciencia de falta, que todos tenemos más o menos encubierta, busca esclarecerse en situaciones límite.

A partir de la propuesta de Ricœur acerca del habitar simbólico del hombre, abordamos las encrucijadas de un texto señero. *Filoctetes* no se ocupa de una justicia aceptable, humanamente hablando. El destino personal aparece y se carga, sin causa razonable, sin presunta comprensión. Y por ello, solo su simbolización puede hacer inteligible experiencias semejantes, si aceptamos la función intensiva más que extensiva del mito<sup>48</sup>. El evento natural impone que se atienda en su emergencia y gravedad; pero la peste física, expresada literalmente en los cuerpos sufrientes y en los muertos cotidianos, ofrece símbolos secundarios en tensión analógica. ¿Buscaremos, o lo que es igual, admitiremos una intención simbólica en la ramificación extraordinaria de males que produjo y producirá el COVID19? ¿Preguntaremos por estados de mal pre-existente o subyacente? ¿Intuiremos alguna desviación de origen?

Justipreciando la función del mito en las tradiciones y verificando su cualidad para jerarquizar símbolos, podemos extraer de la obra de Sófocles algunas líneas para pensar aproximaciones a la experiencia actual:

---

<sup>47</sup> Ricœur, P., *Philosophie de la Volonté*, p. 479.

<sup>48</sup> *Ibid*, p. 169.

- El desafío impuesto por la desgracia exige nuevas formas de pensar. Un enigma ínsito en el oráculo cobra forma en la confesión, se hace público y funda un modo de comprensión según las condiciones de cada uno. Aunque no haya esclarecimiento y se acabe en aporía, siempre es superior la consecuencia del pensamiento, que de su suspensión: “[...] adonde me llevan la gran Moira y el consejo de mis amigos y la divinidad que todo lo puede y que así hizo que se cumpliera” (vv. 1466-1468).
- La narración mítica dirige el pensamiento especulativo hacia atrás y pregunta de dónde procede el mal; al no poder resolverlo, aparece la instancia del futuro, abriéndose una consideración ética: qué hacer con lo sufrido (aprendizaje), qué hacer con los vivos (cuidado), qué hacer con las víctimas (piedad). Como respuesta al origen incierto, debe plantearse un porvenir posible: “[...] que de los sufrimientos presentes obtengas una vida gloriosa” (v. 1422).
- No se alcanza la absolución por conocimiento de los motivos. El acto de decir no vale tanto por lo comprendido, como por su capacidad de lustración; las explicaciones no aplacan la angustia. Filoctetes clama por su incomprensible condición de víctima. Las decisiones de los dioses o del bio-terrorismo no nos eximen de actuar ética y políticamente contra el mal: “Cómo hay que entender esto y aprobarlo cuando, al tiempo que alabo las obras divinas, encuentro a los dioses malvados” (vv. 451-452).
- El sentimiento extremo de la mancha solo se puede contrarrestar con la verdad; la tragedia como género que confiesa la falta redime porque desvela la verdad, sin retorno al error. La confesión no puede ser sino de la verdad: “[...] yo quisiera que confiaras en los dioses y en mis palabras y zarparas de esta tierra en mi compañía. Que soy tu amigo” (vv. 1373-1375).
- La coincidencia trágico-lógica que indica que algo debe perecer para que algo más grande aparezca: porque Filoctetes sufre, Neoptólemo aprende a ser compasivo. Sufrir con el dolor de otro es la máxima piedad; la desgracia siempre estará, pero debe ser superada por la reconciliación: “Y ahora [...] será por fin feliz y poderoso al salir de esos males” (v. 720).

La presencia de la peste permite pensar su actualización mítica, es decir, pensar cómo pueden vincularse nuestras vivencias en una continuidad narrativa más allá de la temporalidad inmediata. La amenaza del mal global se hace experiencia en no-

sotros, en los nuestros; al integrarnos en ese orden involuntariamente, sin embargo, participamos en un estadio de existencia preliminar en que nos vemos atrapados por fuerzas que nos acechan, envuelven y superan. Los recursos de la civilización, desigualmente distribuidos, fracasan o se demoran. Este cambio generalizado que obliga a otra organización de la vida (“nueva normalidad”) revela el carácter: hablamos de héroes y de mártires o de su contrario. El estadio cósmico apela a un estadio ético; la relación con el mal desencadenado se vuelve nula, si no se establecen exigencias y nuevas respuestas comunitarias. No dejaremos de transitar la peste, pero cambiaremos la forma de hacerlo.

Los símbolos del mito enseñan que abandonar a Filoctetes ocasiona el castigo para todos mientras que cuidarlo ofrece el triunfo en Troya. La ruptura de la fraternidad inicia el mal en términos humanos –hombres que abandonan a los apestados- y su restitución inicia la cura. No deberíamos desechar el sufrimiento incuantificable trivializándolo en el espacio de la anécdota ideológica, ni cerrándolo en profecías seculares. Todo puede quedar en encrucijadas insolubles o puede ser inicio de confluencias. Sófocles invita a entender míticamente las consecuencias del egoísmo o de la compasión.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alloza, M. R., La psicología metafísica de la Atenas trágica, *Bajo Palabra*, II, 24, 2020, pp. 433-448 DOI: <https://doi.org/10.15366/bp.2020.24.022>
- Cirlot, J. E., *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Labor, 1992.
- Duque Silva, G. & Del Prado Higuera, C., Agamben tiene razón: COVID 19 y estado de excepción permanente. *Bajo Palabra*. II, 27, 2021, pp. 105-124. DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.27.005>
- Eliade, M., *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 1972.
- Giuliano, M. Il linguaggio della ferita: il Filottete di Sofocle. *Figure dell'immaginario. Rivista Internazionale online* I, 2014, 1-15.
- Grimal, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós, 1981.
- Kitto, H.D.F., *Greek Tragedy. A Literary Study*, London, Methuen & Co., 1950.
- Lesky, A., *Historia de la literatura griega*, Madrid, Gredos, 1976.
- Reinhardt, K., *Sófocles*, Barcelona, Destino, 1991.
- Ricœur, P., *Philosophie de la Volonté*, tomo II: *Finitude et culpabilité*, parte II: *La Simbolique du Mal*, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1960.
- Ricœur, P., *Le Conflit des Interprétations, Essais d'herméneutique*, Paris, Editions du Seuil, 1969.
- Ricœur, P., "Individu et identité personnelle". En *Sur l'individu*. Paris: Seuil, 1987. <https://doi.org/10.3917/lis.veyne.1987.01.0054>
- Rodríguez Adrados, F., *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza, 1998.
- Roisman, H., *Sophocles: Philoctetes*, London, Duckworth, 2005.
- Scabuzzo, S. C., Tratamiento del mito en tres tragedias de Sófocles. *Praesentia*, 1, 1996, pp. 319-335.
- Segal, Ch., *Tragedy and Civilization: An Interpretation of Sophocles*, Cambridge, Harvard University Press, 1981.
- Sófocles, *Tragedias*. Introducción J. Lasso de la Vega, Traducción y notas Assela Alamillo, 1986.

Sophoclis, *Fabulae*, Sir Hugh Lloyd-Jones and N. G. Wilson (eds), Oxford University Press, 1990.

Vernant, J.-P.-Vidal Naquet, P., *Mito y tragedia en la Grecia Antigua*, Madrid, Taurus, 1987.

---

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.024>  
Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 461-478