

UNA APROXIMACION TEXTUAL AL PENSAMIENTO DE EURIPIDES

Aurelio Arteta

Profesor de Historia de la Filosofía
Universidad País Vasco (San Sebastián)

De la terna de grandes trágicos griegos que con él componen Esquilo y Sófocles, Eurípides es, a no dudar, el más universal y, por ello mismo, nuestro contemporáneo. Su universalidad estriba tanto en el hecho de que abrió la escena tradicional ateniense hasta convertirla en escenario de la vida misma¹, como en lo perenne de los personajes que en él actúan y de los conflictos que les mueven, cuya actualidad hace de Eurípides a los ojos de la crítica un “compendio de la individualidad moderna”². Si, además, por esta universalidad entendemos también la amplitud y profundidad de los temas suscitados en su teatro, propios de un poeta “que lo conoció todo y al cual no fue ajena ninguna idea piadosa o frívola que haya brotado jamás en cerebro humano”³, dejamos con ello constancia de otro rasgo peculiar de la obra euripídea: su marcado carácter intelectual. Eurípides no es sólo, como le llamó Aristóteles, “el más trágico de los poetas” (*Poética* 13, 1453 a 28), sino asimismo el *philosophós skenikós*, “el filósofo de la escena” (Ateneo, 561 a) o, en palabras de un autor reciente, “un razonador y un poeta”⁴. Esta faceta de razonador y filósofo es la única que nos interesa en el presente trabajo.

NOTAS

La edición que hemos tenido a la vista y de la que tomamos la numeración de los pasajes es la de EURIPIDES, *Tragedias*. 3 volúmenes. Edit. Gredos. Biblioteca Clásica. Madrid, 1977-79.

1. W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Fondo Cultura Económica. México, 2ª reimpresión, 1971, p. 322. Es de gran interés para los aspectos aquí tratados el libro de A. HELLER, *Aristóteles y el mundo antiguo*, pp. 51-66. Ed. Península. Barcelona, 1983.
2. W. Jaeger, o. c., p. 323. Cfr. G. Murray, *Eurípides y su tiempo*. Fondo Cultura Económica. México, 4ª ed., 1966, pp. 11-12.
3. W. Jaeger, o. c., p. 317.
4. G. Murray, o. c., p. 154.

Sería probablemente imposible, incluso en el interior de la acotación propuesta, descubrir alguna cuestión de su producción trágica que no haya sido objeto de una inmensa bibliografía. Nuestra pretensión no puede ser así sino bien modesta: presentar una recopilación bastante exhaustiva de los textos de Eurípides, ordenada de acuerdo con los que se revelan –siquiera sea por su frecuencia de aparición–, ejes temáticos centrales de su pensamiento y precedida en cada epígrafe de una sucinta introducción, de modo que sirva de útil guía a quienes se internen en su lectura (digámoslo así) “ideológica”. Tan simple propósito resulta, con todo, altamente problemático por ser difícil sacar conclusiones respecto al pensamiento de los autores dramáticos, en cuya obra se escuchan toda clase de voces⁵, y no saber en qué medida se adhiere el escritor a las ideas de sus personajes... Platón (*Leyes*, 719 c) había detectado la dificultad: el poeta ya no es dueño de su espíritu, sino que, “a manera de una fuente, deja fluir libremente lo que llega a él y, puesto que su arte es una imitación, se ve obligado, cuando los personajes que crea tienen sentimientos contrarios, a contradecirse con frecuencia a sí mismo; y él desconoce, en aquello que dicen, de qué parte está la verdad”. No está Eurípides libre de esta observación, más adecuada por cierto al tratarse de un autor que pertenece por igual a dos mundos, el clásico antiguo y su crisis, de cuya escisión es buena muestra el carácter ambivalente e inacabado de muchas de las reflexiones teóricas de sus héroes. Y, sin embargo, teniendo presente esta cautela en todo lo que sigue, concluiríamos con Jaeger que, “aun cuando no sea posible llegar por este camino a la ‘concepción del mundo’ –inequívoca, añadiríamos nosotros– del poeta”, sus intelectualizados personajes “ostentan una concordancia tan familiar en su fisonomía espiritual que constituyen un testimonio irrecusable de la participación de estas fuerzas espirituales en la idiosincrasia del poeta”⁶ y, por lo mismo, el medio más fiable para el acercamiento a la propia conciencia de Eurípides.

I. Cuestiones sofísticas

Por más que sea arriesgado atribuir una precisa paternidad filosófica a tal o cual pasaje o frase determinada de sus tragedias, la obra de Eurípides en su conjunto es un fiel reflejo de las cuestiones ideológicas contemporáneas. “No sin razón se ha considerado la tragedia de Eurípides como la sala de debates de todos los movimientos de su tiempo”⁷. Y así, si en tanto que seguidor de Anaxágoras recoge algunas de sus tesis físicas⁸, más patente resulta aún el influjo recibido de los protagonistas de la Ilustración ateniense

5. F. Rodríguez Adrados, “Introducción” a ARISTOFANES: *Las Avispas. La Paz. Las Aves. Lisístrata*. Ed. Nacional. Madrid, 1975, p. 41.

6. W. Jaeger, o. c., p. 317.

7. W. Jaeger, o. c., p. 318.

8. C. M. Bowra, *La Atenas de Pericles*. Ed. Alianza. Madrid, 1974, p. 145.

del siglo V, los Sofistas, de quienes este discípulo de Protágoras y Pródico puede considerarse, a justo título, portavoz autorizado en la escena⁹.

Como en ellos, y con Sócrates (de quien se cuenta que sólo acudía al teatro cuando se representaba alguna pieza de nuestro autor), también en Eurípides el foco de su atención teórica se desplaza desde las cuestiones relativas a la naturaleza exterior hacia los problemas del hombre y su sociedad. Otro síntoma de su parentesco espiritual con los sofistas sería el cultivo de la retórica. El mismo clima de la *polis* democrática que propició la preeminencia de la palabra como instrumento de poder y sentó las bases de la aparición de los sofistas como maestros de oratoria, capaces de enseñar métodos de persuasión (el *logos*, la palabra, “tirana de los hombres”. Gorgias, fragmento B 10) y de presentar como más fuerte el argumento más débil (Protágoras, fr. B 6), empeñados en mostrar desde su relativismo sensualista y sociológico en materia de conocimiento la posibilidad lógica de la contradicción y de los “dobles discursos” (Hippias)..., ese mismo clima espiritual se transparenta en los dramas de Eurípides: sus diálogos y discursos, concebidos como ejercicios de elocuencia tendentes a derrotar al adversario, provocan en el espectador la impresión de asistir a las contiendas dialécticas de un tribunal o de la Asamblea de Atenas. “El torneo retórico se convertía, cada vez más, en uno de los atractivos capitales del teatro”¹⁰ y, del mismo modo que la retórica sofista trata de defender el derecho desde el punto de vista subjetivo del acusado con todos los procedimientos de la persuasión, modificando con ello la noción de responsabilidad jurídica en el derecho penal, así también el héroe trágico de Eurípides se esforzará con las armas de la palabra por mostrar su inocencia frente a la injusticia de un destino adverso. Su *Helena*, de la que se ha dicho que está compuesta en el modo de los *dyssoi logoi* o argumentos contrarios y en la que están probados ciertos paralelismos con el *Elogio de Helena* del sofista Gorgias (fr. B 10), sería un ejemplo entre muchos.

Pero es, sobre todo, su participación en el debate crucial de aquel momento en torno a la contraposición *physis-nomos* la que revela más a las claras su intensa sintonía con los sofistas. Naturaleza y convención, o ley natural y ley positiva, representan para estos pensadores otros tantos polos de un esquema antitético de aplicación universal a las instituciones humanas, por cuya virtud se concluye la naturalidad y, por tanto, la eternidad, necesidad y universalidad o, por el contrario, la convencionalidad y, con ella, la temporalidad, contingencia y arbitrariedad del fenómeno de que se trate. Los dioses, cultos y normas religiosas, los Estados y sus códigos jurídicos, las reglas de conducta, las diferencias raciales o sociales, las lenguas y los

9. Véase, por ejemplo, la abundancia de referencias a Eurípides en la gran obra de W. K. C. GUTHRIE, *History of the Greek Philosophy*. Vol. IV *The sofists* (De esta obra la Ed. Gredos ha publicado hasta el momento el primer volumen). Cfr. también F. R. Adrados, *La Democracia ateniense*. Alianza Univ. Madrid, 1975 (II Parte. Capít. 3 y 6).

10. W. Jaeger, o. c., p. 315.

usos de todo orden... o son por ley natural o proceden de una simple convención; según se subraye la primacía de uno u otro de los términos así enfrentados, las consecuencias teóricas y prácticas derivadas son irreconciliables. Ante semejante dilema Eurípides, por un lado, se muestra favorable a los *nómoi*, en la medida en que son ellos los verdaderos artífices de la Humanidad al elevarla desde su estado natural primitivo a su condición civilizada, alineándose de ese modo en pos de Protágoras (*Protágoras*, 320 c) junto a los demás defensores de las teorías antropológicas del proceso¹¹; pero, por otro lado y en todo lo demás, es firme partidario de la superioridad de la ley natural (a la que identificará en muchas ocasiones con las leyes divinas, no escritas o leyes de los antepasados), si bien contemplada, frente a la interpretación egoísta de quienes la confunden con la ley del más fuerte (Callicles, Antifón), en su sentido igualitario (Hippias). En último término, al igual que el Anónimo de Jámblico (fr. A 3), Eurípides intentará reconciliar ambos supuestos antitéticos mediante la reducción del *nomos* a la *physis*, por lo mismo que aquél encuentra en ésta su fundamento.

En otros lugares del trabajo se mostrarán desarrollos particulares de este problema. Añádase, en todo caso, que su coincidencia temática con los sofistas no le impide añorar con cierta frecuencia el saber tradicional y someter a dura crítica los excesos retóricos a los que, según testimonia Platón con sospechosa reiteración, varios de aquéllos se entregaron y que llegó a granjear a su nombre el sentido infamante que hoy conserva.

I. *La persuasión*

- Su poder: la persuasión, tirana de los hombres (*Hécuba*, 123ss, 813-20. *Troyanas*, 966-68).
- Equiparación del papel del orador y del gobernante (*Orestes*, 906-13).
- Nada llega a efecto sino por la palabra (*Suplicantes*, 112).
- Su virtud: evita la violencia (*Suplicantes*, 346 ss, 748-50).
- La palabra es el templo de la P. y su altar está en nuestra naturaleza (fr. 170).
- Las causas justas también deben parecerlo (*Orestes*, 783).

II. *Ejercicios retóricos*

- Hay que atender las razones del contrario (*Andrómaca*, 957-58).
- Posibilidad de la verdad de la contradicción. Las antilogías.

11. De acuerdo con la o. c. de Guthrie: Esquilo, *Prometeo encadenado*, 442-68 y 478-506; Sófocles, *Antígona*, 332-71; Diodoro, libro I. 8, 1-7; Critias, fr. 25, 1-8 DK; *De la Medicina Antigua* III (I, 574-78 L); Isócrates, *Panegírico*, 28 ss.

- Algún ejemplo: relatividad de los juicios (*Alceste*, 518-29). Se puede ser impío y piadoso a la vez (*Orestes*, 546 ss).
- Las dos razones contrarias, verdaderas (*Orestes*, 552-54).
- La disputa verbal (*Troyanas*, 903 ss. 915 ss. *Suplicantes*, 427. *Alceste*, 614 ss. *Helena*, 945 ss. *Hécuba*, 1.129 ss.)

III. *Physis y nomos*

- Las leyes abigarran la vida de los hombres. Lo sabio, seguir la naturaleza (*Cíclope*, 335-40).
- Superioridad de las leyes no escritas, que son leyes divinas (*Ion* 442. *Hipólito*, 98. *Suplicantes*, 202-18, 19. Fr. 920).
 - Que someten a los mismos dioses (*Hécuba*, 798-805).
 - Es impío no seguir las leyes de los muertos (*Helena*, 1.277).
 - Conflicto entre leyes tradicionales y lo conveniente (*Heraclidas*, 108-11).
- Usos extranjeros condenables: incesto (*Andrómaca*, 174-80), poligamia (*Andrómaca*, 215-18, 465-70, 909).
- A pesar de sus diferentes leyes, no hay diferencia de naturaleza entre griegos y bárbaros: lo vergonzoso, igual en todos ellos (*Andrómaca*, 234-44).

IV. *Crítica de los sofistas*

1. Contra los sofistas y los sabios en general.
 - *Bacantes*, 266-70, 489; 200-4, 424-32.
 - Los peligros del que ha recibido educación superior (*Medea*, 294-303). El saber no es envidiable (*Bacantes*, 1.004).
2. Los males de la oratoria.
 - La falsa retórica, opuesta a la sabiduría (*Medea*, 580-84).
 - Los mediocres, los mejores oradores (*Hipólito*, 989-90).
 - Los discursos demasiado hermosos, ruina de las ciudades (*Hipólito*, 487).
 - Provoca inadecuación entre teoría y práctica (*Hécuba*, 1.187-91. Fr. 439).
 - La fuerza de un argumento, en función de su portavoz (*Hécuba*, 294-95).
 - Ambivalencia de sentido de muchas palabras (*Hipólito*, 386-87).
 - Ambigüedad de los discursos (*Orestes*, 890).

3. Necesidad de un criterio de verdad.
 - La palabra de verdad es simple (*Medea*, 580 ss. *Fenicias*, 469).
 - Necesidad de medio de distinción entre palabra verdadera y falsa (Fr. 253).
 - Que tengan voz las cosas mismas, para evitar el influjo de los hábiles en hablar (Fr. 439, fr. 987).
4. Defensa de los dioses y las tradiciones frente a los sofistas (*Bacantes*, 200-4).

II. Pensamiento religioso

Como representante del racionalismo de su tiempo, Eurípides ha sido generalmente considerado como un ateo crítico de la mitología tradicional, hasta el punto –si hemos de creer a Aristóteles (*Retórica* 3, 15, 1.416 a 29) y a Eusebio (*Preparación evangélica* XIV, 3, 7)– de que ya en vida cosechó un proceso por impiedad; su coetáneo Aristófanes, quien en casi todas sus comedias hizo a nuestro trágico blanco de sus burlas, le acusó abiertamente de ateísmo (*Las Tesmoforiantes*, 451; *las Ranas*, 889 ss.). Los estudiosos actuales destacan, por encima de todo, su ambigüedad en materia religiosa: los dioses son unas veces cantados con exaltación, otras relegados a la pura fábula, como cabe esperar de un poeta que pertenece en ciertos aspectos al apogeo de la época clásica y en otros a su disolución. Esto es lo que permite a un autor referirse a “aquella media luz que caracteriza el mundo de los dioses de Eurípides”¹² y decir a otro: “Niega la existencia y el rango de los dioses, pero los introduce en la tragedia como fuerzas activas. Esto da a la acción de sus dramas una ambigüedad que oscila entre la más profunda seriedad y la frivolidad más juguetona”¹³.

Como todo, quizá fuera más exacto situar a Eurípides en la corriente desmitificadora que trajo consigo la primera filosofía, como continuador de aquel Jenófanes que censuró las imágenes antropomórficas de la divinidad, y tildar su pensamiento no tanto de ateísmo como de agnosticismo emparentado con el de Protágoras, para quien “en cuanto a los dioses, no puedo saber ni si existen ni si no existen. Pues son enormes los obstáculos que se oponen a este conocimiento: su invisibilidad y la brevedad de la vida humana” (fr. B 4)... De ahí que Lesky, entre otros, tras consignar cómo las dudas que Eurípides sentía hacia la tradición le conducen en ocasiones a la repulsa violenta de los dioses, subraya que, “aunque no pudo encontrar la esencia divina en las figuras del mito oficial, no por ello dejó de buscar sus manifes-

12. A. Lesky, *Historia de la Literatura Griega*. Ed. Gredos. Madrid, 1968, p. 419. Cfr. también p. 390.

13. W. Jaeger, o. c., p. 318.

taciones en este mundo”¹⁴, búsqueda que bien pudo conducirle en su vejez a una religiosidad popular de carácter dionisiaco tal como parece entreverse en *Las Bacantes*.

Sea de ello lo que fuere, la unanimidad entre los intérpretes se produce a propósito de algunas cuestiones decisivas. Por de pronto, y al hilo de esa voluntad protagórica de hacer del hombre la medida y el criterio de todas las cosas, se constata una reducción progresiva del papel de lo divino: contra los presupuestos últimos de la tragedia clásica, en las de Eurípides es el hombre quien domina la acción y no es tanto a la intervención divina, cuanto a las propias pasiones humanas, a quienes debe hacerse responsables de la destrucción de los hombres. Es cierto que subsiste el mito y que los dioses siguen haciendo acto de presencia en la escena, pero uno y otros perviven como una forma externa –que el poeta altera y recrea a voluntad, sin someterse a la antigua función educativa que le era confiada– de un nuevo contenido; la teofanía final (el *deus ex machina*), aunque cumple todavía la tarea de ofrecer una explicación o justificación (*aition*) de algún culto, fiesta o templo que ha de establecerse, se mostrará como una aparición forzada¹⁵. En suma, en Eurípides es el relato mítico el que se acomoda al relato real, y no al revés: “Por primera vez en Eurípides aparece como un deber elemental del arte la voluntad de traducir en sus obras la realidad tal como se da en la experiencia. Y puesto que halla el mito ante sí como una forma previamente dada, el poeta deja fluir a través de su cauce un nuevo sentido de la realidad¹⁶. Pero, por último, el escepticismo que resuena en casi toda la doctrina religiosa del trágico culmina en la entronización de una nueva divinidad que somete a todos los demás dioses y a los hombres, y frente a cuyo capricho y veleidad no vale esperanza alguna: la *Tyché*, la fortuna, el azar o la suerte. “El siniestro poder de *Tyché* ocupa el lugar de los bienaventurados dioses. Su realidad demoníaca crece, en el sentir de Eurípides, en la misma medida en que se desvanece la realidad de los dioses. Así toma naturalmente los rasgos de una nueva divinidad que domina progresivamente el pensamiento griego y suplanta a la antigua religión”¹⁷.

I. Dudas acerca de la existencia de los dioses

- *Heracles*, 1.345. *Hécuba*, 488-92.
- O son una necesidad natural o producto de la mente humana (*Troyanas*, 884).
- “Sean lo que sean...” (*Orestes*. 418).

14. A. Lesky, o. c., 433. Cfr. del mismo autor, *La tragedia griega*. Ed. Labor. Barcelona, 1966, p. 232.

15. A. Tovar, “La *Helena* de Eurípides”. En Varios, *Estudios sobre la tragedia griega*. Cuadernos Fundación Pastor, 13. Madrid 1965, p. 135. Cfr. A. HELLER, o. c., p. 63.

16. W. Jaeger. o. c. p. 312.

17. *Ibidem*, p. 321.

- Si existen, recompensa de los buenos; si no, ¿para qué esforzarse? (*Ifigenia Aulide*, 1.034-36, 1.615).

II. *Algunas consideraciones generales*

- Los dioses están sometidos a la fortuna (*Heracles*, 1.314-21. *Cíclope*, 608-9).
- Su inferioridad respecto de las leyes no escritas (*Hécuba*, 798-805).
- Su autosuficiencia: no tienen necesidad de nada (*Heracles*, 1.345 ss.).
- Lo divino tiene muchas formas; se muestra sobre todo en lo inesperado (*Andrómaca*, 1.285 ss. *Helena*, 1.688 ss.).

III. *Reproches a los dioses*

1. Basan su respeto en la *ignorancia de los hombres* (*Hécuba*, 959-60).
2. *Sus abundantes errores.*
 - Sus decisiones provocan la extrañeza de los hombres (*Heracles*, 60-62).
 - No han sabido establecer las leyes con criterio sabio (*Ion*, 1.312).
 - No saben aconsejar a los hombres (*Electra*, 1.245-47).
3. *Sus pasiones*
 - ¿Cómo puede ser justo que no sean virtuosos ellos, a quienes imitamos como modelos de virtud? (*Ion*, 436-53).
 - De los dioses viene la perdición a los hombres (*Troyana*, 775-76, 940 ss, 1.043. *Heracles* , 821 ss. *Hécuba*, 57)
 - Como los hombres, no son veraces (*Ifigenia Tauros*, 570-73. *Helena*, passim. *Troyanas*, 969 ss.).
 - Su inconstancia e ininteligibilidad (*Helena*, 711).
 - Contradicción y capricho (*Helena*, 1.138 ss.): ¿quién podrá distinguir qué es dios o qué no es dios?.
 - Entre ellos también hay preferencias subjetivas (*Hipólito*, 103 ss.).
 - Discordia mutua (*Helena*, 888).
 - No deben asemejarse en la cólera a los hombres (*Bacantes*, 1.348).
 - Los dioses, flacos aliados de los hombres (*Troyanas*, 470).
 - O estúpidos o injustos por naturaleza (*Heracles*, 341-47).

IV. *Contra las falsas imágenes religiosas. La superstición*

- Reticencia ante los relatos míticos (*Helena*, 21).
- Tales imágenes deben atribuirse a los hombres (*Heracles*, 1.340-46. *Ifigenia Tauros*, 380).
- Los hombres ponen a los dioses como excusa de sus insensateces (*Troyanas*, 987-90).
- Racionalización alegórica del mito de Dioniso (*Bacantes*, 287-98).
- Crítica de los oráculos (*Helena*, 744-60. *Ifigenia Aulide*, 956-59).

V. *Defensa de los dioses y de la religiosidad tradicional*

- Los hombres, esclavos de los dioses, que son los únicos amos (*Hipólito*, 88-89. *Orestes*, 418).
- Defensa frente a los sabios (sofistas) (*Bacantes*, 200-4).

III. **La condición humana**

Tal es el afán que Eurípides pone en escudriñar los más íntimos recovecos del alma de sus protagonistas que se ha dicho de él que es “el primer psicólogo”, “el creador de la patología del alma”. El tantas veces citado Jaeger resume así su juicio: “La psicología de Eurípides nació de la coincidencia del descubrimiento del mundo subjetivo y del conocimiento racional de la realidad”¹⁸. Podrá ponerse en cuestión que sea estrictamente la psicología lo que mueva sus tragedias, podrá dudarse de la verdad de unos caracteres que pasan de un estado anímico al contrario sin apenas transición, pero no cabe negar la genialidad del poeta en este terreno: “en la representación de los personajes de Eurípides no se trata tanto de caracteres en el sentido de la individualidad moderna como de formas de reacción de la humanidad en general ante el odio y el amor, el dolor y el júbilo. En esto consiste la maestría de Eurípides: aquí puso a disposición del escenario dramático grandes dominios psíquicos, y en este sentido también se justifica el hablar en su obra de la significación del elemento psicológico”¹⁹.

Ahí radica, por lo demás, la diferencia más señalada entre los modos de entender la tragedia por Esquilo y Sófocles, de una parte, y por Eurípides, de otra. Mientras los primeros tratan de personajes heroicos, despojados de los defectos demasiado humanos de los mortales para servir así de estímulo y modelo, nuestro dramaturgo convierte a los héroes en simples hombres, en seres de la vida cotidiana, tal como ya le reprochó Aristófanes

18. Ibidem, p. 320.

19. A. Lesky, *Historia de la Literatura griega*, ed. cit., p. 395. Cfr. A. HELLER, o. c., p. 58.

en *Las Ranas* (830 ss.). Este es precisamente el rasgo aludido por Jaeger cuando se refiere al “realismo burgués”²⁰ como una de las fuerzas formadoras del drama euripídeo, a ese naturalismo que se revela en la proletarización de los protagonistas o en el tratamiento inusual de las relaciones entre hombre y mujer; otro autor lo expresa más bellamente: “El trágico Esquilo y el épico Heródoto han colocado a sus personajes sobre el coturno que convierte al actor –al hombre– en semidiós. Tucídides y Eurípides, por el contrario, han proyectado sobre la materia crítica el temible microscopio de la razón”²¹.

Y lo que la razón descubre en estos héroes degradados a hombres de carne y hueso, más allá del optimismo que emana de la contemplación de las diferencias entre el animal y el hombre y de la distancia que separa la primitiva condición bestial de la humanidad de su estado desarrollado, es la irreparable condición trágica del hombre. Dos son los componentes de esta condición humana, reiterados por Eurípides hasta la hartura. El primero, puesto de relieve por todos los sofistas sin excepción²², estriba en la equiparación sin fisuras entre vida del hombre y desgracia: abrumado bajo el despotismo universal del azar, que se impone con férrea necesidad, la suerte del hombre discurre en la incertidumbre y la infelicidad; ningún estado le es más propio que el de la esclavitud, ya sea con relación al destino, a los dioses, al dinero, a la masa que gobierna el Estado o a las leyes. Y así se aboca a la cruel paradoja del héroe de Eurípides, que, “en el instante mismo en que lleva a lo más alto su aspiración a la libertad, se ve obligado a reconocer su carencia absoluta de libertad”²³. El segundo componente del desgarramiento humano consiste en el íntimo conflicto entre razón y pasión, que tantas veces conduce a la locura a los protagonistas. El alma es marco de una lucha sin cuartel entre dos fuerzas antagónicas, entre dos poderes mutuamente enfrentados: el corazón ardiente (*thymós*) y la actitud reflexiva (*bouléumata*); la importancia del motivo erótico en Eurípides como determinante del drama, sobre todo en piezas perdidas, daría prueba de ello²⁴. Un conocedor del mundo clásico como Dodds, al resaltar en el teatro de nuestro autor la parte desempeñada por el sentimiento en la conducta humana, sostiene que “Eurípides nos muestra a hombres y mujeres afrontando al desnudo el problema del mal, no ya como algo ajeno que asalta su razón desde fuera, sino como parte de su propio ser”, que no por haber dejado de ser sobrenatural es menos misterioso y aterrador; y ello hasta el grado de que, en sus trage-

20. W. Jaeger, o. c., p.313.

21. J. Alsina, “Eurípides y la crisis de la conciencia helénica”. *Estudios Clásicos*, VII, 1962-63, p. 250.

22. Véase, por ejemplo, J. P. Dumont, *Les Sophistes. Fragments et témoignages*. Presses Univ. France, 1969, p. 14: textos apartado c).

23. W. Jaeger, o. c., 321.

24. A. Lesky, o. c., 399. Al margen de *Hipólito*, estas tragedias perdidas de trama erótica serían *Estenebea*, *Peleo*, *Eolo*, *Fénix*, *Las Cretenses*, *Antígona*, *Meleagro*, *Los Escirios*.

días finales, lo que le preocupaba “no era tanto la impotencia de la razón humana, sino la duda más amplia de si podía verse propósito racional alguno en la ordenación de la vida humana y en el gobierno del mundo”²⁵. Nada tiene de extraño, pues, que por esta profunda comprensión de la contradictoria realidad humana Eurípides haya pasado a la historia del pensamiento como prototipo del hombre moderno.

I. *Diferencia específica del hombre respecto del animal*

- Diferencias entre hombre y animal (*Troyanas*, 671-72).
- Evolución del hombre hasta su condición humana (*Suplicantes*, 202 ss.).
- El hombre, compuesto de cuerpo y espíritu (*Suplicantes*, 533-35).
- Los formadores del hombre: naturaleza y educación (*Hipólito*, 920 ss. *Hécuba*, 593-603. *Ifigenia Aulide*, 561 ss. *Suplicantes*, 914-18. *Ion*, 643. Fr. 812).
 - Un hombre no puede ser experto en todo (*Reso*, 105-9).
 - Aprendizaje por la desgracia (*Suplicantes*, 745).

II. *El conflicto en el alma: Antítesis razón-pasión*

(*Medea*, 364, 1.021, 1.236. *Hipólito*, 373 ss. *Heracles*, 821 ss.).

III. *Algunas constantes de la vida humana*

1. *Egoísmo*

- Todos se aman a sí mismos más que a los prójimos (*Medea*, 85-88).
- Lo más útil, una prudente desconfianza (*Helena*, 1.616).

2. *Incertidumbre*. La fortuna y la necesidad, rectoras de la vida.

- El azar, y no los dioses, se ocupa de lo humano (*Hécuba*, 491).
- Nada es seguro (*Hécuba*, 956-60. *Suplicantes*, 552-54. *Alcestis*, 783).
 - La riqueza y el honor no son seguros (*Hécuba*, 282. *Heracles*, 511-12, 1.314).
- La necesidad domina lo humano y lo divino (*Ifigenia Tauros*, 1.486-87. *Cíclope*, 608-9. *Alcestis*, 963 ss.).
 - Nada hay más poderoso que la necesidad (*Helena*, 513-14).
 - Cada hombre tiene su propio destino (*Helena*, 455).
 - La fortuna es ineluctable (*Heraclidas*, 615).

25. E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*. Alianza Univ. Madrid, 1980, pp. 177-78.

- La fortuna trastrueca todo. Capricho y mudanza de la suerte. (*Ion*, 968-69, 1.513-15. *Hécuba*, 846-49. *Troyanas*, 1.204-6. *Heracles*, 777).
 - Lo divino y la fortuna caminan en la ignorancia (*Ifigenia Tauros*, 476-78).
 - El tiempo aniquila las esperanzas (*Heracles*, 504-11. *Hécuba*, 624-29).
- Es insensato oponerse a la necesidad (*Heracles*, 284-85, 310-12, 501-2. *Orestes*, 715).

3. Infelicidad y sufrimiento

- Nadie, ni los poderosos, es feliz (*Troyanas*, 510-11. *Ifigenia Aulide*, 161-64. *Suplicantes*, 270. *Medea*, 1.223-30).
 - Inseguridad de que la juventud, el poder, etc. causen la felicidad (*Troyanas*, 1.167-71).
 - El alimento del hombre es la desgracia (*Hipólito*, 189, 367).
- La felicidad de los hombres es sólo la definitiva (*Heracles*, 102).
- La ignorancia de la desgracia la mitiga (*Bacantes*, 1.259-62).
- Diferencias de los hombres ante las desgracias.
 - Los nobles las soportan en mayor número (*Helena*, 1.677).
 - Los que han sido afortunados las soportan peor que los ya acostumbrados (*Helena*, 417-18). La ventaja del pobre es que puede manifestarla (*Ifigenia Aulide*, 446 ss.).
 - Al joven no le gusta sufrir (*Medea*, 49).
- Dos situaciones causantes de infelicidad.
 - a) La enfermedad.
 - La impotencia de los enfermos malea su carácter (*Orestes*, 232).
 - Sólo la conciencia de estar enfermo, sin estarlo, fatiga al hombre (*Orestes*, 315-18).
 - El amor como enfermedad (*Hipólito*, 476-80).
 - La conciencia (mala) como enfermedad (*Orestes*, 395-96).
 - b) La paternidad.
 - El que no tiene hijos, superior en felicidad (*Medea*, 1.090-6).
 - Mejor no tener hijos (*Reso*, 980-83).
 - El amor a los hijos es igual entre los hombres (*Heracles*, 634).

4. Esclavitud, carencia de libertad

- Lo que depende del destino es servidumbre (*Orestes*, 488).

- No hay libertad para el hombre: esclavo de riquezas, azar, muchedumbre o ley (*Hécuba*, 864-68).
- La vida humana, dependiente de los dioses y de las opiniones (*Ifigenia Aulide*, 24-28).

5. *La muerte*

- Iguala a los hombres (*Alceste*, 56).
- Es el mayor remedio de los males (*Heraclidas*, 591-95).
- Mejor morir que vivir miserablemente (*Troyanas*, 637-40).

6. *Pesimismo histórico*

- Degeneración de la Humanidad: los hijos, peores que los padres (*Hipólito*, 937-43).

7. *Otras observaciones sobre la condición humana*

- Primacía de la juventud sobre la vejez (*Heracles*, 638-55).
- Los hombres poseen más bienes que males (*Suplicantes*, 195-201).
- Una relación sexual satisfactoria engendra agradecimiento (*Hécuba*, 834).

IV. **Doctrina ética**

De acuerdo con la antinomia entre razón y pasión que atraviesa el alma humana, Eurípides discrepa del intelectualismo moral socrático: en contra de la identificación entre virtud y conocimiento en que descansa la ética de Sócrates, nuestro trágico proclama que sólo la indolencia y el placer desvían al hombre del camino del bien, que, por lo demás, le es perfectamente conocido; y un personaje se atreverá sostener, como si fuera el eco invertido de aquella doctrina, que prefiere el ignorante dotado de bondad al inteligente malo. Si acepta el modelo ético del sabio, éste ya no será el hombre autosuficiente, sino –en una clara anticipación del ideal estoico– el que se doblega resignadamente a las disposiciones del destino. Aunque no parece inclinarse hacia el relativismo a que los sofistas someten la totalidad de los valores morales (por más que algunos discursos contenidos en su obra representen esta actitud), cree con estos primeros teóricos de la *paideia* y maestros de la *areté* en el papel decisivo de la educación y coincide con ellos en la tesis de que la virtud es enseñable.

No podía faltar en un ilustrado como Eurípides una crítica de los valores aristocráticos, llámense éstos honor, fuerza, valentía, riqueza, etc., y la aceptación sin reservas de las virtudes que compendian el ideal democrático surgido a una con la implantación de la *polis*²⁶. La virtud más encomiada es

26. Deben consultarse a este propósito los trabajos de J. P. Vernant: *Los orígenes del pensamiento griego* (Eudeba. México), *Mito y pensamiento en la Grecia antigua* (Ariel. Barcelona, 1974) y *Mito y sociedad en la Grecia antigua* (Siglo XXI. Madrid, 1982).

ahora la moderación, la piedad, la igualdad ..., y los vicios más fustigados los que nacen de la *hybris*, esto es, de la arrogancia, de la ambición y la desmesura, tales como la violencia, el deseo de riquezas, la exaltación retórica y otros semejantes, que han arrastrado al imperialismo ateniense al desastre de la guerra del Peloponeso...

I. Algunos principios generales

- Se conoce el bien, pero no se practica (*Hipólito*, 373-88).
- Máxima fortuna para los hombres: que los bienes superen a los males (*Hipólito*, 471-73).
- Lo común para el individuo y la ciudad: que el malo sea castigado y el bueno viva feliz (*Hécuba*, 903-4).
- Necesidad de correspondencia entre dichos y hechos (*Hécuba*, 1.187).
- Mejor un pobre o tonto bueno que un rico o inteligente malo (*Andrómaca*, 639-41, 1.279-84. *Ion*, 835).
- La virtud es enseñable (*Suplicantes*, 858-907).
- El tiempo descubre a los malvados (*Hipólito*, 428-29).
- Hay que vivir la propia vida.
 - Y solo (*Alceste*, 685).
 - Una sola vida (íb., 712).
 - Vivir al día (íb., 788-90).
- La virtud brilla después de la muerte (*Andrómaca*, 775-77).
- El sabio como modelo.
 - Serenidad en el momento oportuno, valentía, previsión (*Suplicantes*, 509-11).
 - De sabios es esclavizarse al azar (*Orestes*, 715).
 - Las segundas reflexiones son más sabias (*Hipólito*, 436-37).
- Crítica de los valores aristocráticos.
 - Supremo valor de la vida (*Alceste*, 301).
 - Mejor vivir mal que morir honrosamente (*Ifigenia Aulide*, 1.252). (Exactamente la tesis opuesta: *Hécuba*, 370-78).
 - Mientras hay vida, hay esperanza (*Troyanas*, 632-337).
 - Hay que soportar la desgracia; condena del suicidio (*Heracles*, 1.347-57. *Helena*, 252). Lo más noble, entregarse a la esperanza (*Heracles*, 102-7).

II. Virtudes particulares

1. *La moderación* como ideal (*Medea*, 125-30. Frs. 362, 436).
 - Ventajas de la moderación (*Hipólito*, 254-66. *Fenicias*, 552 ss.).
 - El poder corrompe (*Hipólito*, 1.012-16).
 - Debe regir las clases sociales. La mejor, la que pone orden, la clase media (*Suplicantes*, 239-46).
 - Que el pobre mire al rico y éste al pobre (íb., 177-78).
 - Ni ignorancia ni exceso de sabiduría (*Electra*, 294-97).
 - No elogiar en exceso, que molesta (*Ifigenia Aulide*, 977-81).
 - Ni rigurosamente virtuoso ni vicioso (*Hipólito* 471-72, 1.101).
 - Moderación en la alegría, en la reflexión (*Ifigenia Aulide*, 919 ss.), en la pasión del amor (íb., 544 ss. *Medea*, 630).
 - Envidia de la vida retirada (*Ifigenia Aulide*, 18-19).
2. *La piedad*
 - Debe extenderse a todos, no sólo a los amigos (*Andrómaca*, 421).
 - No sólo porque a todos nos puede llegar la desgracia, sino gratuitamente (fr. 991).
 - El que no la tiene no es hombre cultivado (*Electra*, 294 ss. Frs. 407, 645).
3. *La amistad*
 - Entre los amigos, todo es común (*Andrómaca*, 376-78).
 - Los amigos, en las desgracias (*Orestes*, 666, 804. *Ifigenia Aulide*, 407. *Reso*, 332).
 - El hombre desafortunado carece de amigos (*Heracles*, 558-62).
 - No favorecer a los amigos contra su voluntad (*Hipólito*, 693-94).
 - Los nuevos amigos, más persuasivos que los habituales (*Andrómaca*, 818-19).
 - La enemistad entre sabios es provechosa (*Heraclidas*, 459-60).
4. *La igualdad* (Cfr. Teoría política).
 - Sus ventajas (*Medea*, 120-25).
 - Primacía de la equidad, que une amigos, ciudades, aliados (*Fenicias*, 535-55).
5. *La pobreza* (Cfr. Crítica social).
 - Es fuente de ingenio y trabajo (Frs. 54, 461).
 - Divorcio entre riqueza y virtud (Frs. 327, 776).

- Elogio de la “aurea mediocritas” (Frs. 704, 825).
- 6. *El amor*
 - Elogio del amor (*Medea*, 629-43).
 - Su potencia (*Hipólito*, 439 ss.). No hay amante que pierda el amor para siempre (*Troyanas*, 1.051-52).
 - Es a la vez agradable y doloroso (*Hipólito*, 348-49).
 - Tener el valor de amar (*Hipólito*, 476-80, 525-44).
 - El amor conyugal (*Helena*, passim).
- 7. *Las virtudes específicas de cada sexo* (Cfr. La condición femenina).
 - Los hombres aman la virtud, no la belleza de sus esposas (*Andrómaca*, 205-9, 222-26).
 - Las mujeres deben amar al marido, aun humilde (*Andróm.* 213-15).
 - La mujer debe evitar la pasión; lo propio del hombre es el sentido del orden (*Ifigenia Aulide*, 568 ss.).

III. *Vicios particulares*

1. *La hipocresía* y desvergüenza: la mayor maldad (*Medea*, 465-73).
2. *La falsa retórica*, opuesta a la sabiduría (*Medea*, 580-84). (Cfr. Crítica de los sofistas).
3. *La violencia*
 - Dios odia la violencia (*Helena*, 902 ss).
 - La violencia carece de respeto (*Heracles*, 556-57).
 - Insensatez de la guerra como timbre de gloria (*Helena*, 1.051). Necedad de la guerra (*Troyanas*, 95-98, 400).
 - Contra la violencia, la persuasión de la palabra (*Suplicantes*, 346-48, 748-50).
 - Otras manifestaciones de pacifismo (*Andrómaca* 1.044. Frs. 282, 463).
4. *El deseo de riquezas*
 - El oro, el deseo de lucro, como causa del mal (*Hécuba*, 1.206-7).
 - El oro saca a los mortales fuera de sí hacia la injusticia (*Heracles*, 775).
 - El oro tiene más poder que mil palabras (*Medea*, 964-66. *Andrómaca*, 332).
 - La riqueza es lo máspreciado y efectivo (*Fenicias*, 439-40).
 - La riqueza es dios para los sabios (*Cíclope*, 317).

- No hay frontera entre buenos y malos. Hoy sólo brilla la riqueza (*Heracles*, 670-73).
- El hombre dedicado al lucro, difícil para la ciudad (*Heraclidas*, 1-5).
- Sobre el provecho, el interés (*Heraclidas*, 153-78).

5. *La envidia*

- No hay que envidiar a quien aparenta ser feliz hasta que muera (*Heraclidas*, 864-66).

IV. *Otras consideraciones*

1. La mercantilización de la virtud

- Vender la mercancía de la bondad (*Hipólito*, 952).

2. Ecos del relativismo e inmoralismo sofista.

- Nada es vergonzoso si no se lo parece a quien lo hace (Fr. 19).
- Ejemplos de discursos inmoralistas. Jasón (*Medea*, 522 ss.) Helena (*Troyanas*, 915 ss.) Nodriz (*Hipólito*, 500 ss.).

V. *Teoría política*

Si algún aspecto de la tragedia eurípídea resulta particularmente expresivo de la autoconciencia de la propia Atenas y de las disputas intelectuales que bullían en su seno a lo largo del siglo V, ése es, sin duda, su pensamiento político²⁷. Probablemente es aquí asimismo donde sus concepciones parecen más resueltas, menos expuestas a la reaparición incoherente de viejos esquemas. Y, una vez más, también sus pronunciamientos en el orden de la organización de la ciudad se desprenden inequívocamente de su posición ante el problema que se dirime en el enfrentamiento *physis-nomos*. Ya se dijo que la opción por la naturaleza, es decir, por la superioridad de la ley natural sobre cualquier clase de norma positiva o convención originó, a su vez, dos tendencias de signo radicalmente opuesto. Por un lado, la de quienes²⁸, desde la interpretación de esa *physis* como una naturaleza desigualmente repartida entre los hombres, propugnan como ley natural la ley del más fuerte y el sometimiento de los débiles, y manifiestan abiertamente que es justo –como así la naturaleza lo ha dispuesto entre los animales– que el

27. Un magnífico estudio sobre este aspecto, así como de su doctrina ética y, en general, del pensamiento de Eurípides entroncado en la Ilustración ateniense del s. V (1ª y 2ª sofística) nos parece el de F. R. Adrados, *La Democracia ateniense*, ya citado.

28. El representante típico sería Calicles, personaje del diálogo platónico *Gorgias*, 481 b y ss. Se acerca a esta postura Trasímaco (*República* I, 338 c) y Antifón (fr. B 44). Un resumen platónico de este punto de vista, en *Leyes* 889 a ss.

fuerte posea más, acceda al poder sin ningún miramiento y no refrene ningún deseo, y que es injusta cualquier ley artificial por el mero hecho de no significar sino una defensa que los débiles (la mayoría) oponen al dominio natural de los fuertes; en definitiva, para éstos la fuerza prima sobre el derecho y el hombre justo resulta ser el tirano absoluto. Por otro, la corriente de aquellos que, por entender esa naturaleza como algo en lo que todos los hombres participan por igual y que suele expresarse en la universalidad de las leyes no escritas, consideran que la necesaria primacía de la ley natural debe llevar consecuentemente al establecimiento de una igualdad jurídica de derechos y deberes entre los ciudadanos.

Es a este segundo bando, el democrático, al que Eurípides se afilia. Desde él este hombre, procedente de la misma clase media a la que eleva a la categoría de pilar básico del régimen democrático y alejado personalmente de la política en su retiro de Salamina (se diría que escéptico ante la corrupción que todo poder entraña) no deja de lanzar diatribas contra la tiranía. Si alguno de sus personajes intenta la defensa de esta forma de gobierno, son mucho más abundantes las intervenciones de los que expresan su condena radical: la tiranía es un régimen de bárbaros, en el que todos los individuos menos uno son esclavos, una vida de terror..., y el tirano, un enemigo de los ciudadanos y una enfermedad para la ciudad. En sus llamadas “tragedias patrióticas” Eurípides canta las virtudes de la ciudad democrática en un tono que recuerda a la *Oración fúnebre* pronunciada por Pericles²⁹: la democracia se caracteriza por la libertad de los ciudadanos y su igualdad ante la ley, el sufragio igualitario, la alternancia de magistraturas, la libertad de expresión, etc., y sus ventajas sobre cualesquiera otras formas políticas son evidentes. La exaltación de la democracia alcanza tales cotas que el poeta, en abierta incongruencia con sus tesis acerca de la igualdad natural de los hombres, llega a proclamar la superioridad de los griegos –hombres libres, por estar sujetos al gobierno de todos– sobre los bárbaros, al fin y al cabo esclavos en tanto que sometidos a un tirano.

Pero los límites de la ciudad-estado griega se revelan demasiado estrechos para contener la universalidad de la naturaleza humana y Eurípides ofrece ya atisbos, en unión de sofistas como Gorgias y Antifón³⁰, de una visión política panhelénica y hasta cosmopolita. Más aún, como se verá en el epígrafe siguiente, se esforzará, por virtud de esa comunidad esencial de la humanidad, en incorporar a su seno a clases enteras de individuos secularmente marginados por haber sido privados del estatuto de lo humano...

29. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, II, 35-47. (Trad. R. Adrados. Ed. Hernando. Madrid, reimp. 1984. Tomo I, pp. 253 ss.). Cfr. también *Ibidem*, discurso de Atenágoras, VI, 38-39 (tomo III, pp. 49-50).

30. Gorgias, fr. B 8 a. Antifón, fr. B 44.

I. Reflexiones sobre el poder

- El poder corrompe (*Hipólito*, 1.012-16).
- Desagradecimiento de los que aspiran al poder (*Hécuba*, 254-58).
- Conveniencia política de que los mejores reciban el honor debido (*Hécuba*, 307 ss.).

II. Contra la tiranía

- Sus presuntas ventajas
 - El dominio de un solo hombre procura firmeza.
 - Un pueblo ignorante no puede gobernar: no sabe buscar el bien común, daña a los hombres superiores (*Suplicantes*, 410-25. *Andrómaca*, 479-86).
- La tiranía, régimen de bárbaros (y de esclavos).
 - Todos los bárbaros, menos uno, son esclavos (*Helena*, 276. *Heraclidas*, 423).
 - De ahí la superioridad natural de los griegos sobre los bárbaros (*Ifigenia Aulide*, 1.400-2. *Bacantes*, 482-84).
- El tirano, enemigo del Estado (*Suplicantes*, 429-55).
- La tiranía, vida en el terror (*Ion*, 622-28).
- El tirano, enfermedad para la ciudad (Fr. 626).
- La masa es terrible con malos conductores (*Orestes*, 772. *Hécuba*, 884).
- La nobleza de Agamenon: ser caudillo por elección, no un tirano (*Orestes*, 1.168).

III. A favor de la democracia

- Descripción de la forma democrática.
 - Dominio de la palabra, sufragio igualitario (*Suplicantes*, 350 ss.).
 - Libertad, magistraturas alternas, igualdad de derechos (*Suplicantes*, 404-8. *Hécuba*, 291).
 - Primacía de la ley (*Orestes*, 487).
 - Libertad de expresión (*Hipólito*, 421-23. *Ion*, 670-76. *Fenicias*, 390-94: diferencia entre el desterrado y el esclavo respecto al hombre libre. Fr. 737).
- Ventajas de la democracia sobre cualquier otro régimen político.

- Existencia de leyes escritas: justicia igualitaria entre ricos y pobres, atención a los jóvenes y mejores, garantía de la riqueza para transmitir a los hijos (*Suplicantes*, 429-55).
- Defensa de la ley frente al instinto bestial (*Orestes*, 523-55).
- Ventajas de la igualdad (*Medea*, 120-25. *Fenicias*, 535-55).
- Moderación del orden político, superioridad de la clase media (*Suplicantes*, 239-46, 860 ss.).
- Eliminación de los desacuerdos por la palabra (*Suplic.* 346, 748).

IV. *Hacia el panhelenismo y el cosmopolitismo*

- Sacrificio de Ifigenia por toda la Grecia (*Ifigenia Aulide*, 1.383 ss.).
- La patria del pobre, allí donde encuentra de comer (Fr. 777).

VI. **La crítica social**

La creencia, compartida por otros representantes de las nuevas ideas, en la anterioridad y preeminencia de la *physis* respecto de cualquier legalidad producto de la convención, fuerza o costumbre, exige del poeta-pensador la puesta en cuestión desde la ley natural igual y común de todo *nomos* que consagre particularismos, diferencias y discriminaciones artificiales. Por decirlo de otro modo, la universalidad de la naturaleza humana no tendrá ya como marco apropiado los muros de la ciudad, sino la totalidad del género humano. Esta crítica de los usos y leyes desiguales, o, si se prefiere, esta superación de lo estrictamente ciudadano y la consiguiente ampliación de lo humano, se manifiesta a lo largo de las tragedias de Eurípides con relación a tres temas en especial.

Por lo que hace al primero de ellos, la condición femenina, es ya un lugar común la acusación de misoginia lanzada contra el poeta, denuncia que se adelantó una vez más a formular Aristófanes en *Las Tesmoforiantes* –de la que constituye su único argumento– y en *Las Ranas* (1.043-1056) y que los biógrafos antiguos de Eurípides (Sátiro, A. Gelio) se apresuraron a recoger sin mayor cuidado. Y, sin embargo, esta supuesta misoginia, ciertamente avalada por la primera colección de textos que ofrecemos, se aviene mal tanto con los magníficos tipos de heroínas, por los que Eurípides parece sentir especial predilección, como con los abundantes pasajes de sus dramas en que se condena sin paliativos la injusta situación de la mujer en su tiempo. La crítica reciente, al tiempo que reconoce la peculiar ambigüedad del pensamiento de Eurípides también en este punto, pone más el acento en subrayar su voluntad de diseñar “un ideal femenino diferente, sostenido, nótese bien, no de una manera coherente, sino en medio de afirmaciones contrarias que predicán para la mujer el solo ideal limitado y asfixiante de la *sophrosyne* y de otras, todavía, que proclaman la falta de autodominio o debilidad

de la mujer...”³¹. En una síntesis precipitada podría, tal vez, aventurarse la hipótesis de que aquellos lugares de su obra en que se recrimina a la condición femenina sus variados vicios o se les recuerda las actitudes tradicionales que deben practicar pretenden, ante todo, retratar con cierto realismo la situación de la mujer griega, o los tópicos vigentes al respecto, si bien transmiten en una proporción que no es fácil determinar los propios prejuicios de nuestro trágico. Las ideas tradicionales asignaban a la mujer una diferente “naturaleza” y le encomendaban como únicas virtudes la castidad, la obediencia y la templanza: toda su vida está sujeta a un tutor, que le representa jurídicamente, la soltera no acude a ninguna escuela y sólo conoce las labores domésticas, su matrimonio es concertado por los padres, ante el marido no tiene más defensa que el abandono del hogar, vive encerrada en casa sin ninguna oportunidad para cultivarse...; en suma, como se dice en el *Económico* de Jenofonte, la mujer ha sido educada de forma que “viera lo menos posible, oyera lo menos posible y preguntara lo menos posible”.

Tal es el cuadro que fielmente reproduce Eurípides en muchos de sus textos. Pero, junto a ellos, parece imposible negar la íntima simpatía con que el autor mira el alma de la mujer y el amor femenino en particular, lejos ya de la realidad que pudiera tener a la vista y de las convenciones vigentes. Las protagonistas de sus tragedias sacrifican su vida por salvar la de su esposo (*Alceste*), reivindican el derecho a amar (*Andrómaca*), vengán sus humillaciones como esposa (*Medea*), defienden a sus hijos (*Troyanas*, *Hécuba*), se comportan como madres y esposas irreprochables (*Ifigenia en Aulide*)...; por semejante tratamiento ha merecido Eurípides ser considerado descubridor de la mujer como ser humano³². Y existe todavía un tercer nivel de análisis, sin duda el más novedoso, desde el cual el poeta de Salamina ha adquirido justa fama de pionero en la causa de la emancipación femenina. Su vibrante acento “feminista” es patente en la denuncia de los diversos modos de opresión social sufrida por la mujer, en la exigencia de un nueva concepción del matrimonio en que ambos cónyuges sean efectivamente iguales o, de un modo reiterado en sus dramas, en la disculpa de todo arrebatado criminal o violento llevado a cabo por manos femeninas como atribuible en última instancia a la obcecación o crueldad de algún varón; sorprende, por ejemplo, encontrar en unos párrafos de la *Electra*, en los que Clitemnestra se queja de que “los reproches resplandecen en nosotras y en cambio los hombres, los culpables, no llevan la mala fama” (1.035-40), un lejano precedente de aquel poema de sor Juana Inés de la Cruz que empieza “Hombres necios que acusáis a la mujer sin razón”...

Las dos últimas partes en que hemos dividido este epígrafe se hallan en perfecta conexión con los fundamentos democráticos de la teoría política de

31. F. R. Adrados, o. c., p. 318. Sobre este aspecto, J. Alsina, “La posición de Eurípides ante la mujer”. *Actas del Primer Congreso Español de Estudios Clásicos*. Madrid, 1958, pp. 447-453.

32. J. Alsina, “Eurípides y la crisis de la conciencia helénica”, loc. cit., p. 244.

Eurípides y deben entenderse, al igual que la anterior, como una consecuencia extrema de su humanitarismo ético y de su solución al debate *physis-nomos*. De acuerdo con la crítica de los valores aristocráticos y en plena concordancia con tesis de sofistas como Antifón (B 44), que postula la igualdad entre griegos y bárbaros, o Lycofrón (Aristóteles, fr. 91, ed. Rose), quien niega la diferencia entre nobles y villanos, el progresista Eurípides arremete contra todas las diferencias artificiales –dado que sólo son tales de nombre, por *nomos* o convención– impuestas en virtud del nacimiento (hijos legítimos y bastardos), de fronteras estatales (griegos y bárbaros), condiciones económicas (ricos y pobres), de derecho de conquista (libres y esclavos) o de cualquier otra consideración social (nobles y plebeyos). Los textos son lo suficientemente expresivos como para entretenernos en mayores comentarios.

a) La condición femenina

I. Cuadro de sus vicios más comunes

- En general.
 - Una calamidad, “sencillamente mujeres” (*Medea*, 899-900).
 - Nunca debiera haber existido la raza de las mujeres (*Cíclope*, 189 ss. *Medea*, 573-75. *Hécuba*, 1.177).
 - Infortunio para los hombres, causa de sus males (*Orestes*, 605).
 - La mala mujer, el peor mal (*Andrómaca*, 269-73).
 - Metal de falsa ley, gran mal, innecesarias (*Hipólito*, 616 ss.).
 - Un hombre es más valioso que mil mujeres (*Ifigenia Aulide*, 1.394).
 - Que no se parezcan los hombres a las mujeres (*Andróm.* 353-55).
- Maldad, ruindad, incapacidad de hacer el bien (*Hipólito*, 665-69. *Helena*, 1.687-88. *Ifigenia Aulide*, 1.162-64).
- Cobardía, miedo, debilidad (*Medea*, 927-28, 263-66. *Andrómaca*, 757)
- Charlatanería, chismorreos, mendacidad (*Andrómaca*, 91-95. *Fenicias*, 198-201. *Ifigenia Tauros*, 1.298-99).
- Falta de comedimiento (*Troyanas*, 1.056).
- Habilidad para crear artimañas (*Andrómaca*, 84-85).
- Desenfreno sexual. Casquivana.
 - Deseo insaciable de lecho (*Andrómaca*, 218-22).
 - La espartana no puede ser casta (*Andrómaca*, 596-605).
 - Mala la que se embellece en ausencia del marido (*Electra*, 1.073).
 - Corruptoras de las casadas (*Andrómaca*, 944-51),

II. *Sus virtudes más apreciadas*

- No es la belleza, sino las virtudes, las que gustan a los maridos (*Andrómaca*, 208-9).
- Silencio, prudencia, encierro en casa (*Heráclidas*, 474-77. *Electra*, 930-34. *Troyanas*, 645-57. *Andrómaca*, 925, 944-51).
- Simplicidad: la mejor mujer, la simple; la peor, la inteligente (*Hipólito*, 638-50).
- No tomar decisiones.
 - Deben dejar toda decisión en manos de los hombres (*Suplicantes*, 42-44).
 - Ceder ante el esposo (*Electra*, 1.051-53).
- Pudor (*Hécuba*, 568-70).
- Apego al matrimonio (*Medea*, 569-73. *Andrómaca*, 181-82).
 - Lo primero, los asuntos del amor (*Andrómaca*, 240-42).
 - Su mayor fracaso, fracaso con el marido (*Andrómaca*, 373-74).
- Espíritu de cuerpo, solidaridad (*Ifigenia Tauros*, 1060-63. *Helena*, 328-29, 830).
 - Las mujeres deben ocultar las deficiencias femeninas (*Andrómaca*, 966).

III. *Denuncia de la situación femenina*

1. *La desgracia de ser mujer: su desventaja social*

- Destino infortunado (*Medea*, 230-51. *Hipólito*, 669-73).
- Desventaja respecto del hombre (*Ion*, 397-98, *Heracles*, 536).
 - No mirar a la cara a los hombres (*Hécuba*, 977).
- El azar gobierna su matrimonio (*Electra*, 1.100-1).
- Ser odioso para todos (*Hipólito*, 407-8).
- Impotencia ante los dolores del parto (*Hipólito*, 163-65).
- Es casquivana, pero obligada por el hombre, al que no se reprocha (*Electra*, 1.035-40).
- También de ellas proceden buenas decisiones (*Suplicantes*, 294).

2. *Su fama injuriosa cambia en este tiempo* (*Medea*, 417).

3. *Nueva concepción del matrimonio*

- El padre no tiene derecho a disponer libremente de sus hijas (Fr. 953).

- Crítica del encierro femenino como contraproducente (frs. 1061, 1.063).
- La mujer no es esclava del marido, sino su igual (*sympathés*) (Frs. 164, 822, 823, 909).
- No es vergonzoso que una mujer casada se una a otro hombre, si está enamorada (*Hipólito*, 439).

b) La esclavitud

1. Ejemplos de bondad del esclavo para con su dueño

- Los esclavos, partícipes de las desgracias de sus amos (*Alceste*, 137-40, 144, 192, 770, 813. *Medea*, 54, 1.136-40. *Bacantes*, 1.027).
- Los mejores esclavos dan la vida por sus amos (*Helena*, 1.639-42. *Ifigenia Aulide*, 313).
- Fidelidad del esclavo (*Andrómaca*, 89).
- Escuchar el consejo del esclavo (*Hipólito*, 88 ss., 1.249 ss.).
- Es suerte tener un buen esclavo (fr. 529).
- Comportamiento bondadoso del amo con el esclavo (*Alceste*, 765 ss. *Ion*, 725).

2. Condena de la esclavitud

- La esclavitud es mala por naturaleza (*Hécuba*, 33-34).
- Sólo los dioses pueden ser amos (*Hipólito*, 88-89).
- Igualdad o superioridad del esclavo sobre sus amos (*Hipólito*, 410).
 - Lo único vergonzoso del esclavo es su nombre (*Ion*, 854-56. Frs. 57, 83, 381).
 - Esclavo de nombre, libre de corazón (*Helena*, 730-34. Fr. 831).
- La ley ante el crimen es igual para los amos que para los esclavos (*Hécuba*, 291).
- La esclavitud, propia de regímenes no democráticos y de los exiliados (*Fenicias*, 390-93. *Helena*, 276. *Ifigenia Aulide*, 1.400-2).

c) Otras diferencias y prejuicios sociales

1. Griegos y bárbaros

- Lo vergonzoso es igual entre griegos y bárbaros (*Andrómaca*, 243).

2. *Ricos y pobres*

- La riqueza nada vale; vale más la naturaleza (*Electra*, 937-44).
- El rico: intratable, inútil para la ciudad (*Heraclidas*, 1-5).
- El hombre no ha de tener los bienes como propios, sino como administradores de los dioses (*Fenicias*, 555-59).
- El desarrollo de los bienes particulares, con vistas al bien común (*Fenicias*, 1.015-19).

3. *Hijos legítimos e ilegítimos*

- Muchos hijos bastardos, mejores que los legítimos (*Andrómaca*, 639).

4. *Nobles y plebeyos*

- Ser plebeyo y pobre, una doble tara (*Ion*, 580-82).
- Irrelevancia del nacimiento. Nobleza del pobre, villanía del rico (Frs. 336, 52).
 - Dificultad para fijar un criterio de nobleza (*Electra*, 361-90, 550-52).
 - Superioridad del hombre sencillo (*Orestes*, 918-23).
- Injusticia de la fama de muchos (*Andrómaca*, 319-22).
 - Renombre inmerecido del general o de las autoridades, en lugar del pueblo (*Andrómaca*, 694-705).
- Los funerales de los muertos, vanagloria de los vivos (*Troyanas*, 1.249-51).

