

IDEAS RELIGIOSAS DE EURÍPIDES A TRAVÉS DE SUS OBRAS

VIRGINIA MUÑOZ LLAMOSAS
Universidad de Oviedo*

Summary: In this article we consider the religious ideas that Euripides shows through his plays, paying special attention to their evolution and how the author reflects the ideological polemics of the fifth century Athens.

1. Introducción

En este artículo nos proponemos ahondar en el pensamiento religioso de Eurípides, en el lugar que este trágico ocupa en la evolución del pensamiento griego, y el modo en que refleja el ambiente y las polémicas ideológicas del momento en Atenas. Exponemos aquí las conclusiones de un trabajo mucho más amplio¹ en el que sumamos al análisis general de las ideas del autor un estudio detenido del léxico y cómo su evolución refleja la que está teniendo lugar en el plano ideológico. Además de las posibles innovaciones en el uso de formas como θεός, θεῖον, δαίμων ο τύχη, Eurípides realiza una importante labor en el desarrollo de ciertos campos semánticos como consecuencia de su profundización en el plano humano y su racionalización e interiorización de gran parte de lo que antes se atribuía a los dioses, algo que comparte con los sofistas o Tucídides, cuyo pensamiento conoce tanto como la tradición. Es el trágico más influido por los acontecimientos que suceden²: excepto *Alcestis*, todas las obras que tenemos

* **Dirección para correspondencia:** Dra. Muñoz Llamosas, Dpto. Filología Clásica y Románica. Facultad de Filología de la Universidad de Oviedo, Teniente Alfonso Martínez s/n, Oviedo 33011, Asturias.

¹ Concretamente, del capítulo dedicado a Eurípides en nuestra tesis doctoral, *La intervención divina en el hombre a través de la literatura griega de época arcaica y clásica*, realizada gracias al proyecto FC-97-beca-033 del II Plan Regional de Investigación del Principado de Asturias en cuya gestión colabora la FICYT.

² Una obra clásica sobre este aspecto es la de G. MURRAY, *Eurípides y su tiempo*, Méjico, 1978 (Londres, 1918).

completas datan de los años de la guerra del Peloponeso, ese “factor de crisis”³ del que nacerá un mundo ideológico y religiosamente muy distinto al anterior.

En este período la filosofía, la medicina, y la historia, esencialmente con Tucídides, llegan a altas cotas de racionalismo⁴, aunque sin eliminar las creencias religiosas tradicionales ni las supersticiones, que siguen ocupando un lugar relevante en el sentir del pueblo. Existía también una reacción contra ese pensamiento, como reflejan los conocidos procesos de impiedad, a los que, según Aristóteles y la *Vida* de Sátiro, no escapó Eurípides⁵, frecuentemente considerado uno de los máximos representantes del racionalismo griego, lo que nos lleva a varias cuestiones muy relacionadas entre sí: su racionalismo⁶, su supuesto

³ J. ALSINA, “Eurípides y la crisis de la conciencia helénica”, *Eclás*, 39, 1963, 225-253.

⁴ Así, J. S. LASSO DE LA VEGA, “Pensamiento presocrático y medicina”, P. LAÍN ENTRALGO (DIR.), *Historia universal de la medicina*, II, Barcelona, 1972, 37-71, decía que “la medicina se erigió, juntamente con la filosofía y al lado de la crítica semihistórica del mito practicada por jonios como el etnógrafo Hecateo y el historiador Heródoto, en la tercera corriente de superación del mito”. Sobre la relación entre filosofía y medicina v., por ejemplo, J. ALSINA, “Sobre la medicina hipocrática”, *Eclás*, 56, 1969, 13-24; J. LONGRIGG, “Presocratic philosophy and hippocratic medicine”, *HS*, 27, 1989, 1-39; E. EDELSTEIN, “The relation of Ancient Philosophy to medicine”, O. TEMKIN- C. L. TEMKIN (EDS.), *Ancient medicine. Selected papers of Ludwig Edelstein*, Johns Hopkins University Press, 1987 (1967), 349-366, además de la magnífica exposición de W. JAEGER, *Paideia*, Madrid, 1990 (Berlín, 1933-1945). Por otro lado, la influencia de la medicina y la filosofía en el método empleado por Tucídides es sobradamente conocida.

⁵ Sobre estos procesos v. P. DECHARME, *La critique des traditions religieuses chez les grecs*, Bruselas, 1966 (París, 1904); E. DERENNE, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au V^{me} et IV^{me} siècles avant J.-C.*, Liège, 1930; A. DRACHMANN, *Atheism in pagan antiquity*, Copenhague, 1922, G. MARASCO, “I processi d'empietà nella democrazia ateniese”, *A&R*, 21.3-4, 1976, 113-131; S. ZEPPI, “Le origini dell' ateismo antico”, *GM*, 10, 1988, 197-234 y 421-438; 11, 1989, 65-96, 217-240 y 363-396.

⁶ Con este tema reencontramos el antiguo y tópico debate inaugurado por A. W. VERRALL, *Euripides the rationalist*, Cambridge, 1895, a quien seguiría W. NESTLE, *Euripides der Dichter der griechischen Aufklärung*, Stuttgart, 1901 y E. R. DODDS, “Euripides the Irrationalist”, *The ancient concept of progress and other essays on greek literature and belief*, Oxford, 1973, 78-91, (aparecido como artículo en 1929, en el *Classical Review*). Más recientemente, en la línea de DODDS, J. C. RODRÍGUEZ DELGADO, “Eurípides y la puesta en cuestión del logos sagrado y del logos secularizado”, *Epos*, 7, 1991, 67-87, afirma que Eurípides se aleja de la validez de la palabra desde el punto de vista religioso, poniendo en duda los oráculos, y desde el racional, con los fracasos del logos retórico-persuasivo y el filosófico-científico. Cf. también J. ALSINA, “Eurípides: tradición e innovación”, *De Homero a Elitis*, Barcelona, 1989, 167-185.

ateísmo⁷, y cuál pudiera ser su postura religiosa. Resulta muy difícil distinguir su opinión personal de lo que dicen sus personajes y aquello a lo que le obliga el argumento mítico de la tragedia y las representaciones antropomórficas de los dioses, aunque utiliza ese material muy libremente, introduciendo variantes en mitos bien conocidos. Las opiniones sobre la relación entre el hombre y la divinidad en Eurípides son variadas⁸, desde quien cree que condena a los dioses que aparecen en el mito y se inclina hacia un concepto más depurado de divinidad que tiene su origen en los presocráticos, hasta quien sostiene⁹ que muchos pasajes interpretados como una crítica a los dioses no son tales y que la descripción de unos dioses moralmente inferiores (que no es innovación suya) ha de subordinarse al final de las distintas tragedias, que reforzaría la visión convencional de los dioses y su moralidad. En Eurípides no hay un pensamiento sistemático en materia religiosa, él es el poeta de la contradicción y de la paradoja, y le gusta presentar verdades antinómicas desde el punto de vista político¹⁰ y desde el religioso, sin que las numerosas contradicciones se dejen reducir a la unidad.

En esto insiste Chapouthier¹¹, quien cree que Eurípides está dispuesto a percibir lo divino en cualquier ámbito, sea la religión oficial de la ciudad, la fe popular, los cultos marginales o las nuevas ideas de los filósofos. Eurípides no

⁷ Hay que analizar cuidadosamente los testimonios antiguos sobre un proceso de impiedad, en su mayoría dependientes de la comedia aristofánica y de pasajes del propio Eurípides sacados fuera de contexto. Cf. M. R. LEFKOWITZ, "Was Euripides an atheist?", *SIFC*, 80.2, 1987, 149-166.

⁸ Cf. M. P. NILSSON, *Geschichte der Griechischen Religion*, Munich, 1967, I, 771-779, cuyo enfoque y conclusiones son similares a las que aquí exponemos, aunque se deja más al margen la relación de la obra de Eurípides con el momento en que escribe. Cf. también D. W. LUCAS, *The Greek tragic poets*, Londres, 1959, 233ss.; G. M. A. GRUBE, "Euripides and the Gods", E. SEGAL (ed.), *Euripides*, New Jersey, 1968, 34-50; A. LESKY, *La tragedia griega*, Barcelona, 1973⁴ (Stuttgart, 1938), 193ss., 216; J. GARCÍA LÓPEZ, *La religión griega*, Madrid, 1975, 203-207.

⁹ Así, M. R. LEFKOWITZ, " 'Impiety' and 'atheism' in Euripides' dramas", *CQ*, 39.1, 1989, 70-82.

¹⁰ Pues en muchos lugares alaba la democracia y la libertad de palabra que se disfruta en Atenas, pero en otros señala el peligro que supone un gobierno en manos del pueblo, especialmente cuando el líder no es íntegro

¹¹ F. CHAPOUTHIER, "Euripide et l'accueil du divin", *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*. Entretiens sur l'antiquité classique, I, Vandoeuvres-Ginebra, 1954, 205-237.

crítica el antropomorfismo de los dioses¹², al contrario de lo que hace con su moralidad, la veracidad de los mitos o la credibilidad de los oráculos. La crítica de lo divino puede verse a veces en expresiones ambiguas gracias a la introducción de una oración condicional o del indefinido *τις*, pero no en los términos con que alude a la divinidad, pues aparentemente mantiene los usos tradicionales de *θεός*, *δαίμων*, etc., así como las formas con que se denomina al destino. Para Eurípides es esencial el vínculo entre divinidad y justicia¹³, así como la noción de pureza, virtud que debe perseguir el hombre y que le acerca a una divinidad con la que en ocasiones¹⁴ puede establecer una relación de auténtica amistad. Con esto Eurípides introduce la idea de la interiorización de lo divino¹⁵, coexistiendo sus críticas con manifestaciones de un sentimiento religioso muy puro, de un ansia de unión con lo divino, y con la certeza de que muchas cosas que suceden al hombre proceden de poderes superiores. Chapouthier subraya que Eurípides, en estos momentos de la historia de Grecia en que la razón se alza repensando el mito y examinando las creencias tradicionales bajo una nueva luz, demuestra la fuerza de las pasiones humanas, que pueden derrotar a una razón que no es capaz de negar lo divino. Además, es tan crítico con el racionalismo como con la tradición, alcanzando un pensamiento quizá no sistemático, pero sí sumamente rico y penetrante, en el que lo divino ocupa su lugar¹⁶.

¹² Quizá no necesite someterlo a crítica, pues el antropomorfismo cae por su propio peso al contradecirse con el concepto de lo divino que se desprende de su obra, lo que lleva a considerarlo un elemento puramente formal.

¹³ Los dioses han de ser justos para poder ser considerados dioses, según vemos en el *Fr.* 291 de la edición de A. NAUCK (supplementum B. SNELL), *Tragicorum graecorum fragmenta*, Hildesheim, 1964.

¹⁴ En este aspecto puede hablarse de influencias de los círculos órficos y pitagóricos, de un misticismo que aspira a una “comunidad” con la divinidad como la que se presenta, por ejemplo, entre Hipólito y Ártemis.

¹⁵ Según J. S. LASSO DE LA VEGA, *Héroe griego y santo cristiano*, La Laguna, 1962, 57ss., esa interiorización nos lleva a un nuevo tipo de héroe que identifica lo divino con el espíritu del hombre, tal como se dice en el *Fr.* 1018 o en *Hel.* 1002. Esto implica aplicar a los dioses la idea de Protágoras de que el hombre es la medida de todas las cosas, se objetivan los ideales del hombre y se crea un concepto de lo divino que no es el tradicional.

¹⁶ Relacionado con esto está el problema de la interpretación de las *Bacantes*, que tiene muy poco que ver con los dioses olímpicos, y habla de una religión de la naturaleza y cultos místéricos semejantes a los que describe Eurípides en el *Fr.* 472. Esto negaría la idea de una “conversión” en los últimos momentos de su vida o de una última crítica a los dioses tradicionales, ambas muy simplistas: como han señalado DODDS (1973, 87) y

2. Lo divino y lo humano en Eurípides

Así pues, hay que desterrar cualquier interpretación unilateral de Eurípides, quien seguramente no pretendía mostrar una visión sistemática de las relaciones entre dioses y hombres, sino simplemente su complejidad, sin olvidar la tradición heredada y teniendo muy en cuenta los avances de su tiempo y los cambios que se están produciendo en el plano humano. Atendiendo al modo en que presenta a lo largo de sus obras los planos humano y divino se observa que las líneas que conciernen al hombre y a los dioses, lejos de ser paralelas, convergen y se funden entre sí, imponiéndose una postura cada vez más pesimista en la que la resolución del conflicto (si es que la hay) deja de estar en manos de los hombres.

La evolución en este sentido es muy clara: en primer lugar, en *Alcestris* se exalta la piedad de Admeto, que le ha llevado a ser recompensado por Apolo y Heracles. Éste, aun siendo un hombre, logra lo que Apolo y otras formas de religión mencionadas en la obra no pudieron lograr¹⁷, lo que supone una valoración muy positiva del elemento humano. El final feliz poco tiene que ver con los dioses que, si bien desencadenan la acción, se sienten lejanos, como también sucede en *Medea* a pesar de las continuas referencias a una justicia divina que se cumple con el castigo de Jasón. En efecto, ese castigo siempre parece depender más de Medea que de la divinidad que se sirve de ella¹⁸ y resulta igualmente perjudicial para ella, que es dominada por un elemento irracional opuesto a la razón. Al final de las dos obras se repiten unos versos prácticamente idénticos que insisten en el poder de los dioses para llevar a cabo cosas

LESKY (1973, 231), para estudiar la religión de las *Bacantes* hay que rastrear en todas las obras qué lugar ocupan formas no oficiales de religión, como los cultos místéricos o los órficos, valorando también el que esta obra sea posterior al destierro de Eurípides, si en Macedonia entró en contacto con rituales dionisiacos y si en este tipo de fe encontró lo que anhelaba en los dioses. Muchos autores ven en ella una manifestación de la aspiración de Eurípides a encontrar una purificación del mundo divino que satisfaga sus exigencias morales y religiosas, como A.-J. FESTUGIÈRE, *La esencia de la tragedia griega*, Barcelona, 1986 (París, 1969), y M. DE OLIVEIRA PULQUÉRIO, "Um testamento ideológico: 'As Bacantes' de Eurípides", *Humanitas*, 39-40, 1987-1988, 25-41, que le sitúa aproximadamente en la misma línea que Píndaro, algo ya señalado por GARCÍA LÓPEZ (1975, 247).

¹⁷ Así lo pone de relieve A. P. BURNETT, "The virtues of Admetus", *CPh*, 60.4, 1965, 240-255.

¹⁸ Sobre la manera indirecta en que los dioses intervienen en esta obra cf. D. KOVACS, "Zeus in Eurípides' *Medea*", *AJPh*, 114, 1993, 45-70.

inesperadas, pero en su desarrollo no se pone el énfasis en el plano divino¹⁹. En *Medea*, además, destaca la idea de que las situaciones de crisis hacen peligrar la fe en los dioses y en que ellos sean garantes de la justicia tal como la concibe el hombre. Los juramentos y la *χάρις* pierden su valor si, como se dice, el pudor (*αἰδώς*, vv. 439-440) ha abandonado la Hélade, lo que nos lleva a un incipiente pesimismo respecto a los dioses, que contrasta con la alabanza de las virtudes humanas que veíamos en *Alceste* y que también aparece en *Heraclidas* e *Hipólito*.

En *Heraclidas* son fundamentales la piedad y el respeto a las leyes divinas, pues los dioses apoyan a los hombres justos, con lo que Yolao y los atenienses consiguen salvar a los hijos de Heracles venciendo a un Euristeo caracterizado por *ὑβρις* y *βία*. A la fe en el elemento humano se añade cierta crítica a los dioses por realizar exigencias tan inexplicables como el sacrificio de Macaria, que entorpece el cumplimiento de los buenos propósitos de la ciudad, según apunta el corifeo (vv. 425-426). Las dudas sobre los dioses se disipan cuando intervienen directamente en el enfrentamiento, dando la victoria a quienes sostenían una postura justa y rejuveneciendo (vv. 854ss.) de forma milagrosa a Yolao para que pueda tomar parte en la batalla. Los dioses son responsables (v. 934) del cambio de la suerte de los Heraclidas, al igual que Hera lo es de la conducta de Euristeo (vv. 989-990), y parecen responder al ideal humano de justicia, cosa que no sucederá en muchas de las tragedias que encontramos a continuación: en las primeras obras de Eurípides todavía hay una esperanza, una menor crítica a los dioses.

En cambio, en *Hipólito* ya tenemos una clara crítica a la divinidad y la idea de que en determinadas circunstancias el hombre sólo puede volverse hacia sus semejantes. Se hace patente la crueldad y el egoísmo de unos dioses que no dudan en castigar a inocentes con tal de lograr sus objetivos y que abandonan a personajes tan profunda -y equivocadamente- religiosos como Hipólito, sin ser capaces de mostrar al final de la obra la compasión y el perdón que sí pueden mostrar los hombres (Hipólito libera a su padre del crimen cometido en vv. 1448-1450). El hombre no puede escapar al poder divino ni rechazar a un dios, como hace Hipólito, sin ser castigado²⁰, todo se debe a los planes de Afrodita (como la

¹⁹ Ni siquiera entre formas de religión distintas al olimpismo tradicional: en *Alc.* 357ss. Admeto se lamenta por no tener la lengua y el canto de Orfeo para rescatar a su mujer del Hades, pero en los vv. 962ss. el coro afirma que ni en las tablillas tracias de Orfeo ni en los remedios que Apolo dio a los mortales hay remedio contra la Necesidad.

²⁰ Sobre las relaciones entre hombres y dioses en esta tragedia cf. C. A. E. LUSCHNIG, "Men and gods in Euripides' Hippolytus", *Ramus*, 9.2, 1980, 89-100 y también J.

propia diosa reconoce en v. 28 y afirma Ártemis en v. 1400), como saben la nodriza y Fedra, quien fracasa al tratar de vencer su pasión con la razón, cuando en realidad nada puede vencer a estos dioses cuya calidad moral parece cuestionar Hipólito (v. 1415). Además, es interesante la mención de formas de religión distintas a la tradicional, concretamente los misterios a los que se dirigía Hipólito cuando Fedra se enamoró de él (vv. 24-28) y los órficos, entre quienes Teseo cuenta a su hijo y para los que tiene duras palabras (vv. 948ss.). En esta obra por primera vez se hace necesaria la aparición de una divinidad, Ártemis, como *dea ex machina* que logra la reconciliación entre padre e hijo, aunque nada puede salvar a Hipólito, cuya estrecha relación²¹ con la diosa no evita su abandono final. Así, parece que para los hombres hay más esperanza en las relaciones humanas que en las que establezcan con unos dioses muy poderosos, pero también crueles y desagradecidos.

El optimismo respecto al plano humano desaparece en *Andrómaca* y *Hécuba*, donde los horrores de la guerra enmarcan la deslealtad y crueldad que pueden alcanzar los hombres, con excepciones como la esclava que ayuda a Andrómaca²², y donde ya empieza a perfilarse el peligroso poder de la masa, manipulada a menudo por demagogos²³ y que respalda con su fuerza posturas muy injustas ante las que sólo cabe mostrar la nobleza de Políxena y la resignación de Hécuba. En la visión negativa de Menelao y Hermíone en la *Andrómaca* sin duda tenía mucho que ver su condición de espartanos, si bien su falta de respeto por los dioses y su carácter engañoso se repetirán en otros personajes que simbolizan la pérdida de valores morales que se está produciendo como consecuencia de la guerra. En el plano divino continúa la crítica, pues se

BLOMQUIST, "Human and divine action in Euripides' *Hippolytus*", *Hermes*, 110.4, 1982, 398-414.

²¹ Designada con la forma *ομιλία*, que podría indicar un incipiente misticismo religioso.

²² Eurípides presenta frecuentemente la lealtad de los esclavos para mostrar que la nobleza de cuna y de carácter no siempre son equivalentes, esto es, para profundizar en la relatividad de los valores morales. Es un tema fundamental en su obra, según J. A. LÓPEZ FÉREZ, "Tragedia griega y pensamiento", *Epos*, 6, 1990, 13-35, 30, y se plantea a raíz del conocido debate sofístico sobre la oposición *φύσις / νόμος*, así como de la doctrina del derecho natural, que defiende que todos los hombres son libres por naturaleza y sólo las circunstancias los hacen esclavos, idea que aparece en el *Fr.* 940 de Sófocles. Eurípides también trata de la oposición entre griego y bárbaro, que se derrumba en estos momentos con acciones como las de Hermíone, mucho más crueles que las de la "bárbara" Andrómaca. Sobre este tema, cf. E. HALL, *Inventing the barbarian*, Oxford, 1991 (1989).

²³ Pensemos que en *Hécuba* a Odiseo se aplican adjetivos como *ἡδυλόγος*, *δημοχαριστής* (v. 132) o *δημηγόρος* (v. 254), que nos llevan claramente al siglo V.

censura a Apolo tanto por el oráculo en que ordenó el asesinato de Clitemestra (de hecho, el coro, con un concepto más elevado de divinidad, se niega a creer que Apolo diera tal orden en vv. 1031-1036) como por vengarse de Neoptólemo con una crueldad más propia de hombres malvados que de dioses (así, el mensajero, en vv. 1164-1165, dice que Apolo se acordó de antiguas disputas como un hombre κακός y se pregunta cómo podría considerarle sabio en tales circunstancias). La sensación de vacío e inutilidad que domina a Peleo al final es disipada por Tetis, que afirma el poder divino e indica que la resignación es la única postura a adoptar ante las inesperadas acciones divinas; Tetis, igual que Ártemis en *Hipólito*, proporciona consuelo y noticias acerca del futuro, pero no resuelve el conflicto.

La misma pérdida de valores morales reaparece en *Hécuba*²⁴, donde la anciana reina, ahora prisionera de guerra, no puede esperar que Odiseo le devuelva la χάρις que ella un día le mostrara, sino que ve sacrificada a su hija para reconocer la ἀρετή de quien sí es un φίλος para el ejército, Aquiles. Su situación es tal que no sólo ella, que desesperaba (vv. 163-164) de encontrar ayuda entre los dioses, sino personajes como Taltibio, se preguntan por la justicia divina (Taltibio duda en vv. 488-491 si en vez de los dioses es el azar (τύχη) quien domina la vida humana). Por primera vez se observa claramente la oposición entre los dioses y el azar que empieza a fraguarse ahora y culminará en época helenística, cuando el azar se independice por completo de los dioses y sea en sí mismo una divinidad. Otra idea muy interesante es que el νόμος domina a dioses y hombres por igual, esto es, los dioses son νόμω y no φύσει, y el hombre cree que son garantes de justicia por convención. Poliméstor pronuncia otras palabras clave sobre el origen de la religión al decir (vv. 958-960) que los dioses crean confusión (παραγμόν) para que los hombres, en su ignorancia (ἀγνωσία), les adoren. En esta crisis total de valores Hécuba duda de unos dioses que no respaldan la justicia, siendo ella quien ha de tomarse la justicia por su mano y castigar a Poliméstor. Falta la aparente reconciliación entre los planos divino y humano de las dos obras anteriores (decimos aparente porque en realidad el *deus ex machina* indica el triunfo de lo inesperado y la resignación del hombre, por lo que su valoración es más negativa que positiva), pues la tragedia acaba en catástrofe y la presencia de la divinidad es mucho más escasa. No hay *deus ex machina* ni la fórmula que en 5 obras (*Alcestitis*, *Medea*, *Andrómaca*, *Helena* y

²⁴ Aspecto analizado por A. W. H. ADKINS, "Basic Greek values in Euripides' *Hecuba* and *Hercules furens*", *CQ*, 16.2, 1966, 193-219, donde se ve la importancia de la φιλία para que se mantengan otros valores.

Bacantes) subraya lo inesperado del modo de actuar de los dioses, sino que estos temas se abandonan para reflexionar sobre la crueldad y corrupción del νόμος.

Aún no ha vencido totalmente el pesimismo en el plano humano, pues en *Suplicantes* y *Heracles* las cualidades humanas resuelven el conflicto y proporcionan las fuerzas necesarias para soportar el poder de los dioses. Ambas son idénticas en lo relativo a las virtudes humanas encarnadas en Teseo, rey ideal de esa ciudad también ideal, justa y piadosa que es Atenas, pero totalmente opuestas en la crítica a los dioses, ausente en la primera y omnipresente en la segunda. La φιλία ocupa un lugar destacado, alcanzando su punto más alto con Atenas, que no duda en sufrir un enfrentamiento militar con tal de defender lo que es justo, y Teseo, que toca los cadáveres de los argivos (cosa que no debe dar vergüenza, según dice el mensajero en v. 768). En *Suplicantes* los dioses vuelven a respaldar la justicia, de ahí la conveniencia de mostrarse piadoso cumpliendo las leyes divinas y sin caer en excesos que son castigados por ellos. Lo humano supera a lo divino y los hombres resuelven el conflicto sin que el *deus ex machina* sea significativo desde el punto de vista de la acción, como tampoco lo había sido en *Hipólito* y *Andrómaca*.

En *Heracles* hay la misma valoración del plano humano y la φιλία: Teseo toca a Heracles sin pensar en el μίαισμα, en esa barrera que la sangre derramada alzaba entre los mortales y que ahora se derrumba debido a la certidumbre de que el hombre no es más que una sombra y que lo más grande para un hombre es compadecer al semejante y perdonar sus faltas, pues uno puede caer en el futuro en el mismo error²⁵. Los valores fundamentales son la compasión, el agradecimiento (χάρις), y la amistad (vv. 1425-1426), y con ellos logra Teseo que Heracles no se suicide y afronte su vida con resignación. Los valores tradicionales hubieran llevado a Heracles a la muerte igual que al Áyax de Sófocles; en su lugar Teseo ofrece una amistad que está por encima de los dioses y las desgracias que éstos causan a los hombres, lo cual supone una nueva afirmación de la superioridad del elemento humano frente al divino. Además, la obra muestra el abandono que siente el hombre y todo lo que se puede reprochar a una divinidad que castiga inexplicable y dolorosamente al inocente. Las

²⁵ De esa indiferencia de Teseo ante el μίαισμα se hace eco Sófocles en *Edipo en Colono*, donde Teseo no teme acoger a un Edipo expulsado de su patria y de muchas otras ciudades. Sobre el miasma, cf. R. PARKER, *Miasma: Pollution and purification in early greek religion*, Oxford, 1983, esp. 32-73. Es muy significativo el v. 1232, donde Teseo le dice a Heracles que, siendo mortal, no puede mancillar nada de los dioses, lo que implica un concepto más depurado de divinidad, que no puede ser contaminado por un ser inferior, como es el hombre.

injusticias provocan las acostumbradas dudas sobre la justicia de los dioses y su misma existencia, y así, Anfitrión duda en v. 212 de la justicia de Zeus y le critica abiertamente (vv. 339-347), llegando a decir que es un dios ἀμάρτης o injusto por naturaleza. Se cuestiona además si es o no el verdadero padre de Heracles, aunque, cuando aparece el héroe y resuelve la situación de su familia, se afirma que es hijo de Zeus (v. 696; él mismo lo dirá en el v. 802). Pero la felicidad se acaba cuando Iris incita a Lisa, que accede a su pesar, a enloquecer a Heracles, siendo su única razón que el poder de los dioses quede por encima de los hombres. Cuando Heracles se dé cuenta de sus actos renegará de Zeus como padre (vv. 1263-1265) y criticará amargamente ese poder divino que domina su vida, jugando con distintos conceptos de lo divino (el tradicional y el heredado de los presocráticos). Aún así, su crítica no llega a eliminar a los dioses, sino que al final se reconoce su poder, en el que destaca la idea del azar, de τύχη, que establece distintas relaciones con los dioses tradicionales, bien dominándolos, bien dependiendo de ellos. Teseo parece concebir el azar de un modo independiente a los dioses: según él hombres y dioses cometen errores debido a esa fuerza, pero Heracles tiene otra opinión y constantemente asocia a τύχη con Hera. Ante ese poder divino caprichoso, criticable e incomprensible, el hombre sólo puede resignarse con la nobleza propia y la ayuda de los semejantes, esa φιλία cada vez más importante según se ve con más claridad la idea de τύχη.

El optimismo respecto al hombre empieza a decaer a partir del *Ión*, donde se deja sentir el profundo cambio de valores y la progresiva interiorización de las cualidades morales que llevan al hombre a un nuevo ideal de vida, a la σχολή que Ión señalaba (v. 634) como lo más querido, anteponiéndola a las riquezas y poder que Juto le ofrece en Atenas²⁶. Ión busca una paz interior que no es posible en la ciudad, en medio de un νόμος cada vez más corrupto y hombres dominados por los peores instintos que atribuyen sus defectos a los dioses, como se plantea Ión (vv. 1523-1527) temiendo que su madre culpe al dios de un error debido a su propia debilidad. Respecto a los dioses, se cuestionan la actuación de Apolo, contraria a la moralidad humana, la veracidad de su oráculo y la protección a quien se refugia en un templo independientemente de sus actos. Creusa habla de la injusticia de los dioses (vv. 252-254) y acusa a Apolo de οὐ δίκαιος (v. 384), algo que Ión en principio se resiste a creer, aunque después él mismo criticará al

²⁶ También en *Hipp.* 384 se contaba entre los placeres de la vida. Este nuevo ideal, que anuncia lo que ocurrirá en el helenismo y que en modo alguno aparecía en el pensamiento de Esquilo y Sófocles, está en consonancia con algunos cambios que Eurípides señala reiteradamente, como la ruptura de la ecuación nobleza-riqueza o el fin de la oposición griego/bárbaro, dos muestras concretas de la ya innegable relatividad de conceptos.

dios (vv. 436ss.) jugando con dos conceptos diferentes de divinidad, el tradicional, ajeno a la justicia, y uno más elevado, que sí exige justicia para que sean adorados por los hombres. Después Creusa (v. 912) y el sirviente (v. 952) calificarán de κακός a Apolo, eIÓN (vv. 1312ss.) no comprenderá por qué los dioses acogen a todo el que entra en sus templos, aunque sea culpable de un crimen. Al desvelarse la verdad se adueña de él el sentimiento de que es τύχη quien domina (vv. 1512-1515) e incluso duda de la veracidad del oráculo, que ha afirmado que es hijo de Juto, siendo en realidad hijo del dios. El *deus ex machina* (Atenea) es necesario para resolver el conflicto, y su valoración es bastante negativa, pues la reconciliación con un Apolo que Atenea se esfuerza en mostrar justo es sólo aparente.

Ese creciente pesimismo se mantiene en *Troyanas*, donde Hécuba reprocha a los dioses su falta de apoyo (vv. 469-470) diciendo que son κακούς συμμάχους y han abandonado Troya sin acordarse de troyanos como Ganimedes o Titono, que fueron amados por ellos. Además asistimos (vv. 914ss.) a un enfrentamiento entre Helena y Hécuba en el que Helena justifica su comportamiento como resultado de una intervención divina en tanto que Hécuba racionaliza esa intervención y explica los actos de Helena desde un punto de vista humano, afirmando que la diosa Afrodita no es más que la objetivación de la insensatez humana. A pesar de sus dudas la reina invoca a Zeus (vv. 884-888) sin saber si este dios es ἀνάγκη φύσεος ο νοῦς βροτῶν, expresiones que remiten al pensamiento de los presocráticos y los sofistas²⁷, si bien sus súplicas quedan a un lado cuando se comprueba que la vida humana está dominada por una fortuna más o menos relacionada con los dioses (vv. 1204-1206). Después (vv. 1242-1245 y 1280-1281) se insiste en que las súplicas y sacrificios a los dioses se han hecho en vano, lo que nos deja ante un pesimismo mucho más profundo que en obras anteriores, y que ni siquiera halla el relativo alivio de la aparición de un *deus ex machina*: no hay resolución del conflicto ni reconciliación con la divinidad en esta obra, en la que desde el principio se habla de un castigo divino a los vencedores, que cometen todo tipo de excesos y muestran su falta de εὐσέβεια destruyendo templos y tumbas; la sensación final, pues, no puede ser más pesimista.

²⁷ Desde un escolio antiguo se relaciona la expresión νοῦς βροτῶν con Anaxágoras, pero no es ésta la única posibilidad, pues podríamos entender νοῦς en sentido pasivo y no activo, como “producto de la mente, del pensamiento” y no “mente”; así, la alternativa planteada por Hécuba sería si Zeus es necesidad de la naturaleza o producto de la mente de los hombres, entroncando con el conocido debate sofístico entre φύσις y νόμος.

En *Electra* se pasa del pesimismo de la protagonista al sentirse injustamente tratada por los dioses (vv. 198-200), la desconfianza hacia la técnica de la adivinación y de una existencia de los dioses supeditada a la justicia (vv. 583-584), a la afirmación del poder divino y la veracidad de los oráculos. El plano divino aparece en principio bastante diluido frente a un plano humano en el que cobran importancia los motivos puramente egoístas de los dos hermanos para realizar su venganza, lo que indica el derrumbamiento de las grandes figuras del mito. Los oráculos son válidos como modo de conocimiento, pero se cuestiona el uso que el hombre (los adivinos fundamentalmente, que no escapan a la corrupción y la depravación moral que se adueña del ser humano) hace de esos oráculos, y la moralidad de los dioses que se manifiestan a través de ellos, en este caso Apolo, cuya sabiduría vuelve a ponerse en duda (en v. 971 Orestes dice que Apolo ordenó una insensatez; Electra se negará a creer que un dios pueda ser *σκαλιός*). Aún quiere salvarse a este dios, y de ahí que se plantee (v. 979) la posibilidad (ya apuntada en *Andrómaca* y que será tajantemente rechazada en *Orestes*) de que un *ἄλᾶστωρ* le haya suplantado para emitir el oráculo que ha llevado a Orestes y Electra a ser injustos a la par que justos, a lograr una victoria que, atentamente examinada, es un pobre triunfo. Ellos cometen un acto que es a la vez el crimen más horrible y muestra de piedad hacia los dioses, Clitemestra, según dice el coro (v. 1170), sufre cosas *σχέτλια*, y Orestes ha cometido el más terrible crimen (v. 1226), del que tanto él como su hermana se arrepienten. La confusión se adueña de quienes reconocen que se puede ser injusto aun siguiendo órdenes divinas, y ni siquiera la aparición de Cástor como *deus ex machina* elimina las críticas (avanzamos, por lo tanto, un paso desde *Ión*, donde la aparición de Atenea redimía a Apolo), sino que Cástor insiste en ellas (vv. 1245-1248) diciendo que aunque Apolo es *σοφός* no aconsejó sabiamente a Orestes y destaca la resignación que debe exhibir el hombre y la importancia de una piedad que es recompensada por los dioses, lo que, sólo en parte, ratifica su poder y su relación con la justicia eliminando las dudas expresadas durante la obra.

En cambio, en *Ifigenia entre los Tauros* no todo es negativo, y se distingue la *φιλία* de Pílates, que puede llevarle a la muerte: él es consciente de que si regresa a Argos sin Orestes la mayoría pensará que le ha traicionado, o que incluso le ha matado, atribuyendo su muerte a la ruina de la familia, para casarse con su hermana (vv. 678-682), con lo que volvemos a la posibilidad de que un hombre atribuya su crimen a los dioses. También Ifigenia se planteaba esto respecto a los sangrientos sacrificios exigidos por Ártemis (vv. 36-38 y 380ss.), aunque finalmente se impondrá un concepto más elevado de divinidad y la joven se negará a creer que la diosa sea cruel, aduciendo que son los habitantes del lugar los que imputan a la diosa su propia crueldad. Además, se critica la orden

de Apolo a Orestes, y paralelamente la idea de τύχη sigue adquiriendo importancia: Orestes (vv. 570ss.) insiste en la confusión que domina tanto el mundo humano como el divino; los dioses ya no crean esa confusión (como vimos en los vv. 958-960 de *Hécuba*) sino que la sufren en la misma medida que los hombres²⁸. Al final se hace necesaria la intervención del *deus ex machina* (Atenea) para resolver el conflicto: la diosa exhorta una vez más a la resignación y aceptación del dominio de dioses moralmente inferiores y superiores en poder, aunque no omnipotentes, puesto que hay fuerzas (llamémosle destino, necesidad o azar) que les gobiernan también a ellos.

Mayor pesimismo hay en *Helena*, donde se comprueba la inutilidad del esfuerzo de quienes han luchado durante diez años por una imagen. El azar gobierna la vida de los hombres, y especialmente la de Helena, que sufre la profunda fisura entre ὄνομα y πράγμα y cuya fama no se corresponde con sus actos. A pesar de las terribles conclusiones que podemos extraer de esta obra, todavía quedan destellos de esperanza como Teónoe, que comparte con Ión la interiorización de la justicia, como ella misma dice (vv. 998-1003). La confusión que veíamos en *Ión* y *Electra* reaparece cuando el coro reconoce que entre los humanos no hay nada σάφης (v. 1149), por lo que el hombre sólo puede volverse hacia los dioses, cuya palabra es la única ἀλαθές (v. 1150). Además, es importante el aumento, en estas últimas obras, del uso del engaño y la intriga por parte de los protagonistas para lograr sus fines: el final de *Ifigenia entre los Tauros* y *Helena* es muy semejante y claramente apunta al δόλος como medio de lograr un objetivo, quedando al margen medios como βία y πειθώ. Resulta fundamental el predominio de lo inesperado y lo maravilloso, así como las críticas hacia Afrodita y los demás dioses, culpables de la guerra de Troya y la desgracia de Helena, y la condena (vv. 745ss.) a la ciencia de los adivinos (que será posteriormente reivindicada por Teónoe). Con esto las esperanzas quedan en el plano humano, pero también en él reina la confusión, como magistralmente se pone de relieve a través de los numerosos contrastes entre las apariencias y la realidad. Helena y Teónoe continúan con la crítica a unos dioses sobre los que también duda el coro (vv. 1137ss.), mientras la trama se torna tan complicada que únicamente la aparición de un *deus ex machina* logra resolverla. Los Dioscuros evitan la catástrofe y hacen posible un final feliz para los protagonistas, pero ello no significa que haya optimismo en lo que a los dioses se refiere.

Donde no hay lugar para la esperanza es en la que posiblemente se revela como la obra más pesimista de Eurípides, las *Fenicias*. En ella se acumulan las

²⁸ Vuelve a insistirse en esta idea en los vv. 895ss., distinguiendo entre los dioses y lo inesperado, τὰ ἀδόκητα.

desgracias y los motivos divinos se funden con los humanos sin llegar a la resolución del conflicto: el hombre siente que es inútil dirigirse tanto a los dioses tradicionales como a los que representan otras formas de religiosidad, y la única salida es la resignación, aceptar noblemente lo inevitable, aun cuando se es inocente, recibiendo tan sólo el apoyo de los semejantes simbolizado por Antígona y que no puede hacerse extensivo a todos los personajes, pues es evidente que poco puede esperarse de quienes, como Creonte, piensan más en la conveniencia propia que en la salvación de toda la ciudad²⁹, queriendo anular la belleza del gesto de Meneceo. Del mismo modo, Eteocles (vv. 524-525) se declara dispuesto a violar la justicia por la tiranía y se ha entregado a la diosa Φιλοτιμία, una ambición que en estos momentos está adquiriendo connotaciones muy negativas³⁰. No hay superación del conflicto, ni *deus ex machina*, ni esperanza en las súplicas a los dioses, pues no hay reciprocidad en las relaciones entre hombre y dios y la χάρις hacia ellos queda ἀχάριτον. El azar sigue cobrando protagonismo e incluso independizándose de los dioses, a quienes una y otra vez se responsabiliza de todas las desgracias de la casa de Edipo (aunque el estudio del plano humano en esta obra indica que los hombres también tienen mucho que ver en su propia desgracia). La acumulación de males sólo puede desembocar en la profunda resignación, especialmente de Edipo y Antígona, que se niega a volverse a unos dioses que ignoran la reciprocidad de χάρις y rechaza tanto a los dioses olímpicos tradicionales como al Dioniso que tiene sus altares en los montes. Todo lo que los hombres hagan para atraerse a los dioses es inútil, y sólo hallan -y muy débilmente- apoyo en el plano humano.

Incluso de éste se despoja a los protagonistas del *Orestes*, donde reencontramos el injusto poder de una masa objeto de manipulación³¹, la cobardía

²⁹ Cosa que, precisamente, sucede en estos momentos en Atenas en contra de la política de Pericles y a la que se debe en buena parte la derrota en la guerra del Peloponeso.

³⁰ Así puede verse en Th. 2. 65 y 8. 89, donde se apunta como razón del fracaso de los sucesores de Pericles una política que sigue más los intereses personales (ἰδίως φιλοτιμίας) que los de la ciudad. V. J. DE ROMILLY, "Les Phéniciennes d' Euripide ou l'actualité dans la tragédie grecque", *RPh*, 39, 1965, 28-47, quien explica que el uso negativo de esta forma surge en torno al año 411, y no aparece en usos anteriores, como *Supp.* 907, y, de la misma autora, "D'Euripide à Platon: l'exemple des Phéniciennes", *EClás*, 87, 1984, 259-265.

³¹ La corrupción política es, según J. P. EUBEN, "Political corruption in Eurípides' *Orestes*", J. P. EUBEN (ED.), *Greek tragedy and political theory*, Berkeley, 1986, 222-251, el tema central de la tragedia; E. HALL, "Political and cosmic turbulence in Eurípides' *Orestes*", A. H. SOMMERSTEIN- S. HALLIWELL- J. HENDERSON- B. ZIMMERMANN (EDS.), *Tragedy, comedy and the polis. Papers from the Greek drama conference, Nottingham*,

de personajes como Menelao, que actúa de manera muy semejante a como había hecho en *Andrómaca* y que según Orestes (v. 1604) no tiene el pensamiento puro, aunque sí las manos, que él tiene manchadas por la sangre de su madre³² debido a las órdenes de Apolo, al que se juzga negativamente: Electra (vv. 162-164) le llama ἄδικος, y también Menelao (v. 417) se pregunta si Apolo ignoraba el bien y la justicia al emitir su oráculo. Con todo, Orestes prácticamente eliminará cualquier crítica al dios afirmando (vv. 418-420) que, sea como sea la divinidad, somos esclavos de ella, y que la ingratitud de que se acusa a Apolo es parte de la φύσις de este dios del que acaba de declararse esclavo. A partir de entonces dejan de tener sentido las críticas a la divinidad (que no desaparecen, por ejemplo en vv. 591ss. Orestes dirá que, si el dios ordena un crimen impío, él es el impío y no quien lo lleva a cabo), ya que se hace evidente que ella es quien domina -sea justo o injusto³³- y que únicamente ella puede resolver el conflicto al que se ha llegado a través de complicaciones en las que el plano humano es inservible e incluso contraproducente. El juicio de la φιλία humana es muy distinto al que teníamos en *Heracles* o en *Electra*, pues la φιλία de Electra y Píades hacia Orestes le empuja a un nuevo crimen (matar a Helena y a Hermíone, aunque ninguno de los dos asesinatos llega a consumarse) y no a la resolución del conflicto³⁴. Es totalmente necesaria la intervención de Apolo, que finalmente impide la catástrofe y se reconcilia con el protagonista, aunque en modo alguno veremos en ello una señal de optimismo si tenemos en cuenta lo que acaba de decir acerca de ese dios y cómo se han integrado en él las críticas, no por superación sino por asimilación de las mismas.

18-20 July 1990, Bari, 1993, 263-285, la relaciona con la visión cósmica de Empédocles y otros presocráticos.

³² Esta interesante distinción ya aparecía en *Hipp.* 317, cuando Fedra decía a la nodriza que tenía puras las manos pero no el corazón. Asistimos a una moralización progresiva de las formas para polución, que se ajustan a la interiorización de los sentimientos y la atribución de responsabilidades no sólo a quien comete un crimen, sino a quien incita a cometerlo o planea hacerlo, según se refleja en los discursos forenses de la época.

³³ Lo que ya indica la divinización de lo irracional y la importancia de lo inesperado en las que se insistirá en *Bacantes*, donde también vemos que hay que aceptar a los dioses por convención, por los dictados de νόμος.

³⁴ Ese cambio de valoración de la φιλία sin duda tiene que ver, como apunta K. HARTIGAN, "Euripidean madness: Herakles and Orestes", *G&R*, 34.2, 1987, 126-135, 132, con la situación que atraviesa Atenas. También Z. THEODOROU, "Subject to emotion: exploring madness in *Orestes*", *CQ*, 43.1, 1993, 32-46, habla de las diferentes funciones de Teseo en *Heracles* y Píades en *Orestes* y sus influencias en los protagonistas.

La actuación divina también será imprescindible en *Ifigenia en Áulide*, donde Ártemis salva a la joven de un sacrificio cuyo valor es disminuido por el medio corrupto en que se produce. Agamenón ya no es el gran rey de la épica, ni siquiera el rey que regresaba triunfante en la trilogía de Esquilo, sino que es esclavo de la masa y recurre a un engaño condenado desde el punto de vista moral, lo que provocará en el futuro la venganza de su esposa. Su actuación es muy diferente a la del protagonista del *Agamenón* de Esquilo, y sus cambios de opinión, así como el de Menelao, demuestran la inconstancia de unos caracteres llenos de debilidades y muy alejados de lo heroico, como vemos en el enfrentamiento entre los Atridas, que termina felizmente pero que será inútil debido a la presión de todo el ejército, a quien consume un terrible ἔρως (v. 808), una pasión desenfrenada (Ἀφροδίτη τις, v. 1264) por esta empresa y que ha sido informado por Odiseo y Calcas, que son acusados de una φιλοτιμία tan perjudicial como la que veíamos en *Fenicias*. La nobleza de Ifigenia, que se suma a ese grupo de jóvenes personajes que prefieren morir por el bien común de su familia o de su patria³⁵, es empañada por Aquiles, que, si bien actúa noblemente al defender a la joven del engaño perpetrado por su padre, piensa (vv. 1424-1432) que tal vez se arrepienta de su decisión al enfrentarse a la muerte. Además, su sacrificio, en lugar de resolver un conflicto, hace posible una guerra en la que triunfan los impulsos irracionales del hombre. El final feliz, con esa intervención de Ártemis, es, pues, muy relativo, y el silencio y las dudas de Clitemestra ante el relato del mensajero no presagian el feliz regreso de los aqueos que desea el coro. Ahora bien, teniendo en cuenta lo que sucedía en el plano divino en *Orestes* no extraña que la crítica a los dioses pase a un segundo plano. No es un dios, sino el espectro de Aquiles, quien exige el sacrificio y la censura del poeta se orienta más hacia el plano humano que hacia los dioses, ante los que se muestra el acostumbrado escepticismo de las épocas de crisis (así, Clitemestra dice (vv. 1033-1035) que si los dioses existen la justa acción de Aquiles al defender a Ifigenia tendrá recompensa, y si no, de nada sirve esforzarse). El plano humano recibe todas las críticas y es finalmente anulado por la intervención de Ártemis, lo que nos deja, más o menos, en la misma situación que teníamos al final del *Orestes*: los designios divinos son ἀπροσδόκητα para los hombres, en tanto que

³⁵ Cf. C. NANCY, “ΦΑΡΜΑΚΟΝ ΣΩΤΕΡΙΑΣ. Le mécanisme du sacrifice humain chez Euripide”, *Théâtre et spectacles dans l’antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg, 5-7 Novembre 1981*, Estrasburgo, 1983, 17-30; J. WILKINS, “The state and the individual”, A. POWELL (ED.), *Euripides, women and sexuality*, Londres, 1990, 177-194 y E. RODRÍGUEZ MONESCILLO, “El tema del sacrificio voluntario en la *Antígona* de Sófocles y sus versiones eurípideas”, *Eclás*, 105, 1994, 9-33.

la felicidad de Agamenón contrasta con la incredulidad de su esposa acerca del destino de su hija.

Con este creciente pesimismo respecto a las relaciones humanas y divinas, llegamos a *Bacantes*, donde abandonamos algunos problemas relacionados con el contexto histórico para situarnos en una intemporalidad, en un tiempo mítico, que habla de la inferioridad del hombre frente al dios, de su ceguera, y del castigo que recibe por los errores cometidos. El tema es esencialmente religioso, se cuestionan globalmente las relaciones entre el hombre y la divinidad y cuál debe ser el ideal de vida humano, esto es, qué respuesta debemos dar a la pregunta, insistentemente planteada y cuya trascendencia sólo se entiende a la luz de la intelectualidad que domina la cultura griega clásica, de qué es lo sabio. Esta obra se asemeja al *Ión* porque en las dos es protagonista el conocimiento de uno mismo, en este caso de la doble naturaleza del hombre, de esa parte irracional que le hace bestia a la vez que dios borrando las fronteras entre opuestos. Además, contiene críticas muy interesantes al pujante racionalismo: se dice (vv. 395-396) que la sabiduría humana³⁶ tiene unos límites que el hombre debe admitir y respetar, del mismo modo que debe admitir su inferioridad respecto a los dioses. Cadmo y Tiresias mantienen una postura sensata al admitir esa inferioridad y la insignificancia de toda la sabiduría que los hombres han inventado (vv. 200-203), si bien Tiresias cree en la divinidad de Dioniso no a partir de argumentos tradicionales, sino de corte sofisticado, con afirmaciones semejantes a las de Pródico sobre el origen convencional del culto a los dioses. Penteo, por su parte, se cree σοφός y en realidad tiene una δόξα falsa que se ha forjado él mismo. Según Tiresias, la ciencia de los sabios no es sabiduría (v. 389ss.), como tampoco es sabiduría meditar sobre lo que está más allá de los hombres, τὸ μὴ θνητῶν. No es de extrañar, por lo tanto, que el coro diga (v. 1005) que no envidia lo sabio. Al ver el castigo de Penteo el mensajero concluirá que lo más sabio para los hombres es ser sensato y venerar a los dioses, algo en lo que Cadmo estaba de acuerdo, mientras que no lo está en la excesiva crueldad del castigo. Dice (vv. 1249-1250) que el dios castigó con justicia pero en exceso, y que ha mostrado una cólera semejante a la de los mortales. La crueldad de Dioniso es inseparable de los beneficios de los que participan los iniciados, que alcanzan una felicidad desconocida para los demás hombres.

La pregunta que se plantea en *Bacantes*, la que quizá se planteara Eurípides a lo largo de su vida, sólo se contesta tras desechar la postura de quienes se empeñan en someter la experiencia religiosa a la razón examinando la moralidad

³⁶ Cuyo papel estudia P. REYNOLDS WARNHOFF, "The role of τὸ σοφόν in Euripides' *Bacchae*", *QUCC*, 57.3, 77-103.

de los dioses y la veracidad de sueños y oráculos sin saber ver que lo religioso y lo racional pertenecen a dos órdenes distintos, a dos planos que no son susceptibles de mezcla. En este sentido hay semejanzas con *Orestes*, pues lo acertado es aceptar el poder de los dioses, sean lo que sean esos dioses. Por eso se dice en esta última obra que lo sabio es ser sensato y venerar a los dioses, a Dioniso, independientemente de cómo sea ese nuevo dios llegado a Tebas³⁷. Los dioses dominan todo y a ellos debemos someternos admitiendo nuestra inferioridad como culminación del autoconocimiento que muestra que lo que destruye a Penteo, representado por Dioniso, no es externo a él, sino que está en él, en la parte irracional que no puede negarse y que aflora finalmente, triunfante, identificada con el dios que la impulsa precisamente para ser reconocido como tal. Llegamos por tanto a una divinización de lo irracional, que se revela como necesidad inevitable a pesar de todos los reparos y críticas: así debe verse a Dioniso y así afirmaba Orestes que debía verse a Apolo en una obra en la que esa divinización de lo irracional también estaba muy presente, pues, ¿qué otra cosa es la atribución al oráculo de los impulsos asesinos del protagonista?

El creciente pesimismo se expresa en el uso que hace Eurípides del *deus ex machina*, cuya aparición se incrementa a partir del *Ión*. De ahí, como señala QUIJADA³⁸, que Eurípides acuda a esta técnica con mucha más frecuencia que Esquilo o Sófocles, porque en ellos la finalidad de la representación dramática y el resultado mítico coincidían (y cuando no era así se acudía al *deus ex machina*, como en *Euménides* y *Filoctetes*), mientras que en sus obras el mito y el drama están en relación dialéctica y hay una antítesis entre el prólogo y el epílogo, situados en el plano mítico tradicional, y el drama. El *deus ex machina* subraya ese contraste y las diferentes causalidades que operan en los dos planos, sobre todo cuando más inesperado es y la resolución del conflicto depende de él, como ocurre constantemente desde *Ifigenia entre los Tauros*. Entonces se observa mejor la insolubilidad de la situación real del drama y se alcanza el pesimismo más hondo, que culmina en *Orestes* y *Bacantes* con la aceptación, ya no cuestionada, de esta divinidad que sigue interviniendo en la vida humana, aunque quizá no de manera tan directa y palpable como antes, puesto que en la mayoría de las esferas particulares se ha avanzado, gracias a un análisis más racional de

³⁷ Cf. especialmente los versos 882-896 donde el coro habla del poder de τὸ θεῖον y afirma que no debe haber nada más poderoso que el νόμος, y que se debe creer en lo divino ὅ τι ποί' ἄρα τὶ δαίμονιον, "como quiera que sea lo divino", expresión más indeterminada que la de *Or.* 418, ὅ τι ποί' εἰσὶν οἱ θεοί

³⁸ M. QUIJADA, *La composición de la tragedia tardía de Eurípides: Ifigenia entre los Tauros, Helena y Orestes*, Vitoria, 1991, 245-248.

los hechos, hacia el plano humano, que coexiste o elimina totalmente el plano divino.

3. Conclusión

Eurípides insiste en la necesidad de aceptar el poder de los dioses al margen de las críticas que puedan hacerse desde el punto de vista racional a partir, en la mayoría de los casos, de su comportamiento inmoral y su falta de respuesta en situaciones críticas. No podemos esperar que los dioses se comporten como hombres, ni someterlos a criterios humanos, pues pertenecen a una esfera independiente a la razón que ésta no puede negar ni conocer, como tampoco podemos negar la validez de oráculos y sueños que finalmente se cumplen, por muchas dudas que se hayan expresado acerca de ellos, sino que sólo cabe, una vez que se ha rechazado el plano humano y el *deus ex machina* aparece como el único capaz de resolver los conflictos, resignarse. Los dioses a los que debemos resignarnos coincidirían en buena medida con los de la religión tradicional, según el uso que Eurípides hace de θεός, θεοί, τὸ θεῖον y δαίμων. Quizá se esperaría, dado su conocimiento de las ideas de presocráticos y sofistas, un uso más destacado de la forma θεῖον sustantivada, así como del singular θεός, ya que ambas pueden utilizarse para designar el nuevo concepto de divinidad propuesto por los presocráticos y adoptado por mentes más científicas y exigentes respecto a la divinidad, como los autores del *corpus hippocraticum*. Sin embargo, usa muy poco el adjetivo θεῖος tan sólo 33 veces, de las que 27 son el adjetivo sustantivado, y el uso de θεός en singular es sensiblemente inferior al del plural, con 342 casos frente a 524, manteniéndose la superioridad del plural en todas las obras excepto *Ión* y *Bacantes*. En ellas el predominio del singular se debe más que a un cambio de mentalidad religiosa, al protagonismo de un dios concreto, Apolo o Dioniso. El empleo de estos términos, por lo tanto, no deja ver ninguna evolución en cuanto al concepto de divinidad del autor, ni tampoco el uso del sustantivo δαίμων, que se distribuye de manera más o menos uniforme en todas las obras. Aunque en ocasiones dé la impresión de que se acude a formas más indeterminadas de nombrar a la divinidad, como τὸ θεῖον o τὸ δαιμόνιον, en realidad esas expresiones pueden intercambiarse con usos en plural de θεός³⁹.

³⁹ Pensamos, por ejemplo, en *Supp.* 157-159, donde Teseo habla de εὐνοίᾳ θεῶν y luego de τὸ θεῖον, en *Or.* 418-420, donde se habla de θεοί y luego de la φύσις de τὸ θεῖον, o en la fórmula final de *Alcestitis*, *Andrómaca*, *Helena* o *Bacantes*, donde aparece τῶν

Posiblemente estas formas, como el antropomorfismo de los dioses, son parte de las exigencias del drama, por lo que el abundante uso del plural θεοί no es realmente significativo.

Sí se aprecian diferencias en el uso de τύχη, que aparece 276 veces siendo *Ión* la obra donde es más frecuente (18 veces). Además, a partir de ella el término cobra más importancia, con pasajes donde se discute su relación con los dioses y se ve que paulatinamente se independiza de ellos pudiendo llegar a dominarlos, algo que anuncia la situación religiosa posterior. Curiosamente, esa problemática parece haber desaparecido (al menos en estos términos, aunque hay menciones claras del poder del destino) en *Bacantes*, donde τύχη no aparece nunca. El que los dioses sean percibidos cada vez más como un poder azaroso y sometido a otras fuerzas (el destino, la necesidad o τύχη) se refleja también en la fórmula final de algunas obras, que señalan cómo los dioses llevan a cabo cosas inesperadas. Esa fórmula se suma a la aparición del *deus ex machina* -así en *Andrómaca*, *Helena* y *Bacantes*-, o aparece sola, aunque esto sólo sucede en *Alceste* y *Medea*, que están muy lejos del pesimismo que se alcanzará cuando el plano humano quede prácticamente anulado y los finales felices no lo sean más que de una forma relativa y tremendamente irónica.

Eurípides introduce muchas innovaciones léxicas⁴⁰ debido a las necesidades expresivas que nacen del nuevo análisis al que somete los mitos tradicionales e incorpora a la tragedia nuevos elementos estructurales que van a conducir a su desmoronamiento, en el que intervienen circunstancias muy complejas que rebasan su mera labor personal⁴¹. Llega incluso a modificar la forma del género

δαίμονίων y luego θεοί. Son muy pocos y dudosos los casos en que el empleo del abstracto parece responder a un concepto diferente de divinidad, en ocasiones relacionado con τύχη: *IT* 911, *Hel.* 914ss., *Ba.* 882-896, *Fr.* 62 y *Fr.* 150.

⁴⁰ Estudiadas en detalle en nuestra tesis doctoral y que aparecen en campos semánticos muy diferentes, que expresan sentimientos y procesos mentales antes atribuidos a los dioses y ahora explicables en el plano humano.

⁴¹ Aunque suele culparse a Eurípides de la muerte de la tragedia, él no es más que un testimonio de lo que está sucediendo y cómo el modo de pensar mítico se derrumba dejando a la tragedia sin el elemento que le daba su argumento siendo prácticamente consustancial a ella, como muestra P. BURIAN, "Myth into *muthos*: the shaping of the tragic plot", P. E. EASTERLING (ED.), *The Cambridge companion to Greek tragedy*, Cambridge, 1997, 178-208. Además, que la tragedia muera en el siglo V ha sido cuestionado por J. L. DE MIGUEL JOVER, "La tragedia del siglo IV a. C.: revisión de una vieja polémica", F. R. ADRADOS- A. MARTÍNEZ DÍEZ (EDS.), *Actas del IX Congreso español de Estudios Clásicos (Madrid, 27 al 30 de Septiembre de 1995)*, IV, Madrid,

en que escribe, pues modela la tragedia adecuándola al contenido que su pensamiento le impone y que muchas veces se aleja del mito tradicional, con elementos estructurales⁴², temas, personajes y técnicas compositivas que anuncian la comedia media y nueva y la novela, alejándonos de las tragedias de Esquilo en la misma medida en que los dos autores se alejan en su pensamiento. En todo ello influye el contexto histórico: la situación de una Atenas en guerra y el derrumbamiento de los valores tradicionales en el que tanto tienen que ver las nuevas ideas difundidas por la filosofía, que transformó la visión teocéntrica del mundo en un antropocentrismo capaz de lo más noble y lo más aborrecible. La religión se usa como argumento para lograr objetivos ajenos a la justicia o al respeto a los dioses, y por eso no extraña que Eurípides muestre un pesimismo cada vez mayor y termine advirtiendo de los peligros de una falsa sabiduría que descuida lo realmente importante. La Atenas exultante de Esquilo no es la Atenas de Eurípides, que ve cada vez más próxima su derrota y contempla cómo la democracia se ha convertido en un mal capaz de destruir al pueblo que la sustenta. La tragedia se desmorona, es cierto, como también se desmoronan los héroes, los valores tradicionales y el poderío ateniense, los dioses y el optimismo de un siglo cuya historia se refleja en la de este género magistral.

La racionalización en lo particular que lleva a cabo Eurípides no se corresponde con una eliminación del elemento divino en su concepción del mundo y las relaciones entre el hombre y un poder superior a él: precisamente cuando nos elevamos sobre lo particular y tratamos de desentrañar el misterio de lo divino y las relaciones entre hombre y dios, encontramos el sentimiento ajeno a la razón de que a pesar de las críticas que puedan hacerse a los dioses y la imposibilidad de saber realmente qué son, su incomprensible poder sigue gobernando la vida humana, tan caprichosamente que llega a asimilarse a τὸ χη⁴³ y ante eso sólo queda resignarse y buscar el apoyo de los semejantes. El poeta indaga en las cuestiones más trascendentales sin rechazar ninguna posible respuesta, según indica su gran interés por las formas de religión alternativas a los dioses tradicionales de la ciudad (el orfismo, los misterios⁴⁴), que no llevan al

1998, 251-258, y por P. E. EASTERLING, "The end of an era? Tragedy in the early fourth century", SOMMERSTEIN- HALLIWELL- HENDERSON- ZIMMERMANN (EDS.), 1993, 559-569.

⁴² Como puede verse en el uso que hace del *deus ex machina* y otros elementos estudiados por QUIJADA (1991).

⁴³ Que en la mayoría de los casos no aparece todavía divinizada, este proceso culminará en época helenística.

⁴⁴ En este sentido destaca *Alcestris* (se afirma que las tablillas tracias no pueden devolver la vida a la protagonista), *Medea* (se atribuye el ataque de Glauce a dioses como Pan, igual que la enfermedad de Fedra), *Hipólito* (se alude a los misterios y a los órficos en conexión

rechazo de estos dioses tantas veces cuestionados. Sus numerosas contradicciones no permiten afirmar que hayamos llegado a su verdadero pensamiento, y sinceramente creemos que no puede saberse hasta qué punto Eurípides aceptaba la inmoralidad de estos dioses y compartía las palabras de sus personajes. Sólo podemos afirmar que tenemos ante nosotros el reflejo de las preocupaciones de su época, de sus ideas cambiantes y su infinita riqueza, y eso es mucho más de lo que tendríamos si se hubiera limitado a transmitirnos exclusivamente sus propias ideas. No sabemos, tampoco, hasta qué punto el género trágico le condicionó, obligándole a expresar esas preocupaciones a través de mitos donde los dioses tradicionales tienen un protagonismo indiscutible, por lo que esa racionalización que se percibe en lo particular no puede eliminarlos. En este sentido es curioso comprobar cómo, en las mismas circunstancias históricas y con una formación intelectual semejante, Tucídides⁴⁵ organiza de modo muy diferente los planos divino y humano. En él lo principal es el plano humano, en el que distingue un elemento racional y otro irracional, interno al hombre por emanar de su propia φύσις, con lo que no diviniza esos impulsos irracionales, como suele hacer Eurípides. Además hay otro plano irracional, externo, que puede intervenir en los acontecimientos históricos, y cuya relación con el elemento divino es prácticamente inexistente, por lo que no usa los términos θεός, θεοί o δαίμων, sino otros como ἀστάθμητος, παράλογος, αἰφνίδιος, ἀπροσδόκητος o ἀνέλπιστος, que indican una “secularización” del plano irracional que confirma el estudio de su concepto de τύχη. Esta forma no se relaciona jamás con los dioses tradicionales y en muy pocos casos lo hace con τὸ θεῖον, esto es, con ese concepto de lo divino más abstracto y sin defectos morales que propusieron los presocráticos y recogieron autores del *corpus hippocraticum* y sofistas. Eurípides no llega a esa separación entre τύχη y los dioses, aunque sí plantea, sobre todo

con la peculiar religiosidad del joven, que recuerda a la de Ión y enlaza con la Teónoe de Helena). El azar se opone a los dioses en *Hécuba*, *Heracles*, *Ión*, *Ifigenia entre los Tauros* o *Ifigenia en Áulide*, mientras que en *Fenicias* Edipo le sugiere a Antígona ir al santuario de Dioniso en los montes como alternativa a los dioses tradicionales que no la han escuchado. Frente a estas alusiones más o menos superficiales, en *Bacantes* toda la obra gira en torno a un dios ajeno a la ciudad.

⁴⁵ Hay trabajos sobre la relación entre Eurípides y Tucídides, así J. H. FINLEY JR., “Euripides and Thucydides”, *HSCPh*, 49, 1938, 23-68 o J. DE ROMILLY, “Réflexions parallèles chez Euripide et Thucydide”, *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen (Afd. Letterkunde)*, 1984, n.s. 47 (3), 75-89, pero no analizan este aspecto concreto. Sobre Tucídides cf. nuestro artículo “El plano irracional externo en Tucídides: τύχη, παράλογος, ἀνέλπιστος, ἀστάθμητος, αἰφνίδιος, ἀπροσδόκητος”, *Gerión* (en prensa).

en sus últimas obras, la posibilidad de que los dioses sean dominados por ella en la misma medida que los hombres. En cualquier caso, es un valiosísimo testimonio de una época crucial en la evolución del pensamiento griego: tanto él como Tucídides, frecuentemente considerados máximo exponente del racionalismo, admiten los límites de la razón y que existen cosas que no pueden conocerse de antemano. En todas sus obras insiste en esos límites⁴⁶, y seguramente son las palabras τὸ σοφὸν δ' οὐ σοφία / τό τε μὴ θνητὰ φρονεῖν⁴⁷ del coro de *Bacantes*, las que mejor reflejan la existencia de algo ajeno al hombre y a lo que él cree que es σοφόν. Sólo los mortales enloquecidos (vv. 399-401) dedican una vida de por sí breve a perseguir lo infinito, esas cosas que Eurípides califica de μεγάλα y μὴ θνητὰ y sobre las que es inútil que el hombre reflexione pretendiendo alcanzar la sabiduría. Consciente de ello, a lo largo de su obra Eurípides no propone una solución única y definitiva, sino todo un abanico de posibilidades.

⁴⁶ Y muchas veces se llega a ello con un método dialéctico en el que la razón demuestra el poder y superioridad de lo irracional (recordemos, por ejemplo, el famoso enfrentamiento entre Helena y Hécuba en *Troyanas*).

⁴⁷ *Ba.* 395-396, “La ciencia de los sabios no es la sabiduría. Ni tampoco lo es el meditar sobre lo no mortal”.