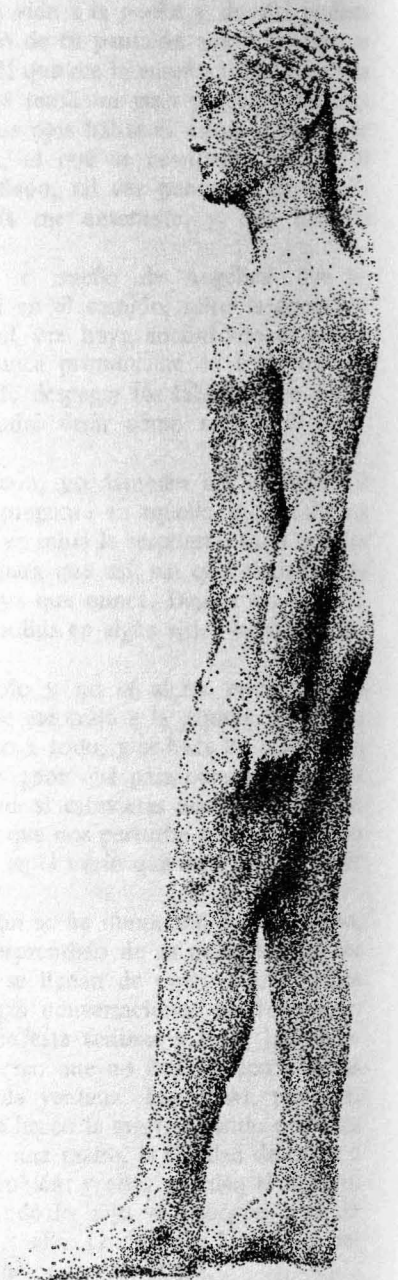


Carlos Montemayor

LA CONCIENCIA MORAL EN LA TRAGEDIA GRIEGA



LA CONCIENCIA MORAL EN LA TRAGEDIA GRIEGA



Es cotidiano encontrarse con simetrías de tres divisiones, de cinco, de seis, o de nueve, etcétera; hay tres autores, entonces tenemos tres épocas; hay cinco elementos básicos, entonces tenemos cinco categorías, cinco órdenes, cinco tiempos. Quizá no pude salvarme de comentar la profesión de tres dramaturgos y tres épocas características en la evolución de la conciencia moral en Grecia, pero la división obedece, más que a una costumbre, más que a una sistematización, a la actitud que como individuo asumió cada uno; las tres divisiones no son en el tiempo, sino entre los hombres de un mismo tiempo.

La expresión literaria se mantiene, se repite a través de las épocas. A más de dos milenios de distancia, es el tema de la voluntad determinante del hombre o de la ciega o lúcida sumisión a formas o al universo de donde parte la actitud del escritor en el hecho literario; la enseñanza, el mensaje de algún modo comunicativo, didáctico, o el tema específico de valores en cuyo nivel o expresión el hombre de todos los días no halla acomodo ni calor (a un universo ciego, sobrehumano, que a pesar de expresarse en lenguaje o a partir del hombre supone una realidad, un eje muy superior, cósmico, trascendente, donde el hombre desempeña un papel de remota e ínfima conciencia, ese recuerdo de un mundo fantástico, monstruoso, ilógico, o gramatical). Ya en *Las ranas* de Aristófanes vemos que la discusión entre Esquilo y Eurípides es la confrontación de dos órdenes o fines literarios en que nuestra literatura se encuentra, casi sin modificación.

Es el pensamiento de si el hombre es libre o está determinado por otros órdenes que lo rebasan; la conciencia de este dominio, de esta sujeción, puede llamarse conciencia moral. Conciencia de lo humano, de lo íntimamente humano, de un mundo al que sólo tiene acceso el hombre. Mitos, ideas hondamente determinantes del mundo, del pensamiento, son consideradas diversamente por ella; alguno querrá comunicar al hombre un realismo o una enseñanza que mucho tiene que ver con buena parte de la literatura de mensaje de nuestro tiempo; pero otro querrá hablar de lo incomunicable, de los dioses, de los valores gramaticales del pensamiento mismo, o de algún mito que yace en la mente humana. Rastrear este arco en la tragedia griega es encontrar la historia de una noción que nuestra alma quizá no comprende aún cabalmente.

Jaeger señala una "perfecta compenetración de la producción griega con la idea del Estado".¹ La permanencia de los mitos, esos supuestos sociales que privan en toda época de la historia humana, incluso en la nuestra, sean religiosos, sean intelectuales, ha dependido de la mejor o peor asimilación de sus significaciones a los cambios históricos que sufren los pueblos. En Grecia, el mito se asimiló con el desarrollo de la polis. La jerarquización social de Solón, la rigidez del código penal draconiano, el advenimiento de las tiranías, y la consiguiente asimilación política, social, de la justicia, con Pericles —según

vemos en Tucídides y en varios sofistas— y las distintas actitudes aristocráticas o democráticas ante las viejas y nuevas leyes, nos presentan mitos, ideas y religión, en un drama y grandeza parejos a la vida histórica de la ciudad-estado griega.

Entre los griegos justicia o *dike* era la continuidad, la permanencia de una situación, de una relación o estado de cosas. Era justo mantener ese camino; era injusto ir en contra y romper esa continuidad o situación. Esto sucede en el estado aristocrático de Platón, donde la justicia de cada quien lo suyo era la persistencia y continuidad de tres estamentos definidos que no podían romper esa jerarquización —jerarquización, por otra parte, soloniana, en la que las clases divididas por criterios de ingreso tenían netamente declarados sus privilegios, funciones y aspiraciones—. Pero a esta connotación histórica o social se suma, en su aspecto filosófico y religioso, otra más amplia e importante. Leemos en Heráclito (frag. 94, Diels Kranz): "El sol no traspasará sus medidas; si no, las Erinias, asistentes de la justicia, lo encontrarían." En el mismo sentido leemos en Anaximandro (1 D. K.): "... ocurre, necesariamente, su destrucción [de las cosas]; al darse ellas justicia unas a otras por su recíproca injusticia, según el orden del tiempo". La *dike*, o justicia, que regía relaciones sociales y personales, tenía también casi una categoría de ley natural en fenómenos cósmicos. Que los griegos estuvieran situados ante esta justicia tan vasta era definitivo para la noción de *Moirai*, el genio o sino que detentaba sobre los hombres, y aun sobre la naturaleza, el ciego destino de castigo o venganza, donde la justicia (más que justicia, acción justa, realización de una sentencia que es justicia) al cumplirse es a la vez injusticia y necesita de otra expiación, y ésta de otra, y así, con la rigidez de leyes de causa-efecto hasta un posible infinito. Cuando leemos en Eurípides: "Esto dicen... que desvió el ardiente sol, por hacer justicia, su dorado asiento dañando a los mortales, haciendo gran exterminio en el mundo",² siguiendo a Heráclito el sol ameritaría a su vez un castigo. Esta posibilidad de que fuerzas cósmicas castiguen al hombre muestra una sujeción al complejo de la naturaleza, la heteronomía moral, la ausencia de una localización perfectamente humana que se contraponga a la naturaleza o a lo que no es el hombre. La moral, pues, era cósmica, no humana. Dentro de este complejo se desarrolla el sentido de venganza y culpabilidad en la tragedia griega.

Según Murray, la Orestíada "es un drama con un solo tema: cómo se explica que la ley de la justicia admita la posibilidad del perdón".³ Pero esta cuestión, planteada con tanta simpleza, entraña el enorme cambio de la filosofía y, parejamente, el desarrollo político que desde Solón ocurre en Grecia. Es el cambio de la *dike*, la gradual desaparición de su sentido cósmico y su asimilación en un ámbito más terreno, más en el hombre, en la sociedad: su formación política, humana. Y en



este desarrollo el papel definitivo lo desempeña la conciencia moral.

La responsabilidad, desenvuelta hasta entonces entre acusado, que la niega, y acusador, que la afirma, presentará sólo en la evolución del acusador el camino por el que la justicia sea patrimonio de la polis. Si bien se encuentra en el principio de la *Odisea* (I, 30 ss.), en labios de Zeus, la noción de responsabilidad, ésta permanece incierta y la hija de Zeus la oscurece cuando alude por segunda vez a ella. Los dioses a veces señalan al culpable, pero a veces, también, ciegan la mente humana y fuerzan a cometer actos injustos en los que no cabe hablar de responsabilidad moral sino de *Moira* o destino. Pero en ambos casos, la *Moira* interviene, por medio de las Erinias, para castigar la injusticia, siendo sólo ellas o, en algunos casos, los demás hombres, quienes tienen clara noción de la responsabilidad. Subrayemos que el acusador constantemente señala la responsabilidad, y el acusado siempre la niega aduciendo que fue instrumento de la *Moira*. Esto sucede en Esquilo, cuando a la acusación del coro responde Clitemnestra: "¿Piensas que este acto es mío! ¡No lo es, yo no soy la mujer de Agamemnon! Como apariencia de la esposa de este muerto el áspero genio antiguo vengó en la muerte del devorador Atreo su festín por el sacrificio de dos niños."⁴ El hado, la *Moira*, esa ciega pasión vengadora, resultaba la única que podía ser culpable; esto es una constante en el acusado.

Pero detengámonos para ver las nociones que tocamos. Hay cuatro puntos: 1) el dios que a veces es el culpable y 2) a veces es la voz admonitoria para el hombre; 3) la contraposición de las opiniones del acusador y 4) las del acusado. En estas nociones que vienen a oscurecer el concepto de responsabilidad⁵ encontramos la fuerte problemática de la responsabilidad moral, de la "responsabilidad del culpable",⁶ según Mondolfo. Pero hablar de la "responsabilidad del culpable" es ya la superación del problema; desearíamos mejor hablar de una responsabilidad culpable, a secas. Si esto es cierto, únicamente podrá ser culpable, para el acusado, la pasión, la *Moira*, las Erinias, el hado, que actúan la venganza o justificación como fuerzas irracionales (el espíritu de Clitemnestra urgiendo a las Erinias en forma notablemente irracional, pasional);⁷ esta concatenación irreflexiva no puede dar "un" culpable, no hay alguna particularización que permita un solo responsable, puesto que la pasión ciega puede caer sobre cualquier hombre y sobre cualquier campo natural. Pero cuando hablamos de la divinidad amonestadora estamos presentando la razón frente a lo irracional, nuevo aspecto hasta este punto: estaríamos dentro de la posibilidad de escapar de la *Moira*. Sólo que, y esto es lo importante, esa posibilidad la prevé no el acusado sino el acusador; la razón incompatible con la pasión indomable sólo puede darse fuera del culpable, esto es, en el acusador, donde se ha visto con mayor claridad la noción de responsabilidad. La perfecta superación del problema de responsabilidad va a darse cuando el acusador esté fuera de la *Moira* y de la venganza consanguínea: cuando la acusación sea social, en un campo humano, político, es decir, en la autonomía moral. Notamos que, de hecho, toda valoración de justo o injusto, de bueno o malo, está fuera de los agentes: la evolución estaría condenada a moverse por el no agente. Quien discute y razona las injusticias es el acusador, y es también él mismo quien señala desde el primer momento al culpable; tal es el caso del coro frente a Clitemnestra y Egisto,⁸ o de Electra, cuando al acusar a Clitemnestra llega incluso a decir: "... ¿Para qué amonestar o argumentar? ¡Contestarás a todo que sólo injurio a mi madre!"⁹

Aquí volvamos a la cuestión de cómo se conseguiría el perdón. Vemos dos posibilidades: que desaparezca por completo el agente —así lo pide Clitemnestra—,¹⁰ o bien que se realice el perfecto deslinde, particular, específico, del agente, lo que significaría que la pasión se reduzca a un individuo y cese, por tanto, de ser universal y así se vean las peculiaridades del agente, lo que trae la justicia a un plano humano: solución que Esquilo nos ha presentado en las *Euménides*.

Permitir la entrada de la razón en el plano de la justicia, como lo presenta Esquilo, significa no sólo la creación de un hombre o conciencia moral autónoma sino el imperio del orden, el imperio del cosmos sobre el caos; el nacimiento de la

lógica, de la razón como excelencia humana, como areté; todo lo que confiere la sabiduría, y esto es ya, de hecho, más de siglo y medio de filosofía y más de un siglo de considerar el gobierno de leyes como excelencia de la polis, como virtud de la democracia, donde Solón y los sofistas constituyen los elementos visibles de la idea que los trágicos mostrarán de esa asimilación social, política, de la justicia o *dike*.

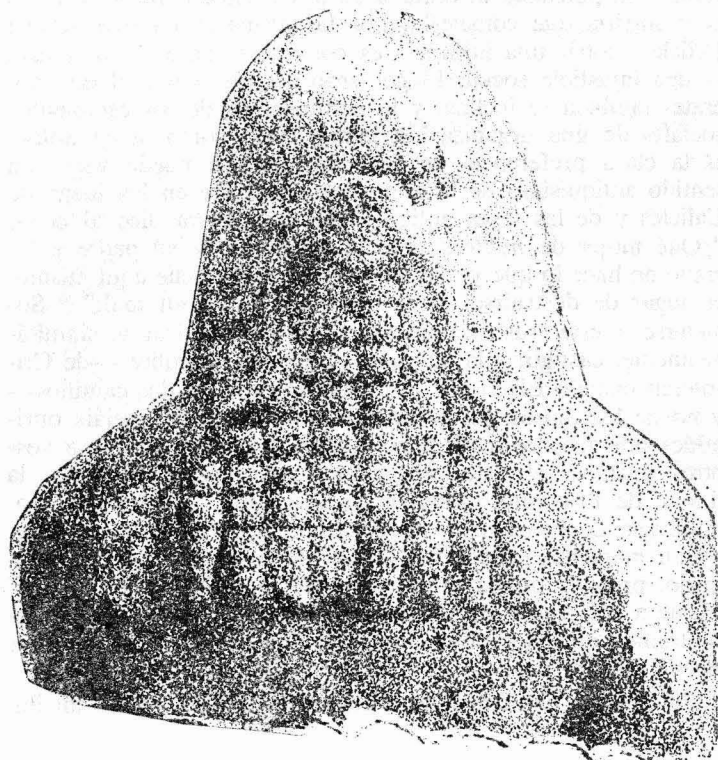
Veamos primero esta relación con Protágoras y Esquilo. Cuando Heráclito hablaba (fragmento 94) del castigo del sol que rebasa sus límites, el castigo era *Aitia*, que después significó la relación causa-efecto en los fenómenos naturales. Pero en el tiempo de Protágoras y Esquilo ya no se habla de *Aitia* sino de *Eutina* (pena), que significa enderezar. Para Protágoras, el objeto de la pena, de *Eutina*, era corregir al culpable mediante la educación para reincorporarlo a la sociedad. Las leyes, pues, tienden a la educación del individuo —y éste es el orden de las leyes a partir de Solón—. Protágoras observa, en contra de toda tradición griega, de la edad de oro de Hesíodo, que en un principio las sociedades eran salvajes: sin justicia, sin bondad, *sin leyes*. La historia humana se desarrolla en línea ascendente y no, como se decía, descendente; las sociedades entran en el estadio de la civilización cuando han logrado habitar con *dike*, cuando viven bajo un gobierno de leyes. Este gobierno de leyes era la referencia a la democracia de esos tiempos. El hombre civilizado, pues, vive con una *dike* política. Esquilo ataca definitivamente la antigua justicia; dice Atena: “¡Digo que no por juramento la justicia vence!” (en el pensamiento de las Erinias está viva la imagen de la justicia natural, inexorable, mecánica) “... esto haré aquí, escogeré cuidadosamente jueces del crimen”.¹¹ La particularización que se hace de la responsabilidad, es decir, la humanización de la responsabilidad, trajo la modificación de la justicia: los hombres van a juzgar de acuerdo con las circunstancias del culpable. Esta politización de la *dike* la expresa Esquilo cuando la diosa señala: “... y estableceré este tribunal para siempre. Reunid testimonios, y pruebas, reclamad auxilio en la regla de justicia”.¹² La relación de Protágoras y Esquilo, quizá aquí poco visible, aparece nítidamente cuando la diosa exclama: “Existirá siempre este tribunal de jueces en el pueblo egeo... ningún país lo tuvo, ni los escitas ni la tierra de Pélope. Será este tribunal aquí, puro, venerable, severo, alejado del cohecho, guardia que vigile la ciudad que duerme... Esto digo.”¹³ Esta referencia a la democracia, al gobierno de leyes, y la insistencia de que sólo hasta ese momento existe, señala esa superioridad y grandeza de la Hélade que situaba a sus miembros como los únicos civilizados, a diferencia del mundo de los “bárbaros”.

Pero ahora ya estamos definitivamente en el campo de las leyes y Sófocles presentó los problemas en sus tragedias. La noción estaba ya delimitada; sí, el gobierno de leyes es el pa-

trimonio de la polis, pero ¿qué leyes eran esas? La antinomia se planteaba entre las viejas y las nuevas leyes, en el campo de la *physis-nomos* que la sofística discutía, entre las leyes escritas y las leyes no escritas. Esquilo sólo había hecho una breve referencia a este problema en el bellissimo fragmento del coro de las Euménides,¹⁴ inmediatamente después de que se absolvió a Orestes. Esquilo muestra el gigantesco cambio jurídico en la polis; Sófocles nos habla de las enfermedades de ese gigante.

Necesitaríamos un extenso trabajo para señalar todas las resonancias que se hallan entre las tragedias de Sófocles y las polémicas de los Sofistas. La perfecta caracterización de los tiranos en Sófocles muestra la personalidad de los demagogos y tiranos de su tiempo. Recordemos que Pisístrato se reconoce rey, pero en una epístola¹⁵ advierte a Solón que gobierna con las mismas leyes que éste dio a Atenas. Los tiranos de Sófocles también hacen democráticas y certeras alabanzas a las leyes, convencen de la necesidad de guardar las leyes de las ciudades casi en la misma forma en que lo encontramos en los sofistas, en Tucídides y aun en Heráclito y Demócrito. Es decir, las leyes ya se discuten, se trata de justificarlas, de razonarlas, de darles un fundamento correcto, como lo vemos en la extensa polémica de Electra y Clitemnestra.¹⁶

Si recordamos el *Gorgias* de Platón, Sófocles toma muy en cuenta esa principal ley del tirano: el poder, noción que cons-



tanamente recuerda Crisotemis. El poder era esencial en la polémica sofista de si el hombre fuerte obra por naturaleza o conforme a la ley; es la antítesis *physis-nomos*. Pero anteponer a las leyes que el tirano defiende (cuya posibilidad de que hayan sido dadas por maquinaciones del demagogo no puede desecharse) las leyes no escritas y, si hemos de creer a Aristóteles, que en ese tiempo "lo legal es lo que place a la multitud",¹⁷ demuestra que Sófocles prefiere a la "ley de las muchedumbres" las leyes antiguas, en una inclinación aristocrática tal como es la organización política de Solón, donde en realidad la asamblea carecía de un poder legislativo. Así, el castigo de Crisotemis de obedecer al tirano es a la vez que injusticia —trastrocamiento de un orden social— el propio castigo de quien prefiere vivir en esa injusticia, tal como Solón lo había expresado. El claro límite de la conciencia moral es innegable en Sófocles; recién aparecida Crisotemis y aceptando ella el poder del tirano, Electra le declara: "Bien, elige entre dos cosas: ¿prefieres hacer mal a los tuyos, prefieres apartar el recuerdo que les corresponde? . . . Sí, ya veo, eliges ser de tu madre; todos sabrán que eres vil, que has rechazado ser hija de tan noble padre, al que muerto traicionas con todos los que son tuyos."¹⁸ Cuando Electra afirma no someterse a la ley del poder del tirano,¹⁹ Sófocles está decidiéndose por la solución aristocrática del problema de si es peor sufrir la injusticia que cometerla, polémica delimitada en el *Gorgias*. Para Sófocles es peor sufrirla que cometerla, por la misma razón que arguye Calicles: sufrir una injusticia es convertirse en esclavo, y esto es una injusticia social. El gobierno del mejor por el que Sócrates también se inclina, y la permanencia de los estamentos sociales de una organización jerarquizada como la de Solón, es la clara preferencia de Sófocles. Incluso puede verse un sentido antiquísimo de la areté que sólo cabe en las ideas de Calicles y de las leyes antiguas cuando Electra dice al coro: "¿Qué mujer de nobleza ante la desgracia de su padre enterrado no hace lo que yo? ¡Oh! cuando día y noche aquí mismo, en lugar de destruirse, crece con más fuerza su mal."²⁰ Someterse a este trastrocamiento social es injusticia y, simultáneamente, castigo; y la culpa es ya sólo del hombre —de Crisotemis cuando Electra le da a escoger entre los dos caminos— y no de los dioses, tal como Solón dijo: "Si os quejáis oprimidos por vuestra maldad, no culpéis a los dioses, sino a vosotros mismos."²¹ Este pensamiento, que escribió durante la tiranía de Pisístrato, creo que es revelador. Si Eurípides, por influencia de Protágoras, puede despreciar las fábulas que intentan mantener el temor a los dioses,²² Sófocles, por el contrario, protesta por la profanación del derecho de los dioses²³ en clara referencia al tirano Critias. En el mismo sentido encontramos que Herodoto dice: "El tirano ultraja las antiguas leyes" (III, 80).

Pero ya en el tiempo de Sófocles la filosofía recibe un im-

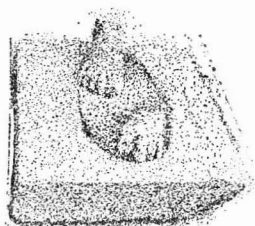
portante cambio. La sofística joven se preocupa por educar prácticamente, útilmente. Se trata de hacer un buen retórico, un buen político. La conciencia moral empieza en Demócrito y Sócrates con un sentido más moderno que hasta entonces. La antigua areté es ya eso: antigua, desaparece paulatinamente. Estamos lejos de las cosmogonías, lejos de la búsqueda de un principio originario del universo, estamos lejos de la admiración del cosmos, lejos de buscar el conocimiento en los misterios del mundo: el hombre se convierte en el eje principal, en la medida del universo (Protágoras 1). La antigua sentencia de que el hombre se busque a sí mismo y se conozca (Heráclito 101) tal como aparece en el templo delfico, es la principal preocupación: se investiga ya no en el cosmos sino en el microcosmos (Hipócrates 34), que es el hombre, y se considera necesario preguntar qué es un zapatero o un picapedrero o un artista, en suma, no sólo el hombre que respira y camina, sino también, llanamente, el hombre. Todo esto se corresponde con la tragedia de Eurípides, como lo vio certeramente —aunque con desagrado— Nietzsche.

Parecería que descansamos al llegar a Eurípides, que sólo vemos al hombre con él. Sus personajes ya no son encarnaciones de poderes indomables y de pasiones desatadas; es el drama reducido a los límites y capacidades humanos, al sentido y significación sólo individuales. Esta primera preocupación sistemática por lo que acontece dentro de la pequeña alma humana es lo más importante en él. No es el resabio de sentencias antiguas que van continuando su pesimismo hasta llegar, por ejemplo, a Sófocles;²⁴ no es aquello de considerar al hombre sombra de sombra, etcétera, sino, por el contrario, la importante visión socrática de que la mayor pena aplicada a la injusticia humana se da en el interior mismo del hombre.

Con él, la perceptible locura de Electra y el remordimiento de Orestes por haber asesinado a su madre, evidencian la más pura idea de conciencia moral que se haya dado en los tres trágicos. Orestes no teme al subsecuente castigo que según la *Moira* debía acontecer, sufre por el tormento interno, personal, que en él se desarrolla por haber matado a la madre; es el sentimiento en el que se reconoce culpable y desde ese momento ya es castigado en él mismo.

Cierto es que también en Esquilo se ve esto. El tormento interior de la culpa lo vemos cuando las Erinias persiguen a Orestes y él dice al Coro: "Vosotros no podéis verlas, yo sí las veo: se avalanzan a donde yo estoy, oh, no puedo soportar."²⁵ Orestes huye y casi la mayor parte de las Euménides las transcurre atormentado por las Erinias en un modo claramente interior, personal.

Pero en Eurípides ni el tormento ni el hombre es un poder sobrehumano; el tormento y el hombre son definitivamente de dimensiones humanas, lo que enfrenta a una mayor pureza de la conciencia moral en la que llegan a decir los mismos dio-





ses: "La justicia ha sido cumplida, pero no fuiste tú quien la realizó, porque Febo, Febo... oh, pero es mi señor y debo callar, mas no pudo darte sabiduría aun siendo sabio."²⁶ Eurípides es el único de los trágicos que presenta limpiamente esta situación; y aquí precisamente es donde se halla lo gigante de Eurípides y no lo deplorable, como Nietzsche consideró. Sócrates muere por las leyes de Atenas y no quiso decir que esas leyes eran injustas; Orestes y los Dióscuros, en Eurípides, expresan la injusticia del mandato.

Esta literatura es nueva, no existía antes de Eurípides. Mucha de la literatura que conocemos ha nacido con él. En sus obras por fin estamos ante personas, ante acciones que nos son familiares, que podemos comprender. Por ello, por este realismo o apego a acciones reales, diríamos cotidianas, su obra es virtualmente didáctica, de una orientación que difícilmente podemos dejar de llamar social, de mensaje, de una actitud que se ha comprometido no con asuntos sobrehumanos o fines que alcanzan a una aristocracia, sino con el hombre común, el hombre de todos los días, al cual se dirige e intenta enseñar. La sucesión de los hechos y de las cosas ocurre en otro nivel que no es el de los otros trágicos; aquí todo sucede en otro lugar que no es el de los otros trágicos; el hombre es el fin, el hombre común, o el rey más despreciable, el hombre, cualquier hombre es el fin y objetivo de sus tragedias.

Sólo se queda esta literatura en el hombre; quizá éste sea el modo más exacto de la soledad. Si comprendiéramos cabalmente la conciencia moral, si pudiéramos entender el mundo que ella cuestiona, darnos cuenta de que ella no es sino una ordenación de lo que sucede, del mundo, sabríamos lo que está en juego, los órdenes que están en juego a través de ella.

Si su noción nos pudiera llevar a ser conscientes de un orbe sólo humano; si su falta nos llevara a querer incorporarnos a una conciencia de algún modo más vasta o ilegible, nos sería posible discernir, en nuestra literatura y en la antigua, los márgenes que constituyen los perfiles del alma humana, de su preocupación, de ese mensaje que de seguro escapa a la voluntad o a la conciencia. Esas diferentes nociones, en los trágicos, dan preocupaciones diversas. Quizás alguno hable del universo, de alguna forma que nos atañe porque nos comprende y nos rebasa; otro hable de un país o de una clase; y otro del hombre. Podríamos decir que Aristófanes prefiere para la ciudad, la nación, alguna elaboración sobrehumana de los mitos, y no el del hombre común. Es irresistible la comparación de símbolos que perduran con los años; es irresistible la comparación con actos o pensamientos que podemos de inmediato reconocer íntimos; unos nos despiertan dentro de nosotros, en nuestra vida cotidiana, pero otros nos hacen temer, o sentir que hay algo que pesa sobre nosotros, algo que no reconocemos, algo que presentimos sobre nosotros, fuera de nosotros, rebasándonos, inexpresable, porque, diríamos con los griegos, la justicia es del universo y nosotros somos hombres y ella ¿cuándo podrá estar en nosotros?

NOTAS

- ¹ *Paideia*, México, F.C.E. 1963, p. 137.
- ² *Electra*, 737-742. [Los textos griegos fueron traducidos directamente por el autor.]
- ³ *Esquilo*, Buenos Aires, Espasa Calpe Argentina, 1954, p. 185.
- ⁴ *Agamemnón*, 1497-1504.
- ⁵ Rodolfo Mondolfo: *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*, Buenos Aires, Eudeba, 1962, p. 22.
- ⁶ *Ibid.*, p. 18.
- ⁷ *Esquilo: Euménides*, 95-135.
- ⁸ *Esquilo: Agamemnón*, 1345-1670.
- ⁹ Sófocles: *Electra*, 595-598.
- ¹⁰ *Esquilo: Agamemnón*, 1500.
- ¹¹ *Esquilo: Euménides*, 432, 482, 483.
- ¹² *Ibid.*, 483-486.
- ¹³ *Ibid.*, 683, 684, 702-710.
- ¹⁴ *Ibid.*, 778 ss.
- ¹⁵ Diógenes Laercio: *Vidas de filósofos*, I, 53, 54.
- ¹⁶ Sófocles: *Electra*, 580 ss.
- ¹⁷ "Se admitía en aquellos tiempos que lo verdadero es lo conforme a la naturaleza, en tanto lo legal es lo que place a la multitud." Aristóteles: *Elencos sofísticos*, 173a-16, citado por A. Menzel: *Calicles*, México, UNAM, 1964, p. 25, n. 4.
- ¹⁸ Sófocles: *Electra*, 345, 346, 365-368.
- ¹⁹ *Ibid.*, 1041-1043.
- ²⁰ *Ibid.*, 257-260; en el mismo sentido 988, 989, y *Antígona*, 37, 38.
- ²¹ Diógenes Laercio: *op. cit.*, I, 52.
- ²² Eurípides: *Electra*, 735 ss.
- ²³ Véase, por ejemplo, *Antígona*, 76, 77, 450-470.
- ²⁴ Sófocles: *Edipo en Colono*, 1225-1229.
- ²⁵ *Esquilo: Coéforas*, 1061, 1062.
- ²⁶ Eurípides: *Electra*, 981 y 1244-1247.

