


HYBRIS: LA IDEA GRIEGA DE TRANSGRESIÓN A PARTIR DEL TEATRO DE SÓFOCLES

Joan Espasa



HYBRIS, *ὕβρις*. insolencia, desmesura, soberbia, orgullo, osadía, violencia, insulto, prepotencia. El ámbito semántico de esta palabra está más o menos definido. Sin embargo, se trata de un concepto resbaladizo y sobre el que pesan no pocos tópicos que dificultan su comprensión. Este artículo pretende acercarse a la *hybris* de la mano de Sófocles, haciendo un pequeño recorrido por los pasajes de sus tragedias en que nos encontramos con este término y sus derivados.

La *hybris* se refiere a un tipo de comportamiento humano que implica una falta, que se caracteriza por la transgresión de un límite. Este límite puede ser el del ser humano en tanto que tal, que se traspasa al jugar a ser dios, pero también el que pone una frontera al papel que debe desempeñar un individuo, lo que solemos llamar el rol, como puede ser el de madre, jefe militar o gobernante. Aunque la primera acepción, que identifica la *hybris* con la soberbia, es la más extendida, no conviene dejarse llevar demasiado por este camino, a riesgo de acabar viendo pecados originales en un mundo en el que la ética tenía otros tintes. Frente a la tradición cristiana a la que nos remite la soberbia, los dioses griegos no siempre son garantes de la justicia y no siempre castigan la *hybris*. Prefiero emplear, por tanto, las traducciones “insolencia” o “desmesura” en lugar de “soberbia”. De hecho, fue desde esta concepción errónea desde donde empecé a estudiar la *hybris* para adentrarme en las relaciones entre el hombre y la divinidad en el mundo griego. Acabé, paradójicamente, con una ley sobre la *hybris* en el siglo IV a.C. que nos ha llegado gracias a

Demóstenes, estudiando a los oradores y la retórica, y viendo las implicaciones sexuales de la palabra, que también las tiene¹.

Por otra parte conviene decir que, al hablar del mundo griego, se corre el riesgo de echar por tierra de un plumazo entre ochocientos y mil doscientos años de historia, por lo que ruego se me disculpe la presunción del título, y se entienda que en estas páginas se habla, sobre todo, de la *hybris* en dos ámbitos, la Grecia clásica en la que escribe el autor y la época heroica a la que sus personajes nos remiten.

Lo que aquí nos interesa es estudiar la palabra con la obra de Sófocles como guía, desde el *Ajax* hasta el *Edipo en Colono*; ver en qué contextos aparece y sacar de ahí conclusiones al tiempo que se muestra la dificultad de su interpretación, dada la multitud de ámbitos en que nos encontramos con la *hybris*. El porqué de la elección de estos textos no responde a un criterio sólido de investigación, sino más bien al gusto personal y al hecho de que, lamentablemente, la obra de este autor (quiero decir lo que nos ha llegado de ella) resulta relativamente abarcable y nos permite no perdernos en un mare mágnum de textos. Aun así, trataré de hacer pequeñas incursiones en otros autores que pueden aportar luz sobre el asunto.

Si uno conoce el mito, al acercarse al *Ajax* puede pensar que la *hybris* estará ligada al delito de este héroe, que su locura es el castigo impuesto por los dioses por haberse jactado de no necesitar su ayuda en el combate². Sin embargo, la mayor parte de las veces en que aparecen la palabra y sus derivados en esta obra se hace referencia a la actitud insultante, especialmente la de Ulises y los átridas³, que algunos toman frente al héroe caído en

¹ Cf. por ejemplo Aristófanes, *Nubes*, v. 1068-1069.

² Cf. vv. 762-769, donde el mensajero cuenta la célebre respuesta que Ajax dio a su padre cuando éste le dijo que en el combate había que desear la victoria, pero con la ayuda de la divinidad, a lo cual Ajax responde: "Padre, con los dioses cualquier don Nadie puede conseguir la victoria, yo estoy convencido de que incluso sin ellos obtendré la gloria". Estaríamos ante un caso paradigmático de *hybris*, aunque la palabra no aparece en el comentario del mensajero. Ello no implica que no sea una conducta insolente, pero no creo que se pueda entender como una clave para la interpretación de la obra dado que Sófocles se preocupa especialmente en señalar la piedad que la desgracia del héroe suscita por haberse visto deshonrado más que por haber caído en la desmesura.

³ La *hybris* de los átridas se verá de hecho en la obra. En cambio Ulises se mostrará comprensivo, y serán los allegados a Ajax y el propio Ajax quienes imaginen su insolencia.

desgracia. En este sentido, la hybris viene dada por el hecho de burlarse de quien no puede defenderse (cf. vv. 148-153 y 196-199), de contemplar la desgracia ajena como algo en lo que uno no puede caer. Da la impresión de que reírse de Ajax se ha convertido en un lugar común entre los soldados griegos, ante lo cual tanto el coro de marineros salaminos, la tropa de Ajax, como su esposa Tecmesa se lamentan y se sienten insultados.



Dibujo sobre una supuesta imagen de Hybris.

Para entender el conflicto que presenta la obra es necesario tener en cuenta el reparto de las armas de Aquiles, que, si bien no aparece en la tragedia, está en el origen de la acción. Recordemos que las armas de Aquiles, una vez muerto, correspondían al mejor guerrero, y Ajax era el guerrero más fuerte y valeroso. No obstante, el persuasivo Ulises convence con su labia a la armada de que es él quien debe quedarse con las armas del périda. Estamos pues ante una tensión entre dos concepciones de la legitimidad: la de Ajax, basada en un código de valores heroico, y la de Ulises, basada en el consenso de la

armada, o, si se quiere, en la mentalidad de los guerreros homéricos frente a la sofística (en cierto sentido, la época a la que nos retrotraen los personajes y la época de la representación).

Ajax, por lo tanto, se está defendiendo de la injusticia sufrida: le han despojado de unas armas que le correspondían por ser el guerrero más fuerte. Por ello pretende acabar con Ulises y los átridas, a quienes considera aliados de éste. Resulta importante que el motor de la carnicería de Ajax sea la venganza, pues aunque ésta genere violencia, se trata de una violencia que excluye la *hybris*, dado que está destinada a restablecer el honor y no a humillar a sus víctimas ni a demostrar la propia superioridad.

La obra comienza con un Ajax cegado por la diosa Atenea, protectora de Ulises, que mata al ganado creyendo que se trata de Ulises y los suyos. Tecmesa, esposa del héroe, nos da cuenta (vv. 301-304) de la alegría de Ajax cuando en su desvarío creía matar a los soldados que le habían afrentado y no al ganado, y refiere su alegría momentánea con algo que aquí nos interesa especialmente: “cuánta *insolencia* vengaba al enfrentarse a ellos”. A ojos de Ajax son Ulises y los átridas quienes han incurrido en *hybris*, al haberse apropiado de algo que le pertenecía legítimamente⁴. De hecho, gran parte de las acusaciones de *hybris* aparecerán en este contexto, a saber, cuando se considera que alguien no ha respetado una serie de valores compartidos por un grupo y los ha transgredido para obtener provecho y poder.

Una vez pasada la ceguera (Ate) en que le había sumido la diosa, Ajax queda avergonzado y abatido, piensa volver a su patria, pero no sabe con qué cara mirará a su padre; para un héroe como él, perder el honor equivale a estar muerto. Reírse de su triste figura, como dijimos antes, será la *hybris* más repetida en la obra (v. 153, 196, 367, 957, 971). De hecho, más allá del punto de vista de los personajes (están del lado de Ajax y por ello critican a sus enemigos), me parece que a lo largo de la obra Sófocles ensalza a Ajax, o al menos nos incita a ser piadosos

⁴ Esta misma *hybris* aparece en la *Iliada* (I, v. 203, 214) en el robo de la esclava Briseida a Aquiles por parte de Agamenón, que como sabemos será el detonante de la cólera de Aquiles, en torno a la cual gira toda la obra. En cuanto a la significación política más que religiosa de la *hybris* de Ajax, cf. Maslanka Soro, Maria *Alcuni aspetti della sofferenza tragica nell’Aiace di Sofocle*, en *Arctos*, 29, Helsinki, 1995, p. 115-135.

frente a su caída, algo que, curiosamente, expresará Ulises al inicio de la obra (vv. 123-126): “A pesar de todo me compadezco de él, desdichado, aunque sea mi enemigo, al ver que está sumido en una sórdida ceguera, pues veo que todos los que estamos en vida no somos más que figurillas y sombras ligeras”.

Hay otras acusaciones de *hybris* en la obra que atañen a Ajax y están puestas en boca de Menelao (v. 1062, 1081 y 1088). El átrida pretende justificar su comportamiento brutal frente al cadáver de Ajax, al impedir su sepultura, sosteniendo que Ajax ha actuado de forma insolente frente a sus superiores y ha tomado la justicia por su mano. Por su parte Teucro, hermanastro de Ajax, sostiene que quienes se comportan de modo insolente frente al muerto son ellos. Hay aquí un conflicto de jerarquías: los átridas pretenden ser los caudillos de todo el ejército griego y desprecian a Teucro por no tener el rango suficiente como para dirigirse a ellos, prohibiéndole firmemente enterrar el cadáver de Ajax. Menelao argumenta, mediante una suerte de máxima, que no se puede permitir que la *hybris* se instale en un país, porque entonces éste termina por hundirse (v. 1081-1083). Con ello, como ya se ha dicho, pretende impedir que el cuerpo de Ajax reciba sepultura. Se trata, a menor escala, del problema que encontraremos en la Antígona del derecho a la sepultura más allá de la condición del muerto, de si puede un hombre ordenar la conducta a seguir con los muertos o si no le corresponde intervenir aunque se trate de un cadáver enemigo. En este sentido, creo que el coro nos dará la clave para interpretar la conducta de Menelao como una venganza desmesurada, cuando dice (v. 1091-1092): “No vayas expresando sabios principios si luego vas a mostrarte insolente (*hybristés*) con los muertos”.

Esta intervención pone de manifiesto además la oposición entre sabiduría práctica (templanza según los escolásticos) e *hybris* (σέφροσύνη / ὕβρις) que encontraremos también en Platón⁵. Menelao se muestra insolente y, a la vez, falto de luces por no saber utilizar su poder de forma mesurada. Curiosamente, tendrá que ser Ulises, el peor enemigo de Ajax, quien en su intervención final (que funciona de modo similar al *deus ex*

⁵ Cf. *Fedro* 237e-238a; *Filebo* 45 d-e.

machina) ponga fin al conflicto reclamando el derecho de sepultura de Ajax y confirmando con ello la insolencia mostrada por Agamenón y Menelao.

El que los dirigentes den muestras de un talante insolente es también un motivo que se repite a lo largo de la literatura griega. Ya Solón advertía de los riesgos que la abundancia implica, idea que también recogen Esquilo y Píndaro⁶. Para el poderoso, el riesgo de caer en la prepotencia es más evidente y por ello la *hybris* aparece muchas veces asociada a este tipo de personajes. El propio Sófocles recogerá esta idea en el segundo estásimo del *Edipo Rey*, que es, por cierto, el único pasaje de toda la obra en el que aparece la *hybris*: “La desmesura (*hýbris*) –nos dice– consume al tirano. La desmesura, cuando se harta en vano de lo que no es oportuno ni conviene”.

La cita resulta reveladora a la hora de conocer mejor la palabra. Se trata de un mal que puede afectar especialmente a los poderosos, que está asociado al hartazgo y se opone a lo conveniente⁷. Una suerte de desestabilizador en el intento de mantenerse en el justo medio; imagen que me parece adecuada para la *hybris*, pero que no se verá corroborada (si bien tampoco desmentida) por los textos de ética aristotélicos, en los que el término que aquí nos ocupa no es ni mucho menos central.

En cuanto a la interpretación de este pasaje dentro de la obra, merece la pena detenerse, dada su importancia y la polémica que suscita. Recordemos que Edipo liberó a la ciudad de Tebas de la Esfinge y al inicio de la obra se nos ha mostrado como un gobernante justo que se preocupa por el mal que asuela la ciudad, hecho que parece impedir que el coro le tenga en mente al hablar de este “tirano” al que la *hybris* consume. No obstante, por otro lado, hay que tener en cuenta que Edipo se acaba de mostrar insolente frente a Tiresias y Creonte por creer que están urdiendo un plan para destronarle y que desconfía del oráculo que le apunta como asesino de Layo, razones ambas por las que el coro bien podría referirse a él. Se ha llegado incluso a decir que se trata de una referencia a la *hybris* mostrada por Layo al raptar a

⁶ Cf. *Agamenón* v. 764-775. *Olímpica* XIII, v. 12.

⁷ La *hybris* como consecuencia o causa del hartazgo aparece también en Solón (Cf. *Elegía a las Musas* 11-13) y Píndaro, *Pítica* II, 28.

Crisipo, hijo de Pélope, rey de Pisa, atentando así contra las leyes de la hospitalidad. La idea resulta interesante en tanto que apunta el problema de la mancha por un delito (*miásma*) que va arrastrando toda una saga (de lo cual los átridas son un ejemplo paradigmático). Según esta lectura, la *hybris* de Layo estaría todavía afectando a sus descendientes. Sin embargo, nada en el texto invita a que nos acordemos aquí de Layo y su antiguo rapto, mientras que la acción dramática, justo antes de la intervención del coro, ha venido desarrollando el talante colérico y orgulloso de Edipo. No es que Edipo haya sido insolente durante su reinado, más bien lo contrario, fue salvador de Tebas y se le tiene por un buen gobernante, pero lo está siendo en este momento preciso en que la peste asuela la ciudad y todos los indicios sugieren que él es el responsable. Conviene también señalar que el coro acaba de hacer referencia a las leyes (*nómoi*) en las que “habita un dios poderoso, un dios que no envejece” (v. 871). Frente a estas leyes divinas la desmesura del tirano marca un profundo contraste porque implica su transgresión, el olvido de la propia condición, que es en lo que ha caído Edipo al insultar al adivino Tiresias y poner en duda los oráculos. En este sentido la *hybris* tendría una dimensión religiosa, pero como ocurre con la visión de la *hybris* como enemiga del justo medio aristotélico, la mayor parte de los ejemplos nos impide seguir esta línea. Por otro lado, tampoco conviene pasar por alto que para un ateniense del siglo V, orgulloso de su democracia, la tiranía como sistema de gobierno podía ser un modelo de desmesura, de modo que la sentencia tiene también un valor general, más allá del drama del propio Edipo; aunque tampoco conviene cargar las tintas con esta oposición dado que el tirano no tenía un sentido tan peyorativo como el actual: no en vano el título de la obra se traduce por “Edipo rey” y no por “Edipo tirano”, que es, literalmente, la palabra griega.

Más interesante, aunque probablemente más alejada de la intención del autor, me parece la idea de ver en esta desmesura una pasión enfermiza por conocer la verdad. Muchos personajes trágicos, y sobre todo los más interesantes, cuentan con una osadía que les aleja de su entorno. Su actitud, si bien comprensible e incluso loable para el espectador, se sale de los cánones

establecidos y hace que los héroes del drama acaben condenados al destierro o la muerte. Edipo termina por conocer la verdad tras un largo calvario, pero el precio de la verdad será la ceguera y la soledad. La verdad tiene un camino de sufrimiento un tanto inhumano, y si no que le pregunten a Sócrates, Antígona, Jesús o Galileo. Y no es que los personajes sean insolentes en sí, sino a ojos de una sociedad para la que su valor resulta excesivo y por ello le parece que se están transgrediendo ciertos límites que garantizan la convivencia.

Antes de dejar el *Edipo rey* me gustaría apuntar otro problema que se plantea con este pasaje, a saber, si la *hybris* es algo en lo que podemos incurrir de modo pasajero o si más bien se trata de un talante que nos acompaña durante toda la vida. Creo que se puede responder que ambas hipótesis son válidas. A favor de la primera, tenemos la serie de acusaciones puntuales que vamos viendo, y a favor de la segunda, el ejemplo de los centauros que veremos más adelante. Después de todo no resulta nada extraño: conocemos talantes insolentes y también asistimos a insolencias puntuales.

En *Electra* encontramos unas acusaciones de *hybris* que se lanzan mutuamente la protagonista y su madre, Clitemnestra. En primer lugar (v.271 y ss.), Electra habla de lo que ella considera el colmo de la insolencia: ver al asesino de su padre ocupando el lecho junto a su madre, y añade un apunte interesantísimo para nuestro asunto: “si es que podemos llamar madre a quien tiene la desfachatez de acostarse con ése”. En primer lugar, conviene destacar aquí que uno de los paradigmas de la *hybris* en la literatura griega lo constituyen los pretendientes de Penélope en la *Odisea*⁸; en este sentido no es de extrañar que la palabra aparezca asociada a los casos de adulterio, pues el apropiarse de la mujer de otro es, en el mundo griego, un ejemplo evidente de transgresión de las normas de convivencia y, como hemos dicho ya, la transgresión de ciertos límites es un aspecto central de la *hybris*. El caso presente tiene además el agravante de que Clitemnestra, con la complicidad de Egisto, ha asesinado a su marido. Para Electra, una insolencia

⁸ Cf. por ejemplo *Od.* III, 207; XX, 170 o XXIV, 352.

tal clama venganza (sentimiento que suele despertar la *hybris*, entendiendo esa venganza como un instrumento de la justicia), hasta el punto de estar dispuesta a ser ella la vengadora si Orestes no llega, algo muy llamativo por alejado de la visión de la condición femenina en el mundo griego y que comparte con otros personajes de la tragedia, especialmente Antígona.

En el pasaje citado de *Electra* se juega con la doble significación de la palabra “madre”; en primer lugar, Electra llamará madre a Clitemnestra en el sentido biológico del término, para luego pararse a pensar y decir que no merece ese nombre (*madre*), haciendo referencia en esta segunda ocasión al hecho de ejercer correctamente las funciones que atañen a una madre en tanto que tal. Clitemnestra es madre de Electra porque la ha traído al mundo, pero por lo demás no merece tal nombre, pues ha ido más allá de lo que a una madre conviene al cometer adulterio, matar a su marido y alegrarse por la supuesta muerte de su hijo Orestes.

Un poco más adelante (v. 293-295), Electra continuará esta línea de acusación frente a su madre, refiriendo los insultos que Clitemnestra le dirige. Justo después de citar dichos insultos, Electra dirá: “Tales insultos me dirige” (Τέδ' ἔμξυβρ...ζει), utilizando para ello el verbo *exhybrízo*. No es extraño que el verbo *hybrízo* y otros verbos derivados de él tengan la acepción de “insultar” (cf. por ejemplo *Ajax*, v. 153), pues atañen a una conducta insolente de la que resulta un comportamiento insultante para quienes la sufren. Se suele tratar de insultos desmesurados que dicen más de la persona que los profiere que de aquella a la que se dirigen, como ese “odiada por los dioses” (*dústtheon*, v.289) con que Clitemnestra pretende calumniar a su hija. Una prueba de esta relación entre la *hybris* y el insulto⁹ la tenemos en el siguiente pasaje en el que nos encontramos con la *hybris* en la obra, esta vez en una intervención de Clitemnestra, que harta de las acusaciones de su hija se defiende atacando y le dice (v. 524-525): “Yo no soy insolente, si digo cosas malas de ti es porque no paro de escucharlas de tu boca”.

⁹ Cf. también v. 791 y 794.

Ἐγὼ δ' ὕβριν μὲν οὐκ ἄγω, κακὴς δὲ σε
λάγω κακὴς κλύουσα πρὸς σθένει θαμνί.

No obstante, en esta ocasión parece que el ser insolente es algo más grave que ese “decir cosas malas”. A ojos de Electra, su madre es una reina desmesurada, pues ha puesto sus intereses por encima de los del resto; una mala esposa, porque ha cometido adulterio y ha matado a su marido; y, como ya hemos visto, una mala madre. Frente a tal visión, Clitemnestra parece querer quitarse la *hybris* de encima para reducir los acontecimientos a una mera disputa entre ella y su hija. En este sentido quizás convendría traducir: “Yo no me muestro soberbia, simplemente hablo mal de ti...”, y es que, a pesar de la inconveniencia mencionada al inicio de traducir *hybris* por “soberbia”, estamos frente a un concepto que no tiene un claro equivalente en nuestra lengua; lo cual, evidentemente, es fuente de confusiones, pero también síntoma de su enorme atractivo. Para ver la importancia de la acusación de *hybris* conviene tener en cuenta que Clitemnestra acaba de decir (v. 521) que su hija la acusa de “gobernar de forma osada y transgrediendo la justicia” y son precisamente estas dos acusaciones las que ella reúne bajo el nombre de *hybris* y trata de desmentir. Esta adecuación resulta muy interesante, pues la osadía, como forma pervertida de la audacia, y la transgresión de la justicia aparecen con frecuencia asociadas a la *hybris*, dándonos por un lado una idea del talante necesario para incurrir en ella y subrayando por otro esa idea de ir más allá (en griego se utiliza la preposición *péra*) de las normas establecidas que, a nuestro juicio, resulta esencial para entender el concepto. De hecho, también Clitemnestra tratará de mostrar que la insolente es su hija, y para ello se apoyará en que se comporta de un modo que no conviene ni a su edad ni a su condición de hija (vv. 613-615).

También vemos en esta obra la *hybris* en relación con la burla impropia cuando Crisótemis dice no hablar con insolencia al asegurar a su hermana que Orestes está vivo (v. 881). Bromear con asuntos serios es otro ejemplo de *hybris*, porque el que se ríe se está poniendo por encima de la desgracia ajena, como si a él no pudiera tocarle y, sobre todo, sin importarle el dolor causado.

Es desde esta perspectiva desde la que se ha querido asimilar la *hybris* a la soberbia, viendo en ella el intento del hombre por no asumir su condición creyéndose por encima de los otros y más allá del bien y del mal. En esta línea, al describir en *Las Traquinias* cómo Heracles mató a Ífito, Licas acaba con la siguiente sentencia: “La divinidad es la primera en odiar la desmesura”, refiriéndose al castigo impuesto por Zeus a su hijo por dicho asesinato. El propio Licas ha dicho pocos versos atrás que, si Heracles se hubiera vengado conforme a la justicia, Zeus le habría perdonado, pero que el dios montó en cólera porque fue un asesinato a traición. Al igual que con Ajax, podríamos estar tentados de ver el desenlace de la obra como el castigo impuesto a Heracles por su insolencia, pero hay que tener en cuenta que Licas nos cuenta que el héroe ya ha pagado por ese delito.

Ejemplos como éste han hecho surgir la idea de que la *hybris* del ser humano tiene por consecuencia el castigo divino. Esta visión nace de la oposición entre justicia e *hybris* que presenta Hesiodo¹⁰, dentro de la cual la justicia resultará vencedora gracias a la función benefactora de la divinidad, especialmente de Zeus. Esquilo recogerá en *Agamenón* esta idea de un Zeus protector, garante de la justicia (si bien la palabra que nos ocupa no tiene una aparición destacada en la obra), y en *Las Suplicantes* (v. 80) nos dice también que los dioses “odian profundamente la desmesura”. Sin embargo hemos visto, y lo seguiremos haciendo, que la intervención de la divinidad, aunque puede darse, no es ni mucho menos una constante en los casos de *hybris*. Asimismo, esta visión suele asociar la *hybris* al pecado de soberbia y ve en ella la falta en la que incurre el ser humano cuando no asume su condición y juega a ser dios, de lo que Faetón y Asclepio son casos paradigmáticos. Ciertamente se trata de ejemplos en los que se puede hablar de *hybris*, pero ésta aparece también en delitos que podríamos llamar menores (a pesar de que lo que implique la actitud sea sumamente grave), como puede verse en algunos de los ejemplos comentados, en el *Contra Midias* de Demóstenes o en la acusación que hace Alcibíades a Sócrates en el *Banquete* de Platón. De hecho, la *hybris* abarca un amplio

¹⁰ Cf. *Los trabajos y los días*, v. 217.

espectro de delitos cuyo nexo común, a nuestro juicio, es ir más allá del papel que a uno le corresponde, en ciertos casos manifestando delirios de grandeza, pero también mostrando violencia verbal o física o, simplemente, desdén.

Volviendo a *Las Traquinias*, hay un ejemplo llamativo en el que el coro pregunta al Aya si ha visto “tal desmesura” (v. 888), refiriéndose con ello a la muerte de Deyanira. No obstante, no creo que podamos hablar aquí de una condenación moral del suicidio (Deyanira, recordemos, se acaba de quitar la vida), sino que el coro, dentro de su estupefacción, lamenta el desequilibrio entre aquello que requerían los hechos y lo ocurrido. No en vano, justo después de esta intervención el coro preguntará al Aya quién ha golpeado a Deyanira y cómo murió, con lo que muestra que a pesar de que el Aya ya lo ha dicho (y el coro había parecido entenderlo) no ha advertido que en realidad se trata de un suicidio. En cualquier caso, resulta un ejemplo extraño, porque podría interpretarse que el hecho en sí, el resultado de la acción, es lo que resulta desmesurado, probablemente porque se trata de una joven que pierde la vida demasiado pronto. No obstante, la raíz de esa muerte está en un acto violento y la violencia aparece frecuentemente asociada a la *hybris*, de modo que la intervención del coro también podría aludir al aún desconocido (para él, nosotros ya sabemos que se trata de un suicidio) causante de la muerte de Deyanira.

Un caso evidente de *hybris* son los centauros, que obran por lo general de modo brutal y suelen ser considerados como bestias insolentes (cf. *Traquinias* 1096), algo que resulta interesante porque apoya esta idea de la *hybris* asociada a la violencia (normalmente, cuando esa violencia se produce con la intención de deshonar a la víctima) y también a la transgresión de las normas (los otros dos adjetivos que acompañan a “insolentes” – *hybristés*– en el pasaje mencionado son “que carecen de leyes” y “de fuerza desmesurada”), dado que los centauros son un paradigma de la barbarie, esto es, que no respetan un conjunto de reglas que les permita vivir en sociedad. Asimismo, como se había apuntado anteriormente, el ejemplo nos hace ver que la *hybris* puede referirse a una naturaleza insolente y no solo a un acto concreto.

En cuanto a la *hybris* como conducta que va en contra de las normas establecidas, encontramos un interesantísimo ejemplo en el enterramiento de Polinices en *Antígona*. Creonte, en tanto que rey de Tebas, ha prohibido que se entierre el cadáver porque se trata de un traidor; su mandato tiene valor de ley, por lo que enterrarle implica transgredir las normas de la comunidad (cf. v. 309, donde Creonte tacha a quienes cree causantes del acto en ese momento de insolentes, y más adelante v. 480 y ss., donde se lo dirá a Antígona). De hecho, cuando Creonte echa en cara a Antígona su insolencia dirá que ha sido insolente por “ir más allá de lo establecido por las leyes” (v. 481), con lo que nos volvemos a encontrar con esa idea de transgresión que comienza a resultar familiar. Pero lo más llamativo del caso de Antígona es que su transgresión no está motivada por el ansia de poder, ni por querer humillar a alguien, ni siquiera por la venganza, sino que su acción está movida por la piedad y el amor fraternal. Teniendo en cuenta este aspecto, no se puede decir que Creonte sea muy justo al asociar la *hybris* a Antígona, pero tampoco conviene pasar por alto que a lo largo de la obra la protagonista muestra una osadía que tiene el mismo tono que la de otros personajes de otras obras, como Clitemnestra, a los que sí se les puede acusar de *hybris* de forma clara. Además el personaje de Ismene, como el de Crisótemis en *Electra*, supone un contrapunto de prudencia frente a esa osadía motivada por la certeza de obrar correctamente que mueve a *Electra* y Antígona¹¹. Con ello quiero decir que el propio autor juega con la ambigüedad de la conducta de la heroína, pues si bien, evidentemente, se gana nuestra simpatía, no es menos cierto que la osadía es pariente de la *hybris* (lo cual hace comprensible la acusación de Creonte) y que los personajes a los que se enfrenta no son seres perversos, sino un gobernante que vela por su ciudad y una hermana que se preocupa por ella. Ver a Ismene como una cobarde no deja de tener un punto de verdad, aunque no conviene olvidar que se ha educado en el acatamiento a las órdenes de los poderosos, que quien está en el poder no solo no es un salvaje, sino que además es pariente suyo y que

¹¹ Ismene y Crisótemis se mueven entre la prudencia y la cobardía, mientras que Antígona y *Electra* lo hacen entre la audacia y la osadía, ambigüedades de las que Sófocles saca un magistral partido.

quiere poner a salvo su vida; mientras que la actitud de Antígona conlleva la destrucción, igual que la de Edipo le llevó a la soledad y el destierro. Sófocles nos sitúa ante un caso extremo en lo que a nuestra palabra se refiere, pues si bien hemos visto hasta ahora que la *hybris* solo tenía connotaciones negativas, nos encontramos con un caso en el que alguien a quien se le acusa de insolencia no solo despierta nuestra simpatía, sino que además tiene razones muy poderosas para obrar de tal modo. Podríamos decir, como he apuntado antes, que Creonte se equivoca al insultar así a Antígona, pero ¿y si tuviera razón? Probablemente sea verdad que Antígona es una insolente, que sus actos y palabras rozan la desmesura, pero es que quizá hay casos en los que la *hybris* es necesaria, en los que sin riesgo no hay gloria, y ese riesgo implica cierta osadía. Es cierto que no hay que olvidar el famoso conflicto entre ley humana y ley divina y que Antígona se mueve en gran medida por piedad, pero tampoco conviene olvidar que se trata de una piedad revolucionaria.

En *Filoctetes* aparece de nuevo la cuestión de la *hybris* en relación con un acto destinado a deshonar. Nos encontramos con el problema, ya comentado a propósito del *Ajax*, de quién debe quedarse con las armas de Aquiles. En este caso Neoptólemo, para ganarse la simpatía de Filoctetes, se muestra encolerizado frente a Ulises por haberse quedado con las armas cuando en realidad él era el heredero legítimo, en tanto que hijo de Aquiles. Resulta llamativo que Filoctetes, antes de conocer la historia, pida a Neoptólemo que le cuente “el asunto por el que te viste afrentado”, utilizando para ello el verbo $\tau\mu\nu\beta\rho\epsilon\lambda\epsilon\gamma\omega$ (v. 342). Al no ser un verbo muy común, me parece difícil pensar que tenga un significado general en el sentido de que Filoctetes se refiera con él a cualquier tipo de afrenta, sino que como él mismo ya se ha visto injuriado por Ulises y los átridas y considera que tienen un talante insolente, y además ha oído a Neoptólemo hablar de un furor que necesita satisfacer, Filoctetes, a pesar de no conocer el hecho concreto, supone que la acción ha de estar marcada por la *hybris*, es decir, que va a tener un componente de deshonor para Neoptólemo y que ésta estará derivada de la conducta insolente de los caudillos aqueos (no olvidemos que Neoptólemo está fingiendo y el hecho de que Filoctetes lo entienda de este modo

es un indicio de su buena actuación). Más adelante (vv. 396-397) el coro se referirá también a la insolencia de los átridas, entrando con ello en el juego del engaño propuesto por Ulises al principio de la obra. No obstante, el hecho de que se trate de una mentira hace que tenga que ser especialmente verosímil para que Filoctetes muerda el anzuelo, con lo que podemos pensar que la apropiación indebida de un objeto con el fin de obtener poder o simplemente de humillar a aquel a quien se despoja del objeto era un caso evidente de *hybris* (Filoctetes repetirá esta idea más adelante, cf. v. 1364).

Edipo en Colono, por su parte, nos muestra la *hybris* de Creonte al querer llevarse a Edipo a Tebas. También se trata de un caso evidente de insolencia, porque Creonte quiere llevarse a Edipo por la fuerza y pasando por encima de las leyes de hospitalidad atenienses, que Sófocles ensalza en la obra. Se trata, como en *Antígona*, del conflicto entre dos leyes, aunque aquí no son la humana y la divina, sino la de Tebas y la de Atenas. Sin embargo, el conflicto no está en esta obra tan equilibrado, ya que Creonte se muestra como un personaje violento e impertinente a pesar de que cree que la justicia está de su lado (cf. v. 880), mientras que Teseo aparece como un gobernador ejemplar. El propio Creonte reconocerá su insolencia ante el coro (vv. 883-884):

XOPOΣ 'Ap' οὐχ ὕβρις τῆδ';
KPEΩN “Υβρις, ἐλλ' ἐνεκτῶα.

CORO.— ¿No es esto insolencia?

CREONTE.— Lo es, pero tendrás que aguantarte.

Vemos además otro rasgo que parece acompañar a la *hybris*: el hecho de que despierta la cólera de quienes la sufren o contemplan. Igual que Heracles despierta la cólera de Zeus o Filoctetes reconoce que Neoptólemo ha sido víctima de alguna insolencia al verle enfurecido, aquí Teseo dirá (v. 905) que Creonte es merecedor de su cólera. También hallaremos en esta obra, en el pasaje en el que Teseo acusa a Creonte (vv. 1028-1030) de insolencia, otro de los rasgos distintivos de la *hybris*: se

suele ver acompañada por la osadía.

Por su parte, el último ejemplo de la obra en el que nos encontramos con la palabra está inserto en una sentencia de carácter general, similar a aquella de Menelao en el *Ajax*. En esta ocasión es Edipo (vv. 1534-1535) quien destacará la facilidad de muchas ciudades para caer en la *hybris* a pesar de estar bien gobernadas. Con ello se nos da un aspecto interesante que conviene tener en cuenta: incurrir en la *hybris* es un riesgo cercano. Es cierto, como hemos ido viendo, que la ambición, el poder, la osadía y la prepotencia son elementos que suelen acompañar a la *hybris* y que por ello son los personajes que tienen un natural de este jaez los que con más facilidad caen en ella, pero con estas palabras Edipo parece sugerir que no basta con no tener un carácter propenso a la desmesura para no caer en ella, que la *hybris* es un riesgo que acecha al ser humano. Este rasgo se encuentra también en un verso del himno homérico a Apolo (541): “La *hybris*, costumbre entre los mortales”. Y es que si bien hay talentos más propensos que otros a ir más allá de lo conveniente, ello no implica que no sea una falta en la que cualquiera puede incurrir.

Una vez hecho el recorrido me gustaría destacar de nuevo la idea de trasgresión, de ir más allá de lo conveniente, como uno de los rasgos esenciales de la *hybris*. El hombre, dependiendo de la sociedad en la que viva, el papel que desarrolle dentro de ella o sus creencias religiosas, se ve acompañado por una serie de límites que regulan su actuación y permiten la vida en sociedad. Cada vez que se rompe uno de esos límites se incurre en *hybris*; por ello el término abarca un espectro tan amplio de actos y actitudes. En este sentido se corre el riesgo de acabar viendo la *hybris* en todas las faltas del ser humano; algo que ocurría ya en el mundo griego y que permitió a Hesíodo oponerla directamente a la justicia¹². Para salvar esta dificultad conviene por lo tanto no mirar la especificidad de los delitos en los que aparece la *hybris* a la hora de definirla, dado que la casuística es inmensa, sino más bien tratar de ver la especificidad de la actitud que ha conducido a cometer tales faltas. Solo desde esta perspectiva es posible

¹² W. Jaeger llega a decir que el sentido originario de la palabra es el de acción contraria al derecho, cf. *Paideia* I, VI.

reconocer la hybris como una falta con ciertas peculiaridades, como son: la intención de deshonrar a la víctima¹³; lo cual hemos visto reflejado en varias ocasiones a través de la burla y la violencia destinada a humillar y no, por ejemplo, a la venganza; el abuso de poder (por ello el poderoso conforma una figura especialmente propensa a caer en la hybris); la osadía, y el hecho de que despierta la cólera de quienes la sufren. En cualquier caso esta dificultad se hallaba ya en el mundo griego. Platón (Fedro, 238 a) nos advierte de las múltiples formas y nombres que la hybris adopta, por lo que, más que de resolver un enigma se trata de arrojar luz sobre el problema para lo que, como ya he señalado en repetidas ocasiones a lo largo del artículo, la cuestión de los límites puede resultar de gran ayuda.

¹³ Esta idea se ve recogida en la definición que nos da Aristóteles del término y será considerada como fundamental para Fisher en su monografía dedicada a este término: *HYBRIS, a study in the values of honour and shame in Ancient Greece*, Warminster, 1992. Otros libros que me han servido para aclarar algunas de las ideas expuestas son: P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, París, 1963; E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Universidad de California, 1951; D. M. Macdowell, *The law in classical Athens*, Londres, 1978; y S. Saïd, *La faute tragique*, París, 1978.