

incluso dentro del mayor conflicto, las identidades. Así lo ha visto con especial agudeza Julia Kristeva en su libro *Estrangers à nous-mêmes*, cuyo título ya propone un programa: «¿Cómo podríamos tolerar a un extranjero si no nos supiéramos extranjeros respecto a nosotros mismos? ¡Y pensar que ha hecho falta tanto tiempo para que esta pequeña verdad transversal, léase rebelde al uniformismo religioso, ilumine a los hombres de nuestro tiempo!» En cuanto al proyecto político mismo que de aquí proviene, quizá nadie lo haya expresado mejor que Victor Hugo en su novela *Quatrevingt-treize*, tan digna de ser citada este año¹ en que conmemoramos el inicio de la revolución europea más importante de la época moderna:

«—Nada de abstracción. La república es dos y dos son cuatro. Cuando hayamos dado a cada cual lo que le corresponde...

—Entonces os quedará dar a cada uno lo que no le corresponde...

—Y ¿qué entiendes tú por eso?

—Entiendo la inmensa concesión recíproca que cada uno debe a todos y que todos deben a cada uno, y que es toda la vida social.»

La inmensa concesión recíproca de cada uno para los otros y de todos para cada uno, lo que a nadie corresponde y todos merecen, el don siempre cuestionado e imprescindible de la humanidad.

1. Escrito en 1989.

II. La obstinación de Filoctetes

To be human is to be in danger.

ASHLEY MONTAGU,
On Human Being

Empecemos por la mención de una calumnia platónica. En el *Gorgias* (501 f), Sócrates y su adversario Calicles convienen en que la tragedia es un género «elevado y admirable» pero que dedica solamente su interés a producir placer a los espectadores; es decir, que ni deja de cantar lo que parece grato a sus oídos, aunque sea malo, ni se atreve a cantar lo enojoso, por útil que pudiera llegar a resultarles. Sócrates remacha el calumnioso clavo afirmando que tales procedimientos son, precisamente, los que caracterizan a la «adulación». De modo que la tragedia queda como ejemplo de retórica «aduladora, demagógica y vergonzosa», de esa que se opone a la oratoria realmente *hermosa* (en el sentido platónico del término, naturalmente) «la cual trata de mejorar todo lo posible las almas de los ciudadanos y se esfuerza continuamente por comunicar los más bellos pensamientos, tanto si van a agradar a los oyentes como si van a serles molestos» (502 f). Como ya queda dicho, se trata de una calumnia y —viniendo de quien viene— sin duda malintencionada: la tragedia no «halaga» en el sentido demagógico del término a los espectadores, salvo que por «halagar» se entienda fomentar el interés apasionado por la reflexión sobre conflictos de valores. Tal reflexión

no es ciertamente sólo conceptual sino que implica conmoción ante la suerte de los individuos que se debaten entre destino, carácter y azar, sin renunciar a privilegios ni retroceder ante amenazas. Aristóteles desglosó esa conmoción en los sentimientos de «temor» y «piedad»; hace poco, la profesora Martha Nussbaum ha hablado de «la fragilidad del bien» y de la colisión entre ética y azar en el pensamiento griego. Son aspectos de una misma reivindicación del género trágico como vehículo adecuado de planteamiento moral sin concesiones ni a la tradición edificante ni a la «regeneración desde arriba» por imposición estatista. Hay que atribuir sin duda a su proclividad a este último tipo de pseudosolución dogmática la citada calumnia de Platón contra el género trágico.

Lo que parece deplorar Platón es que en la tragedia puntos de vista nada «recomendables» reciben una argumentación poética impecable y que a fin de cuentas no resultan por completo acogotados por una visión del asunto irrefutable y clara. Por supuesto, los mejores diálogos del propio Platón adolecen de semejante defecto, si es que de un defecto se trata. O también podría haberle molestado que el individuo, equivocado o no, criminal o inocente, en la acción trágica conserve hasta el final la dignidad fatal de su decisión sin que esta sublime obcecación le descalifique moralmente. En efecto, en ello y no en otra cosa reside la penetración ética de la tragedia. Aun cuando los acontecimientos le abrumen, aun cuando las pasiones de su carácter le ensordecen ante las razones de los otros (se trata de ensordecer más que de cegar, pues el personaje trágico no es que no «vea» lo que ocurre sino que no «escucha» las voces que le previenen o le discuten), el protagonista de la tragedia es ante todo alguien que se está eligiendo sin cesar a sí mismo: hasta cuando menos o peor delibera, siempre es deliberadamente él mismo. Lo verdaderamente ético de la tragedia es que pone en la escena poética no al

«individuo ético» (la mayoría de los personajes trágicos no se consideran a sí mismos «morales» o «inmorales» ni exponen sus conflictos en ese tipo de lenguaje) sino al individuo sin más, de cuya aparición activa resulta necesariamente una reflexión ética. Los individuos que presenta la tragedia no resultan éticamente inspiradores porque se los muestre bajo un sesgo determinado sino porque su individualidad en cuanto tal —como toda verdadera individualidad— resulta moralmente conflictiva. El individuo trágico es autoafirmativo, inconfundible, capaz de cualquier transgresión o de cualquier veneración pero nunca satisfactoriamente asimilable a simple «caso práctico» de ninguna ley: su tragedia ante todo es que es individuo por antonomasia. Lo que le individualiza no es tanto su forma de razonar ni siquiera su manera de comportarse (su «forma de ser») sino su *padecimiento*. El individuo trágico es ético porque es verdaderamente individuo, pero es individuo por su padecer. No es que sin padecer no haya tragedia: es que sin padecer no hay individuo. Pero cuando se juntan trágicamente individualidad y padecimiento (y no podrían juntarse de otro modo ni separarse de ninguno) brota el momento oportuno de reflexión ética, que es temor, compasión y luego purificación de la mente. ¿Se debe a este patetismo individualizante, tan directamente antiplatónico, el que Platón se haya sentido obligado a calumniar a la tragedia?

La eficacia individualizadora del padecimiento trágico y su relevancia ética tienen uno de sus ejemplos más fructíferos en el *Filoctetes* de Sófocles. Karl Reinhardt la considera el drama de intriga más arriesgado y profundo del teatro ático, auténtica justificación artística de su género porque en *Filoctetes* la intriga no brota de una acción política ni de una aventura palpitante o extraña (como en Eurípides) sino de la sola y única necesidad de lo humano, cuya voluntad, duda y dolor explora. Lo que intriga en *Filoctetes* es precisamente ese dispositivo que padece y se obs-

tina, lo individual: un dispositivo cuya herida depende de lo demás y cuya curación pertenece sólo a sí mismo, algo más fuerte y más débil que cualquier apariencia general y que en el equilibrio enigmático de fuerza y debilidad alcanza su *dignidad* propia.

Ulises y Neptólemo llegan a la isla de Lemnos dispuestos a recuperar el arco de Heracles y a su dueño, el arquero Filoctetes, necesarios según el oráculo para la victoria definitiva contra Troya. Saben que no le van a encontrar propicio a este designio puesto que años atrás fue abandonado, herido y solo, en Lemnos por los mismos que hoy consideran su ayuda imprescindible. Ulises va dispuesto a utilizar cualquier trampa para engañar al hostil Filoctetes; en cambio el joven Neptólemo, hijo de Aquiles, desembarca dejando muy claro que «prefiere fracasar obrando rectamente que vencer con malas artes». En el fondo Neptólemo es un «alma bella» cuya rectitud de conciencia no tiene precisamente una consistencia adamantina: lo que reclama al proferir altisonantemente sus principios es una coartada suficiente para poder transgredirlos sin escrúpulos mayores. Naturalmente, Ulises se la brindará con todo gusto y habilidad. De lo que se trata, le explica, es de conseguir la victoria; ya habrá tiempo después para mostrarse justos. Tras la breve desvergüenza que el día requiere, viene toda una larga vida en la que poder ser llamado «el más piadoso de los mortales». Por lo demás, aclara Ulises, las palabras son instrumentos para conseguir los objetivos lo mismo que las acciones, ni más ni menos. Neptólemo está decidido sin duda a obligar por la fuerza a Filoctetes a acompañarles a Troya con su arco, pero no se decide a engañarle a fin de lograr el mismo resultado. Digno de la estirpe de Aquiles, la preocupación básica de Neptólemo es ser valiente y una de las características del valiente es la arrojada y desdénosa sinceridad. Ulises le convence de que ahora tiene una ocasión de hacerse reputar por sabio y no sólo por valiente, empleando con decisión las fintas de la palabra

lo mismo que en su momento las fintas de la espada. En algunas ocasiones, más vale maña que fuerza; en todas, más vale que la maña acompañe a la fuerza. Lo que Ulises ofrece a la consideración de Neptólemo para persuadirlo es sin duda una «razón de estado», pero no anónima y burocrática, sino realzada de gloria y nombradía. Y Neptólemo la acepta porque, como dice más adelante, «la justicia y la conveniencia le obligan a obedecer a los que están en el poder». La justicia y la conveniencia no estaban aún sistemáticamente opuestas entre aquellos griegos trágicos cuyo reino —a todos los efectos— *sí* era de este mundo.

Muchas heridas se acumulan sobre Filoctetes: quizá la menos grave, a pesar de constituir el origen de su desventura, sea la mordedura de serpiente venenosa que le ha emponzoñado la sangre. Se trata sin duda de una llaga física y bien física: supura de forma tan pestilente que nadie puede soportar sin asco la proximidad del herido y causa accesos de dolor tan intensos que Filoctetes pega alaridos y aúlla como un perro rabioso, hasta que llega un piadoso desmayo inducido a fuerza de puro sufrimiento. El dramaturgo no ahorra detalles espeluznantes, fiel así a su estilo: «Sófocles, el más cruel de los trágicos griegos, nunca rehúye la imagen física del sufrimiento; sus héroes son como estatuas, pero estatuas que derraman sangre de verdad y además exudan negra pus» (Jan Kott, en *El manjar de los dioses*). Desde luego, esa herida tiene también aspectos simbólicos, dimensiones míticas: se trata del castigo divino ante una transgresión, su situación en el pie señala según los estudiosos enfrentamiento con deidades ctónicas, etc... Pero ante todo aflige y humilla a la carne: sangra, apesta, duele mucho. No es la secuela gloriosa de ningún combate de igual a igual, sino una especie de accidente furtivo y fatal, una de esas cosas que les pasan a los hombres por ser cuerpos, un mal encuentro con alguna de esas realidades ínfimas y hostiles que bastan para derribarnos, en suma: una *miseria*. A

causa de su llaga, el orgulloso arquero Filoctetes se ve convertido no en un honroso inválido de guerra sino en un pobre y repugnante miserable. Nos hace miserables cualquier afección de la carne que nos compromete y aflige sin darnos ocasión de blasonar socialmente de ella. Miserable se siente Filoctetes, como miserable se siente Job con su lepra y miserable Sören Kierkegaard con su «astilla» clavada en la carne. Una herida miserable de ese tipo cierra muchas puertas, pero abre otras, secretas y atroces: las puertas de la condición humana.

Y sin embargo, según decíamos, quizá la peor herida de Filoctetes no sea la llaga física que sangra y supura. Hay otras: la soledad forzosa y el rechazo por parte de los compañeros. La mordedura de la serpiente les ha servido como un motivo de exclusión, con el pretexto de que no podían soportar su pestilencia ni sus quejas. En lugar de brindar la ocasión para que la *humanitas* se ejerciese, la herida ha provocado la ruptura de los lazos de humanidad. De aquí el rencor de Filoctetes, que no es sencillamente el de alguien al que se ha infligido una ofensa, sino el de quien ve traicionada su condición misma de ser sociable, el reconocimiento que los demás deben a lo que a todos en común les constituye. Aquello de que ha sido privado Filoctetes es, ante todo, el lenguaje mismo: cuando Ulises y Neptólemo llegan a Lemnos lo recobrarán de nuevo, pero en principio para escuchar mentiras. «¡Oh, queridísimo lenguaje! ¡Nada como recibir el saludo de un hombre como tú después de tanto tiempo!»: con tales exclamaciones recibe el miserable a quien ha sido enviado para someterle con engaños. Filoctetes añora cuanto representa sociedad, compañía, reconocimiento interhumano. En el desarraigo salvaje de su aislamiento, intenta sobre todo *urbanizar* su suerte aciaga por medio de un techo y de un fuego, aunque tales logros no le curen de lo más profundo de su mal: «Verdaderamente un techo bajo el que establecerse con fuego proporciona todo, ex-

cepto el que yo deje de sufrir.» La llegada de Neptólemo, hijo de un compañero de armas al que admira y la noticia de cuya muerte le consterna, parece prometer todo lo que anhela: palabra, compañía, comprensión para su daño y un medio de volver a la sociedad humana. La miseria de su herida y la ruptura con sus semejantes que ha provocado han llevado al desdichado arquero a dudar fundadamente de la bondad divina. Los malos sobreviven y prosperan, mientras que los mejores padecen y perecen: «¿Cómo hay que entender esto y aprobarlo cuando, al tiempo que alabo las obras divinas, encuentro a los dioses malvados?» Es la queja de Job, la protesta de Kierkegaard, la lúcida e impotente rebeldía de los miserables. Pero ahora que hombres buenos han desembarcado en Lemnos, quizá todo pueda finalmente repararse...

Por la vía de prometerle su reintegración a la sociedad, allá donde podrá de nuevo comer en compañía y beber ese vino debidamente escanciado que no ha probado desde hace diez años, Neptólemo se gana la confianza de Filoctetes y recibe en custodia el anhelado arco. Filoctetes le bendice, ensalza la virtud de su nuevo amigo y trata de ocultarle los aspectos más repulsivos y molestos de su dolencia para que no se desanime de su buen propósito de concederle pasaje de retorno en su barco. Ulises tenía razón y las palabras seductoras han triunfado sin esfuerzo allí donde medios más violentos hubieran fracasado probablemente. Queda tan sólo el problema de embarcar a Filoctetes en compañía de su gran enemigo y llevarle a cumplir la misión que ha de reportar triunfo y gloria a quienes le maltrataron. Neptólemo vacila en proseguir con el engaño y el arquero interpreta esta renuencia como un volverse atrás por culpa de la abominación de su llaga. Pero no es esa repugnancia la que perturba el ánimo del joven hijo de Aquiles: «Todo produce repugnancia cuando uno abandona su propia naturaleza y hace lo que no es propio de él.» Al perder la naturaleza propia, al abandonar la *humanitas* y sus

exigencias de juego limpio con el semejante, todo queda ya viciado por la náusea: lo mismo la miseria ajena que la salud y la victoria propias. Neptólemo quiere el triunfo, desde luego, pero lo quiere *para él*, es decir: sin renunciar a su naturaleza. No quiere vencer contra sí mismo, a costa de perderse a sí mismo. Por otra parte, justicia y conveniencia le imponen la obediencia a sus gobernantes y tampoco puede renunciar a ella sin desnaturalizarse en cierto modo. Por ello intenta conciliar estas exigencias opuestas, hablando francamente con Filoctetes y haciéndole una propuesta razonable: le ofrece su curación y su reinstauración plena en la sociedad a cambio de su colaboración voluntaria en la batalla definitiva contra Troya.

Pero Filoctetes se siente profundamente dolido y traicionado. De nuevo se utiliza contra él el abuso y la prepotencia, unidas ahora al engaño. El momento del pacto con los adversarios y de la componenda razonable ya ha pasado: ahora el último derecho que le queda es decir rotunda y obstinadamente «No». ¡Hasta eso quieren quitarle! Se emplean encarnizadamente en vencerle, siendo como es ya un mero cadáver, «una sombra de humo»... ¡Más le valiera estar efectiva y definitivamente muerto! Las imprecaciones de Filoctetes contra la existencia que se le impone, solicitando armas con las que quitarse la vida, *exigiendo* de dioses y hombres el alivio de la muerte, son de lo más significativo e impresionante de la tragedia griega. Lo que Neptólemo le propone es un trato decente y, desde un punto de vista meramente práctico, muy conveniente para todos. A fin de cuentas, Filoctetes sin duda va a *mejorar*; pero el privilegio del herido, del abandonado, del rechazado, del que ha visto su humanidad pisoteada por causa de su herida, es no querer *mejorar* a cualquier precio o de cualquier modo. Avenirse a la propuesta de Neptólemo es aparentemente más digno y ventajoso que seguir padeciendo abandono en Lemnos o someterse a la coacción que Ulises está

dispuesto a utilizar contra él: pero Filoctetes, sencillamente, ya no quiere. No quiere ceder; no quiere ceder su voluntad de no querer. Se le abandonó por ser un herido apestoso e inútil para todos; por tal causa se le negó el reconocimiento debido a la humanidad. Y ahora él no quiere aceptar el trámite de la cura y de su utilidad irremplazable en el ejército a fin de ganarse el derecho convivencial que se le arrebató indignamente. Filoctetes quiere ahora ser aceptado como hombre herido, como hombre que apesta, como hombre inútil: o prefiere seguir en su isla diciendo «no» a todo. No está dispuesto a dar su arco ni su aquiescencia para ganarse el aprecio de los que le despreciaron. Le conviene, pero no quiere. Es razonable, pero no quiere. Que los sanos, como Neptólemo, se atengan a la justicia y a la conveniencia, a la obediencia a quienes tienen el poder. A Filoctetes ya no le queda más que el privilegio hediondo y supurante de su herida: «La herida de Filoctetes es su dignidad. La única dignidad que le resta» (Jan Kott, *El manjar de los dioses*). Son los demás los que han decidido cambiar la consideración debida a la humanidad de Filoctetes por el asco a su herida. Ahora la herida es la naturaleza humana misma para él: y no sabría renunciar a ella sin sentir asco de sí mismo, como el propio Neptólemo tendrá que reconocer.

La actitud de Neptólemo hacia el arquero herido comienza siendo de compasión ante su desvalimiento doloroso, pero poco a poco se va convirtiendo en algo más tónico: en el reconocimiento de un derecho. «Una profunda compasión por este hombre se ha apoderado de mí, y no ahora por primera vez, sino ya antes», dice Neptólemo, haciéndose eco de una de las primeras intervenciones del coro: «Yo siento compasión por él, porque, desdichado, sin que se preocupe de él ningún mortal y sin ninguna mirada que le acompañe, siempre solo, sufre cruel enfermedad y se angustia ante cualquier necesidad que se le presente. ¿Cómo, cómo, desventurado, se mantiene? ¡Oh recursos de los

mortales! ¡Oh razas desgraciadas de hombres, para quienes no existe una vida mesurada!» Es la compasión ante el sufrimiento y la soledad de un ser desamparado, que lleva a lamentar la triste condición humana ejemplificada en semejante «caso» y quizá a intentar remediar la enfermedad con algunos bienintencionados ungüentos. Pero Filoctetes no quiere ser curado ni compadecido, no quiere que nadie le utilice como ocasión para implorar a los crueles dioses del destino: lo que quiere es ser tratado como un hombre. Exige que se le reconozca su derecho a obstinarse en la negativa, a no doblegarse ante lo razonable: su derecho a los privilegios de su herida y a la desmesura de quien ya una vez ha sido depuesto sin miramientos de su condición humana. En su terquedad atrabiliaria, Filoctetes se asemeja a los judíos milagrosamente escapados de los campos de exterminio y que niegan cuarenta años después el beneficio de la amnistía a sus envejecidos verdugos. Ni el uno ni los otros quieren despertar comprensión ni simpatía, sino que exigen que se les admita el derecho a permanecer *intratables*. Poco a poco, el afable y un poco oportunista Neptólemo se va dando cuenta de lo que realmente está en juego. A Filoctetes no basta con echarle una manita, ni con ofrecerle una salida honrosa, pues ya exige el todo o nada. Filoctetes no solicita simplemente que se pongan de su lado: reivindica su derecho a permanecer en el suyo, aunque sea solo, aunque sea incomprendido y antipático.

Como era de sobra previsible, Ulises no está dispuesto a consentirle tales exigencias. Y Neptólemo, que intenta contentar a ambas partes, tendrá poco a poco que tomar partido. Para Ulises, Filoctetes no es más que el reactivo instrumento de un plan mucho más vasto e importante que su simple individualidad. Se le puede engañar, se le puede forzar, se le puede despojar de sus bienes: el triunfo de la colectividad contra sus enemigos es más importante que la tozuda voluntad del individuo resentido. No estoy seguro

de que Platón hubiese aceptado punto por punto los métodos de Ulises, pero no cabe duda de que habría suscrito su razonamiento de fondo, tal como puede leerse en *Las Leyes*. Ulises está dispuesto hasta a consentir que Filoctetes permanezca en Lemnos, renunciando a su derecho de triunfador a llevárselo por la fuerza. Pero le arrebatará el arco, que es lo que le parece más útil: herramienta por herramienta, confía más en la docilidad de la inerte que en la animada y levantisca. No quiere entrar en comunicación ni poco ni mucho con Filoctetes, se limita al lenguaje de las bruscas concesiones e imposiciones. En cambio Neptólemo quiere hacerse entender y para ello devuelve a Filoctetes lo que le instituye como interlocutor válido: primero, su libertad y luego su arco. A partir de ahí, en abierta oposición contra Ulises, sigue intentando razonar con Filoctetes y convencerle por las buenas. Pero éste no quiere atender a razones: quiere, más allá de todo razonamiento utilitario colectivo, ser tomado en consideración por sí mismo. Al final, Neptólemo admite que ya no le queda otro remedio que llevarse con él a Filoctetes y convertirse también en un proscrito, en el cómplice de su herida. Contra Ulises y contra el resto de sus compañeros aqueos, el hijo de Aquiles defenderá al individuo acosado y su derecho ético a la obstinación negativa. Por su parte, Filoctetes le promete su ayuda y la de su arco terrible: es el apoyo de la marginación a la marginación, del apestado veterano al recién llegado a la cuarentena, del solitario forzado al que ha elegido voluntariamente la soledad como forma de defender el derecho a la compañía.

En esta tragedia de Sófocles se condensa como puede que en ninguna otra el conflicto entre las conveniencias públicas y la autoafirmación no genérica, sino irrepetible y única, individual, de lo humano. Ningún hombre puede ser excluido impunemente del vínculo de la *humanitas*: el más inválido, el más repelente, el más atrozmente herido por la miserable fatalidad, no puede ser

destituido y abandonado sin que ello traiga luego indeseables consecuencias para la comunidad que lo margina. Aquel cuya compañía nadie soportaba y a quien nadie se molestó en brindar ayuda o consuelo puede ser mañana —o diez años después— el que posea la clave para salvar a todos los demás. Pero entonces ya no podrá ser recuperado sin más, pasando por encima de su voluntad, so pena de volverse a reincidir en la culpa de lesa humanidad que se intenta purgar. Para expulsar a alguien del grupo como un desecho inútil basta la fuerza; pero para recobrarle *ad integrum* al reconocimiento interhumano hay que solicitar su adquiencia y ganarse su voluntad. No basta con exponerle las ventajas de la nueva situación que se le ofrece, ni mucho menos se le puede engañar o coaccionar para que colabore otra vez con los demás: uno puede dejar de ser hombre por la fuerza, pero nadie retorna por la fuerza a la humanidad. El respeto a lo subjetivo es tal entre los griegos que ni siquiera un dios puede intervenir para forzar el consentimiento: como bien ha señalado Bruno Snell, en la *Iliada* la propia Atenea pide adquiencia a Aquiles en el momento de intervenir para serenar su cólera contra Agamenón. «Vengo del cielo a calmar tu ira, *si consientes en ello*»: en tal cláusula de cortesía y respeto está la semilla del derecho democrático y también de la ética en tanto algo más que doblegamiento a la costumbre tradicional. Aquí hay algo que los despotismos teológicos orientales nunca llegaron a conocer. También Hércules, cuando aparece como divinidad tutelar al final de la tragedia, se dirige a Filoctetes en tono de consejo y persuasión, nunca de manera dictatorial. Revela lo que ha de venir, pero da por hecho que ello requiere la aceptación cordial de los participantes en la trama del destino.

Sin embargo, lo importante es esto: que hace falta un dios para zanjar el conflicto entre necesidad colectiva y obstinación negativa de la individualidad ultrajada. Cuando Neptólemo se

convence de que Filoctetes no va a doblegarse a sus muy sensatos argumentos, no le queda más remedio que elegir entre ponerse abiertamente de su lado, con todas las consecuencias, o apoyar las medidas coactivas con las que Ulises quiere hacer prevalecer la conveniencia mayoritaria. Tiene que optar por el individual y ético derecho a decir «no» o por la razón de Estado: como héroe bien nacido, elige la primera opción. Pero el fondo del problema sigue en cuanto tal intacto. Filoctetes es una especie de mártir del amor propio del que brota la ética; es deseable que dicho amor propio amplíe sus miras y se concilie con el de cada uno de los restantes miembros de la comunidad, pero tampoco puede ser obviado como irrelevante y simple molestia el afán obstinado del individuo por afirmarse en la llaga que le caracteriza. Reconocer el derecho a tal inflexibilidad es precisamente la garantía de que el lazo comunitario quiere ser *filia* y no pura imposición de dominio. Aunque la comunidad se basa en la organización del perdón y en la mutua condescendencia, la seriedad de la libertad requiere el que tenga que ser admitido también como plenamente humano quien se niega a perdonar. Aquí la individualidad ética colisiona con la normativa jurídica y el enfrentamiento es precisamente de los que dan su irreductible sentido a la palabra «tragedia». No hay salida única, lo que quiere decir que varias permanecen abiertas o al menos queda el esfuerzo de buscarlas. El héroe divino que cierra la obra, en su aparición definitiva, termina su intervención aludiendo a algo que no es de este mundo pero está en el mundo, algo que no nos pertenece pero a lo que no podemos renunciar: la piedad, dice Hércules, esa piedad griega que no es compasión cristiana sino también respeto, temor, veneración y secreto... «la piedad que no muere con los mortales porque, estemos vivos o muertos, ella no perece».