

**Palabras que alivian.  
Los discursos de la nodriza a Fedra  
en el *Hipólito* de Eurípides**

Daniel RINALDI

RESUMEN: En el presente artículo, el autor estudia la influencia de la retórica, la sofística, la medicina y la magia en los discursos que la nodriza dirige a Fedra en el *Hipólito* de Eurípides.

\* \* \*

ABSTRACT: In this article, the author studies the influence of rethoric, sophistry, medicine and magic in the discourses that the nurse addresses to Phaedra in Euripides' *Hippolytus*.

\* \* \*

PALABRAS CLAVE: eurípides, fedra, griego, hipólito, magia, medicina, retórica, sofística.

RECEPCIÓN: 27 de febrero de 2002.

ACEPTACIÓN: 9 de abril de 2002.



# Palabras que alivian. Los discursos de la nodriza a Fedra en el *Hipólito* de Eurípides

Daniel RINALDI

A Sergio Sierra Bernal

## I

Si bien es cierto que el manejo de la palabra como medio de persuasión puede observarse ya en los poemas homéricos, la retórica, como tal, nace en Sicilia en la segunda mitad del siglo v a. C. En efecto, con el establecimiento del régimen democrático, después de la caída de los Deinoméidas en el 466, los ciudadanos cuyas propiedades habían sido confiscadas durante la tiranía debieron pleitear ante jurados populares a fin de recuperarlas, para lo cual se sirvieron de las enseñanzas de los siracusanos Córax (510-?) y Tisias (490-?) y de su manual titulado *Arte* (Τέχνη).<sup>1</sup> Esta sistematización teórica influyó grandemente en la disposición formal del discurso que, a partir de entonces, empezó a dividirse en προοίμιον (proemio o exordio), διήγησις (narración), ἄγών (debate), παρέκβασις (digresión) y ἐπίλογος (epílogo).<sup>2</sup> Ahora bien, así como los logógrafos, escritores de discursos

---

<sup>1</sup> Cic., *Brut.*, 46. No hay acuerdo acerca de quién escribió el tratado, si Córax o Tisias o ambos. Es probable que Córax enseñara oralmente y que Tisias pusiera por escrito tales enseñanzas. G. A. Kennedy sostiene que "Corax was probably concerned with speaking in the assembly. Tisias was perhaps influenced by Corax' conception of oratory and his use of argument from probability. He constructed a theory which stands at the head of the long tradition of works with a judicial emphasis and probably was mostly intended to help those called upon to speak in court", "The earliest Rhetorical Handbooks", p. 177. Véase D. A. G. Hinks, "Tisias and Corax and the Invention of the Rhetoric", en *CQ*, XXXIV, 1940, pp. 59-69.

<sup>2</sup> G. Ramírez Vidal, *La retórica de Antifonte*, p. 108. Estas partes que estructuran el texto se conocen como *partes orationis*.

judiciales por encargo, Córax y Tisias son considerados los creadores o “inventores” de la retórica, Antifonte de Ramnunte (480-411) puede ser señalado como el iniciador de ésta en Atenas, aunque tradicionalmente se cite al sofista Gorgias de Leontini (485-380) como su introductor en el 427, cuando llegó al Ática como embajador de su ciudad para solicitar ayuda contra los siracusanos, y su discurso ante la Asamblea impresionó por el estilo y la técnica argumentativa.<sup>3</sup>

En un principio, los conocimientos técnicos del arte retórica fueron transmitidos oralmente, pero, con el tiempo, se fijaron en tratados que primero fueron colecciones o recopilaciones de ejemplos prácticos y luego se volvieron exposiciones más sistemáticas.<sup>4</sup> El más antiguo tratado que se conserva completo es la *Retórica a Alejandro*, atribuida mayoritariamente a Anaxímenes de Lámpsaco (380-320), discípulo de Diógenes el cínico (413-327) y del gramático y sofista antiisocrático Zoilo (400-320), obra escrita hacia el 340. Aristóteles (384-322) hizo una compilación de tratados retóricos (συναγωγή τεχνῶν), hoy perdida,<sup>5</sup> y escribió una fundamental *Retórica* (Τέχνη ῥητορική) en tres libros.<sup>6</sup> Ambas *Retóricas* coinciden en dividir en tres los géneros

<sup>3</sup> Gorgias habría abierto una escuela de retórica en Atenas en el año 431.

<sup>4</sup> J. Sánchez Sanz observa que para hacer más fácil “la tarea de los oradores se confeccionaron colecciones de proemios o de epílogos (las partes más formalizadas del discurso) que podían adaptarse directamente, o con ligeros cambios, a cualquier circunstancia”, “Introducción”, en *Retórica a Alejandro*, p. 18.

<sup>5</sup> Cic., *In v.* 2. 6.

<sup>6</sup> Aristóteles impartió, según varios autores, un curso de retórica en la Academia entre el 353 y el 349 a. C. Por lo general se sitúa la redacción de la *Retórica* entre el 339 y el 338, y su composición definitiva entre el 329 y el 323. El libro tercero, un tratado particular sobre la expresión (λέξις) y la composición (τάξις) de los discursos, escrito entre el 346 y el 344, era originalmente un estudio independiente y sólo con posteridad fue incorporado a la *Retórica*. Aunque algunos estudiosos del siglo XIX pusieron en duda su autenticidad, hoy en día ésta ya aparece definitivamente resuelta y no se la discute. En cuanto a su incorporación a los dos primeros libros, unos opinan que debió producirse después de la muerte de Aristóteles, cuando la codificación peripatética de sus escritos, o en época romana, en tanto que otros opinan que fue el propio filósofo quien hizo la unificación definitiva de los tres libros, opinión mayoritariamente aceptada en la actualidad.



de discursos: συμβουλευτικός (deliberativo), δικανικός (judicial), y ἐπίδεικτικός (epidíctico),<sup>7</sup> dependiendo de quién habla, de aquello de lo que se habla y de aquél a quien se habla, del oyente, que es, ya un espectador, ya alguien que juzga.

Según Aristóteles, propio del género deliberativo es el consejo y la disuasión, y su fin es lo conveniente y lo perjudicial; propio del judicial es la acusación y la defensa, y su fin es lo justo y lo injusto, en tanto que propio del epidíctico es el elogio y la censura, y su fin es lo bello y lo vergonzoso. En el género deliberativo el oyente juzga sobre el futuro, sobre lo que sucederá, como el miembro de una asamblea, en el judicial el oyente juzga sobre el pasado, sobre lo que sucedió, como el juez, mientras que en el epidíctico juzga sobre el presente, sobre lo que es pertinente, como un espectador.<sup>8</sup>

Al comienzo del *Gorgias* de Platón (427-347), diálogo escrito entre el 395 y el 390 a. C., Sócrates, retomando lo expuesto por Gorgias, ofrece la siguiente definición de retórica:

πειθοῦς δημιουργός ἐστὶν ἡ ῥητορική  
la retórica es una artesana de la persuasión

(453a),

<sup>7</sup> *Rh. Al.*, 1421b, 1 y *Arist., Rh.*, 1358a-b, 1. 3. 1.

<sup>8</sup> *Arist., Rh.*, 1358a-1359a, 1. 3. 1-2. En cuanto a las partes del discurso, la posición de Aristóteles es doble, pues si bien, en sentido estricto, distingue únicamente dos partes: la exposición (πρόθεσις) y la persuasión (πίστις), *Rh.*, 1414b, 3. 13, en sentido amplio distingue cuatro: el proemio o exordio (προοίμιον), la exposición o narración (πρόθεσις o διήγησις), la prueba, persuasión o demostración (πίστις o ἐπίδειξις) y el epílogo (ἐπίλογος), *Rh.*, 1414b-1419b, 3. 14-19. Dionisio de Halicarnaso atribuye la división del discurso en estas cuatro partes a Isócrates, *Lys.*, 16-17, aunque “su fijación aparece primeramente en el propio Lisias, y luego fue asentada teóricamente por Isócrates” (P. Vianello de Córdoba, “Introducción”, en Lisias, *Sobre el asesinato de Eratóstenes. Defensa*, p. XXIV). Es necesario destacar que ya en el siglo IV existe lo que se puede llamar una teoría general del arte retórica que, además de la división en tres géneros de discursos y de la división de éstos en cuatro partes (exordio, narración, argumentación y epílogo), comprende una teoría de las virtudes (ἀρεταί) de la expresión, una división de la retórica en cinco partes principales que corresponden a cinco operaciones: la invención, la disposición, la elocución, la memoria y la acción, y una teoría de los estilos o modos de expresión: llano, medio y noble.

definición que podría remontar al mismo Córax:

ὁ δὲ φησι ῥητορικὴ ἐστὶ πειθοῦς δημιουργός  
 Éste [Córax] afirma que la retórica es una artesana de la persuasión.<sup>9</sup>

Y más adelante, en este mismo diálogo, Sócrates, en su búsqueda dialéctica de una definición precisa, acota:

Ἡ ῥητορικὴ ἄρα, ὡς ἔοικεν, πειθοῦς δημιουργός ἐστὶν πιστευτικῆς, ἀλλ' οὐ διδασκαλικῆς, περὶ τὸ δίκαιόν τε καὶ ἄδικον.  
 La retórica es pues, según parece, una artesana de la persuasión, por la creencia, no por la enseñanza, sobre lo justo y lo injusto.  
 (454e-455a)

En el *Fedro*, Platón pone en boca de Sócrates esta otra definición bajo la forma de una pregunta a Fedro:

Ἄρ' οὖν οὐ, τὸ μὲν ὅλον, ἢ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, οὐ μόνον ἐν δικαστηρίοις καὶ ὅσοι ἄλλοι δημόσιοι σύλλογοι, ἀλλὰ καὶ ἐν ἰδίοις, ἢ αὐτῇ σμικρῶν τε καὶ μεγάλων πέρι, καὶ οὐδὲν ἐντιμότερον, τό γε ὀρθόν, περὶ σπουδαῖα ἢ περὶ φαῦλα γιγνόμενον;

En suma, ¿caso no sería la retórica cierto arte de guiar el alma por medio de palabras, no sólo en tribunales y demás reuniones pú-

---

<sup>9</sup> Ch. Walz, *Rhetores Graeci*, vol. 4, p. 26. E. R. Dodds anota con respecto a πειθοῦς δημιουργός, expresión que traduce como “a manufacturer of conviction”: “The phrase is constantly quoted by writers on rhetoric. Mutschmann (*Hermes*, LIII (1918), 440) rightly doubted the assertion of a late and foolish anonymous author of the introduction to the scholia on Hermogenes (Walz, *Rhet. Gr.* IV, 19), that it goes back to the first teachers of rhetoric, Tisias and Corax, as well as that of the still later Doxopates (*ibid.*, II 104), who attributes it to Gorgias. On the contrary, the personification is typically Platonic, or Socratic; cfr. *Charm.*, 174e, where Socrates calls medicine ὑγείας δημιουργός, and *Symp.*, 188d where μαντική is φιλίας θεῶν καὶ ἀνθρώπων δημιουργός. Quintilian (2. 15. 4) came across the phrase in a *Tέχνη* current under the name of Isocrates, but he was probably right in questioning the Isocratean authorship of the work”, “Commentary”, en Plato, *Gorgias*, p. 203.

blicas, sino también en las privadas, tratándose tanto de asuntos grandes como pequeños, y no teniendo su empleo, su justo empleo, más estima por ser sobre cuestiones serias o sin importancia?

(261a-b)

Y Aristóteles en su *Retórica* señala:

Ἔστω δὴ ῥητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν.

Sea pues la retórica la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para persuadir.

(1355b, 1. 2. 1)

Ahora bien, para persuadir el *rétor* (ῥήτωρ) recurre a las *πίσταις*, “medios de persuasión” o “pruebas por persuasión”.<sup>10</sup> Según éstas preexistan o tengan que inventarse, Aristóteles las divide en *ἄτεχνοι*, ‘ajenas al arte’ o ‘no técnicas’, como los testigos, las confesiones bajo suplicio y los documentos escritos, y en *ἔντεχνοι*, ‘propias del arte’ o ‘técnicas’, es decir, propias del razonamiento o del discurso. Aristóteles divide también las *πίσταις* en tres “especies”: argumentativas o lógicas (relativas al *λόγος*), que persuaden por el discurso mismo, éticas (relativas al *ἦθος*), que persuaden por el carácter del orador, y patéticas (relativas al *πάθος*), que persuaden por la disposición del oyente.<sup>11</sup>

La *sofística* (σοφιστική) es “un movimiento espiritual de incalculable importancia para la posteridad”.<sup>12</sup> En este sentido, conviene recordar la definición propuesta por G. A. Kennedy:

<sup>10</sup> La *πίστις*, ‘fe’, ‘confianza’, y también ‘medio de inspirar confianza, de persuadir’, *nomen actionis* de *πείθω*, ‘persuadir’, ‘convencer’, es un término técnico utilizado por los autores del siglo IV, y probablemente también por los del V, que debe entenderse como ‘aquello que provoca persuasión’ o como ‘aquello que da o provoca confianza’.

<sup>11</sup> Arist., *Rh.*, 1355b-1356a, 1. 2. 2. Son muchas y divergentes las interpretaciones de este fragmento, véanse las notas de Q. Racionero.

<sup>12</sup> W. Jaeger, *Paideia...*, vol. 1, p. 303.

Sophistry was a practical kind of philosophy which taught the techniques of civic life, of which rhetoric was clearly one, and which in the case of some thinkers deepened into a more complete system of knowledge. The practical aspect was, however, always the more important: the sophists thought of themselves as training statesmen not philosophers (Plato, *Protagoras* 318d5 ff. and *Republic* 600c2 ff.); their theoretical positions, insofar as they assumed any, were based on facts observed in the operations of Greek states.<sup>13</sup>

Los sofistas centraron su interés en la educación política del hombre y, dado que en la Asamblea ateniense los ciudadanos tenían el derecho de hablar, insistieron particularmente en la enseñanza del arte retórica con el fin de ofrecer a los oradores instrumentos que les permitieran hacer triunfar sus opiniones.

Por esos mismos años del siglo v a. C. nace la medicina incipientemente científica que no sólo busca curar las enfermedades, sino también estudiar de manera preceptiva su etiología. Hasta ese entonces, se las concebía ya de manera materialista, como un miasma (μίασμα) o una mancha, ya de manera dinamista o energética, como una transferencia de fuerza (δύναμις), ya de manera espiritualista o demoníaca, como una posesión de un *daimon* (δαίμων), aunque las diferencias no siempre son tan claras.

De manera general, los griegos tienen una concepción punitiva de la enfermedad (νόσος, νοῦσος, νόσημα, νόύσημα, νόσσημα), la consideran como un castigo que los dioses imponen directamente a los hombres que los han ofendido o a sus descendientes.<sup>14</sup> Esto es, la enfermedad y la locura se presentan como un miasma, como una mancha, ya en el cuerpo (σῶμα), ya en la mente o el corazón (φρένες)<sup>15</sup> del hombre, mancha que resulta de

<sup>13</sup> G. A. Kennedy, *The Art of Persuasion...*, p. 26.

<sup>14</sup> Así como el castigo colectivo favorito de los dioses es la peste (piénsese en el inicio de la *Iliada* o en el prólogo del *Edipo Rey*), la lepra, la ceguera y la locura son los castigos individuales más comunes.

<sup>15</sup> Según una concepción arcaica, la φρήν o las φρένες no sólo eran consideradas como 'mente' o 'mentes' y como 'corazón', es decir, como sede de la inteligencia, el

un invisible ‘disparo’ de un dios, o, a la inversa, esa misma mancha es señal de que el hombre ha sido alcanzado por este ‘disparo’ divino, y su curación sólo puede hacerse por medio de purificaciones. El proceso morboso es concebido por el pueblo, en la gran mayoría de los casos, como un “estado de penetración, de invasión o de posesión del hombre por un espíritu, soporte o causa de la enfermedad” o como “la misma enfermedad hipostasiada como un demon”,<sup>16</sup> aunque hay procesos morbosos, como ciertas fiebres (cotidianas, tercianas o cuartanas) que no son consideradas divinas o sagradas en el siglo v.<sup>17</sup> Ahora bien, a esta concepción demoníaco-punitiva de la enfermedad se opone la nueva medicina, cuyo saber va, con el tiempo, poniéndose por escrito. Compuestos por varios autores entre los últimos decenios del siglo v y la primera mitad del iv, entre el 420 y el 350 aproximadamente, los muy heterogéneos escritos médicos de esta escuela se conocen con el nombre de *Corpus Hippocraticum* por haber sido atribuidos en la Antigüedad al famoso médico Hipócrates de Cos (hacia el 460-380). Influidos por la sofística y por la filosofía presocrática, estos tratados son el fruto de una época

---

pensamiento, la razón y la reflexión, y de los sentimientos y las pasiones, sino que también eran identificadas con estas mismas facultades y sentimientos. Como señalan S. Ireland y F. L. D. Steel, no se sabe si los griegos aplicaron primero el término φρήν / φρένες a ciertas partes del cuerpo y luego a las funciones que imaginaron tenían, o si por el contrario, las nociones de ‘mente’ y ‘corazón’, entendidas como más arriba, preceden a su atribución a un órgano en particular, “Φρένες as an anatomical organ in the works of Homer”, p. 187. Con la palabra φρένες también designaban los griegos algo físico cuya identificación anatómica no es hoy del todo evidente; de manera tradicional estas *phrenes* han sido relacionadas con el diafragma, la membrana que separa la cavidad torácica de la abdominal y, por extensión, con toda membrana que recubre un órgano (corazón, hígado) o, en general, una víscera, de donde el valor de ‘vísceras’ que asume la palabra, y su consecuente identificación con las entrañas. Pero, desde la poesía épica, las *phrenes* también fueron identificadas con el pecho, más precisamente con “las dos partes en que se divide simétricamente el pecho” (P. Vianello de Córdoba, “Notas al texto griego”, en Hesíodo, *Teogonía*, p. CCXLIX, nota al verso 554), y en consecuencia con los pulmones.

<sup>16</sup> L. Gil, *Therapeia. La medicina popular...*, p. 247.

<sup>17</sup> Hp., *Morb. Sacr.*, 1.

ilustrada que confía en la razón para explicar el mundo y en la inteligencia del hombre para enfrentar y resolver los problemas.

En el tratado *Sobre la naturaleza del hombre*, tratado escrito hacia fines del siglo v, obra tal vez de Pólibo, discípulo y yerno de Hipócrates y miembro de la escuela de Cos, se presenta la teoría de los cuatro humores (χυμοί). Según ésta, la salud resulta de un equilibrio, de una buena mezcla (εὐκρασία), de una mezcla bien proporcionada (συμμετρία) de cuatro humores: sangre (αἷμα), flema (φλέγμα), bilis amarilla (ξανθή χολή) y bilis negra (μέλαινα χολή),<sup>18</sup> y, consecuentemente, la enfermedad de un desequilibrio de los mismos, esto es, de un desorden en las potencias (ἀμετρία), en la mezcla de los humores (δυσκρασία), o en el flujo del pneuma (δύσροια).<sup>19</sup> Ahora bien, la salud, el equilibrio, puede ser restaurada por medio de distintas prácticas terapéuticas: dietéticas, farmacéuticas y quirúrgicas.<sup>20</sup> Es evidente que la práctica farmacéutica, como su nombre lo indica, recurre a los fármacos. El término φάρμακον designa cualquier sustancia exterior<sup>21</sup> capaz de alterar, de producir una modificación en el estado natural de un ser vivo, ya para enfermarlo o matarlo (veneno), ya para devolverle la salud y curarlo (remedio).<sup>22</sup> Así como en el campo de la magia el fármaco es todo brebaje,

---

<sup>18</sup> Hp., *Nat. Hom.*, 4. En el *Corpus Hippocraticum* se reconocen distintos sistemas humorales tetrádicos: sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra; bilis, flema, bilis negra y agua; sangre, bilis, agua y flema. Recuérdese que la escuela cnidia distinguió ya un sistema binario de bilis y flema, ya uno tetrádico. La teoría de los humores es un punto ciertamente debatido.

<sup>19</sup> P. Laín Entralgo, *La curación por la palabra...*, p. 166.

<sup>20</sup> La división de la medicina en tres ramas: dietética (que incluye, además de regímenes alimenticios, baños y ejercicios físicos), farmacéutica y quirúrgica (cirugía general y cauterizaciones), aparece ya en el *Juramento*, escrito que los estudiosos fechan a fines del siglo v o en la primera mitad del iv.

<sup>21</sup> El fármaco puede ser una bebida (πῶμα), un alimento (βρῶμα) o un unguento (ἄλειμμα).

<sup>22</sup> Habida cuenta de la bisemia del término φάρμακον, éste aparece, ya en Homero, acompañado de un adjetivo (κακόν, ἀνδροφόνον, θυμοφθόνον, θανάσιμον, ἐσθλόν) que precisa su valor.

evidentemente mágico, en el campo de la medicina hipocrática el fármaco es toda droga medicinal, medicamento o remedio, que, administrada como poción, unguento o emplasto, sirve para sanar, para devolverle la salud al enfermo.<sup>23</sup>

Con respecto al cambio en la concepción de la enfermedad es ilustrativa la reconsideración que se hace de la dolencia conocida modernamente con el nombre de epilepsia, dolencia que los griegos creían una posesión divina y a la que por esto mismo precisamente denominaban ἱερὴ νοῦσος, “enfermedad sagrada”.<sup>24</sup> El autor del tratado hipocrático *Sobre la enfermedad sagrada*, cuya redacción puede situarse alrededor del 430-420 a. C., intenta explicar ‘científicamente’ este mal que, según él, fue llamado así por inexperiencia y por incapacidad de los hombres para comprenderlo. El médico (ἰατρός) afirma que “la causa de esta

---

<sup>23</sup> Téngase presente que el φάρμακον puede ser también una comida especial o un purgante.

<sup>24</sup> Si bien entre los griegos la palabra ἐπιληψία no se aplicó a esta enfermedad de manera general sino hasta muy tardíamente, el término aparece ya en los escritos hipocráticos (Hp., *Aph.*, 3. 22). Del verbo ἐπιλαμβάνω, ‘coger’, ‘tomar’, ‘apoderarse’, ‘atacar por sorpresa o de improviso (una enfermedad)’, se derivan los sustantivos ἐπιληψις (Hp., *Morb. Sacr.*, 13), ‘acción de coger, de tomar, de apoderarse’, ‘asimiento’, ‘ataque’, y ἐπιληψία, ‘ataque’, así como los adjetivos ἐπιληπτος y ἐπιληπτικός, ‘cogido’, ‘tomado’, ‘atacado (por una enfermedad)’. G. Lanata señala que, de manera paradójica, el tratado que más ataca la teoría de la posesión demoníaca como causa de las enfermedades es el que más ayudó a divulgar el nombre de “enfermedad sagrada”, al no proponer para “esta enfermedad”, como el mismo tratado la llama, un nombre específico, *Medicina magica e religione popolare...*, pp. 23-26. En el *Corpus Hippocraticum* la “enfermedad sagrada” o “epilepsia” es designada también como ἡ Ἡρακλεΐη νοῦσος, la “enfermedad de Heracles” (Hp., *Mul.*, 1. 7), como ἡ μεγάλη νοῦσος, la “gran enfermedad” (Hp., *Epid.*, 6. 5), o como τὸ παιδικὸν πάθος, la “enfermedad infantil” (Hp., *Aër.*, 3); en latín, en tanto, es conocida como *morbus sacer*, *morbus diuinus*, *lues deifica* y *puerilis passio*. La denominación “enfermedad de Heracles” se debe a que algunos autores antiguos interpretan la locura de Heracles como un ataque de epilepsia; al respecto, Galeno señala que se la denomina así para, asociándola con un héroe ilustre, mostrar su importancia (17b, 341 K.); L. Gil, en tanto, considera esta denominación como el “capricho de algún médico”, pues nada en las descripciones poéticas de la locura de Heracles permite identificarla con la epilepsia, op. cit., pp. 472-473.

dolencia está en el cerebro”,<sup>25</sup> y la explica como la consecuencia de la condensación del flujo de flema fría que desciende del cerebro por las venas mayores y menores (φλέβες y φλέβια), conductos que distribuyen también la sangre y el aire respirado, condensación que impide la circulación del aire y hace que el hombre quede sin voz (ἄφωνος), sin entendimiento (ἄφρων), sin inteligencia (φρόνησις) y sin movimiento (κίνησις) en los miembros.

Ahora bien, el estado de normalidad psicológica, el ‘estado sano de la mente’, la *sophrosyne*, como señala L. Gil, “lo caracteriza el griego como la conservación de las *phrenes*” y su trastorno, la locura, lo caracteriza, a su vez, “como privación, pérdida o salida”,<sup>26</sup> de modo que la σωφροσύνη<sup>27</sup> se opone a la ἀφροσύνη y a la ἐκφροσύνη, y el σώφρων se opone al ἄφρων de la misma forma que el ἔμφρων y el ἐπίφρων, al ἔκφρων, al ἀλλόφρων, al δύσφρων y al παράφρων.

La locura, especificada por términos tales como ἀφροσύνη, ἐκφροσύνη, παραφροσύνη, παραφρόνησις, μανία,<sup>28</sup> ἄνοια,<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Hp., *Morb. Sacr.*, 6: αἴτιος ὁ ἐγκέφαλος τούτου τοῦ πάθεος.

<sup>26</sup> L. Gil, op. cit., pp. 263-264.

<sup>27</sup> De manera clara se reconocen en la palabra σωφροσύνη el adjetivo σώφρων y el sufijo -σύνη, usado para formar sustantivos femeninos abstractos; el adjetivo σώφρων (homérico y poético σαόφρων), etimológicamente ‘sano de espíritu’, está formado por σάος, -ῶς, ‘salvo’, ‘sano’, de σαόω, -ῶ / σῶζω, ‘conservar sano y salvo’, y por la raíz de φρήν en grado cero.

<sup>28</sup> El nombre μανία derivado del verbo μαίνομαι, ‘estar poseído de ardor, de furor, de rabia, de delirio’, tanto en sentido profano (manifestación psicopática, estado patológico) como en sentido religioso (posesión divina), designa genéricamente la ‘locura’, el ‘delirio’. Es evidente que de μανία se deriva, a través del latín *mania*, el término español *manía*. Ahora bien, dado que al traslitterar la palabra griega se confunde con la española y que, lo más importante, ésta no cubre toda la significación de la primera, conviene aclarar que en todo momento se hace referencia al concepto original.

<sup>29</sup> Como es evidente, el sustantivo ἄνοια está compuesto por α privativa y la misma raíz de νόος, -οῦς, ‘mente’.



παράνοια, ἄτη,<sup>30</sup> etc., ocupa por su importancia el centro de los disturbios psíquicos o mentales, pero también deben señalarse otros, más o menos estrechamente relacionados, como el miedo o la fobia, la agitación (ἄλυσμός), la depresión, el delirio, la frenitis (φρενίτις)<sup>31</sup> y la melancolía (μελαγχολία o μελαγχολίη).

La *manía* es lo contrario de la *sophrosyne*; testimonio de ello es un pasaje de Jenofonte en el que el autor, refiriendo los temas de los que se ocupaba Sócrates, señala toda una serie de pares antitéticos:

αὐτὸς δὲ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων ἀεὶ διελέγετο σκοπῶν, τί εὐσεβές, τί ἀσεβές, τί καλόν, τί αἰσχρόν, τί δίκαιον, τί ἄδικον, τί σωφροσύνη, τί μανία, τί ἀνδρεία, τί δειλία

Y él mismo conversaba siempre sobre las cosas humanas buscando qué es lo piadoso, qué lo impío; qué es lo bello, qué lo feo; qué es lo justo, qué lo injusto; qué es la sensatez, qué la locura; qué es la valentía, qué la cobardía

(*Mem.*, 1. 1. 16)

---

<sup>30</sup> La ἄτη es el extravío, la ofuscación u obcecación mental, la ceguera del entendimiento que en una persona inspira o envía una divinidad: dios o *daimon*. En Homero, como señala E. R. Dodds, “siempre, o prácticamente siempre, la *ate* es un estado de mente, un anublamiento o perplejidad momentáneos de la conciencia normal. Es en realidad una locura parcial y pasajera; y, como toda locura, se atribuye no a causas fisiológicas o psicológicas, sino a un gesto externo y ‘demoníaco’”, *Los griegos y lo irracional*, p. 19, y corresponde generalmente a una decisión o a un comportamiento imprudente. Con el tiempo, esta concepción homérica cambia, se transforma, de modo que muchas veces, en la Época Arcaica, la *ate*, que originariamente no tiene relación alguna con la culpa, se moraliza y aparece como un castigo sobrenatural. Al respecto observa E. R. Dodds: “La noción de la *ate* como castigo parece ser, o una evolución de su concepto ocurrida tardíamente en Jonia, o una importación tardía del exterior”, op. cit., p. 20. Recuérdese que los griegos llamaban también *ate* a la ruina hacia la cual conduce la misma ceguera.

<sup>31</sup> Véanse Hp., *Morb.*, 1. 30-34 y 3. 9, y *Aff.*, 10. J. Jouanna hace un estudio comparativo de la *frenitis* en estos tratados, *Hippocrate. Pour une archéologie...*, pp. 356-358.

Ahora bien, así como en el siglo v no toda enfermedad física es considerada divina, no toda enfermedad psíquica es juzgada como la posesión de una divinidad; en efecto, los griegos de la época clásica discriminan la locura humana, ordinaria, de la locura divina.<sup>32</sup> Modernamente, los estudiosos distinguen, a su vez, dentro de la locura divina dos especies: la locura mítica, de tipo individual, considerada un castigo producido por la cólera o la envidia de un dios, y la locura cultural o ritual, de tipo colectivo, estimada como una posesión extática de los fieles de un dios que se manifiesta por lo general en danzas exaltadas.<sup>33</sup> La locura divina, de tipo mítica o individual, es una posesión,<sup>34</sup> y es vista como un llenarse del dios: ἐνθουσιασμός<sup>35</sup> (ἐνθουσίασις οὐ ἐνθουσία), como un apoderamiento: κατακωχή,<sup>36</sup> como un pren-

---

<sup>32</sup> “Los griegos de la época clásica no tenían, ni mucho menos, por posesión divina cualquier manifestación psicopática, sino sólo una esfera de ellas muy concreta. Hay que llegar al paganismo tardío y a la elaboración de una compleja demonología para encontrarnos con la concepción generalizada de la locura como *daimonismos* o posesión demoníaca”, L. Gil, op. cit., p. 266.

<sup>33</sup> Desde un punto de vista puramente sincrónico, “no hay duda de que en Grecia nadie veía ya relación alguna entre la locura de un Orestes o un Heracles y la de los fieles de Dioniso. Desde los primeros testimonios que poseemos sobre este tema es evidente que hay una escisión entre una locura mítica, considerada como castigo enviado, y otra cultural o ritual, considerada como un estado del fiel de ciertos tipos de religión producidos por la posesión de un dios”, J. L. Calvo Martínez, “Sobre la manía y el entusiasmo”, p. 158.

<sup>34</sup> L. Gil observa que en la concepción de la locura “como posesión por un espíritu, interviene un concepto naturalista de éste como *pneuma*, es decir, como un fluido ventoso que puede penetrar e instalarse en el interior de la víctima, lo que tan sólo es factible hacer a través de sus orificios naturales, especialmente la boca”, op. cit., p. 268.

<sup>35</sup> Nótese que si bien *entusiasmo* se deriva, a través del latín *enthousiasmus*, del griego ἐνθουσιασμός (de ἐν y de la misma raíz de θεός), ‘inspiración’, ‘transporte’, ‘posesión divina’, la palabra española ha modificado parcialmente la significación originaria, pues, aunque el término vale por ‘arrobamiento’ o ‘inspiración divina’, su acepción más general es ‘exaltación y fogosidad del ánimo’.

<sup>36</sup> Del verbo κατέχω, ‘poseer’, ‘apoderarse’, que señala la posesión divina sobre todo en la voz pasiva y en contextos religiosos, derivan el sustantivo κατακωχή (en ático κατοκωχή), ‘posesión’, y el adjetivo κάτοχος, ‘poseso’.

dimiento: λήψις,<sup>37</sup> como una descarga: ἀπόσκηψις,<sup>38</sup> o como un ataque: προσβολή.<sup>39</sup>

La locura se presenta, entre otras muchas imágenes tópicas, como el resultado de poner fuera, alejar, hacer salir o sacar de las *phrenes*: μεθεστάναι, ἀφεστάναι ο ἔξεστάναι φρενῶν, como un golpe en las *phrenes*: παρακοπή,<sup>40</sup> como un quedar fuera de sí por un golpe en las *phrenes*:<sup>41</sup> ἐκπληξις ο ἐκπληξία,<sup>42</sup> ἀπο-

---

<sup>37</sup> El sustantivo λήψις, que designa la ‘acción de tomar, de coger’, esto es, la ‘tomadura’, la ‘cogida’, deriva del verbo λαμβάνω, ‘tomar’, ‘coger’, que señala la posesión divina; esta idea aparece claramente en los nombres compuestos del adjetivo verbal ληπτός (θεόληπτος, νυμφόληπτος, μητρόληπτος, μουσόληπτος, πανόληπτος, φοιβόληπτος, ἐπίληπτος).

<sup>38</sup> El verbo ἀποσκήπτω significa, como transitivo, ‘lanzar desde arriba’, y la locución ἀποσκήπτω τὴν ὀργὴν εἰς τινα (D. H., 6. 55), ‘descargar la cólera contra alguien’, y, como intransitivo (E., *Hipp.*, 438), ‘descargarse sobre’, ‘lanzarse repentinamente sobre’, ‘caer sobre’.

<sup>39</sup> El sustantivo προσβολή se deriva del verbo προσβάλλω, ‘lanzar hacia o en contra’.

<sup>40</sup> El verbo παρακόπτω significa ‘golpear dejando una impresión de mala calidad’, y se usa especialmente hablando de las monedas (νομίσματα), de donde ‘golpear con cuño o troquel dejando una mala acuñación’, en particular ‘acuñar (moneda falsa [κίβδηλα])’; por analogía, las expresiones παρακόπτω φρένας (E., *Hipp.*, 238) y παρακόπτω νοῦν, literalmente ‘golpear la mente con una marca de mala calidad’, vale por ‘golpear la mente dejándola extraviada’, ‘extraviar’, ‘enloquecer’. La παρακοπή φρενῶν (J., *B. J.*, 1. 506, 1. 25. 4) o παρακοπή (A., A., 223) es el ‘estado golpeado de la mente’, esto es, la ‘demencia’; por su parte, el adjetivo παράκοπος vale por ‘que tiene la mente golpeada’, por ‘loco’. En las *Bacantes* de Eurípides, Dioniso dice que ha enloquecido a las hermanas de su madre, quienes, con la mente golpeada (παράκοποι φρενῶν, v. 33) habitan el monte. Obsérvese bien cómo el lenguaje traduce una concepción traumática de la locura.

<sup>41</sup> Es de señalar que dentro del campo semántico de la locura son frecuentes los derivados de πλήσσω ο πλήττω, ‘golpear’, ‘pegar’, ‘herir’, ‘alcanzar’, ‘afectar’, como φρενόπληκτος (A., *Pr.* 1054), φρενοπλήγης (A., *Pr.* 879) y φρενοπλήξ, ‘que tiene las *phrenes* golpeadas’.

<sup>42</sup> Los sustantivos ἐκπληξις y ἐκπληξία, ‘asombro’, ‘estupor’, ‘sorpresa’, ‘conmoción’, ‘espanto’, ‘pavor’, ‘pasión violenta’, y el adjetivo ἐκπληκτος, ‘estupefacto’, ‘que produce estupor’, se derivan de ἐκπλήσσω, ‘echar fuera’, ‘poner fuera de sí’, en voz pasiva, ‘quedar fuera de sí’.

πληξία<sup>43</sup> y παραπληξία,<sup>44</sup> como una turbación de las *phrenes*: τάραγμα, ταραγμός ο ταραχή,<sup>45</sup> como un vagar de las *phrenes*: πλάνος ο πλάνη,<sup>46</sup> como un extravió: παράλλαξις,<sup>47</sup> como una desviación: πλαγκτοσύνη,<sup>48</sup> o como un resbalón o caída: σφάλμα.<sup>49</sup>

<sup>43</sup> De ἀποπλήσω se derivan los adjetivos ἀπόπληκτος (S., Ph., 731; Hdt., 2. 173), ἀποπλήξ y ἀποπληκτικός, ‘que ha perdido la razón’, ‘estupefacto’, ‘pasmado’, ‘loco’, y los sustantivos ἀπόπληξις, ἀποπληξία (de donde el español *apoplejía*, a través del latín *apoplexia*, ‘suspensión súbita y más o menos completa de la acción cerebral’).

<sup>44</sup> De παραπλήσω se derivan los adjetivos παράπληκτος, παραπλήξ y παραπληγός, ‘desviado por un golpe de lado u oblicuo’, ‘alcanzado por una parálisis parcial o ligera’ (Hr., Aër., 10, *Morb. Sacr.*, 12), ‘atacado de demencia’, ‘trastornado’, ‘loco’ (Hdt., 5. 92), y los sustantivos παραπληγία, ‘parálisis parcial o ligera’ (de donde el español *paraplejía* o *paraplejia*, a través del latín *paraplexia*, ‘parálisis de la mitad inferior del cuerpo’) y παραπληξία, ‘ataque de demencia’, ‘locura’. Piénsese también en καταλήσω, καταπλήξ, κατάπληκτος, καταπληκτικός, καταπληγής, καταπληγής y κατάπληξις. Vale señalar que el sustantivo ἡμιπληγία, de donde *hemiplejía* o *hemiplejia*, ‘parálisis de todo un lado del cuerpo’, no aparece sino hasta el siglo VII d. C. con el médico Pablo de Egina (3. 16).

<sup>45</sup> Del verbo τaráσσω, ‘remover’, ‘agitar’, ‘revolver’, ‘turbar’, ‘confundir’, se derivan los sustantivos τάραγμα, ταραγμός, ταραχή y τάραξις que designan distintos tipos de ‘agitación’. Las locuciones τaráσσω φρένα ο φρένας (E., *Hipp.*, 969; S., *Ant.*, 1095) y τάραγμα φρενῶν (E., *H. F.*, 1091), ταραγμός φρενῶν (E., *H. F.*, 836) y ταραχή φρενῶν (Pi., *O.*, 30) significan respectivamente ‘agitar, disturbar, confundir o conmover la mente’ y ‘agitación, disturbio, confusión o conmoción de la mente’. En los escritos médicos, τάραξις significa tanto ‘agitación’ de los intestinos (Hr., *Hum.*, 1), como ‘agitación’ de los ojos (Paul. Aeg., 3. 22).

<sup>46</sup> Del verbo πλανάω, -ῶ ο πλανάομαι, -ῶμαι, ‘apartar’, ‘desviar’, y en la voz pasiva, ‘errar’, ‘vagrar’, se derivan los sustantivos πλάνη, ‘errar’, y πλάνος, ‘curso errante’. Así como el πλάνος φροντίδος (S., *O. T.*, 67) es el ‘curso errante del pensamiento’, el πλάνος φρενῶν (E., *Hipp.*, 283) es el ‘curso errante de la mente’, esto es, el ‘delirio’, la ‘demencia’. La metáfora de la locura como un apartarse del recto camino de la cordura y de la razón se lexicaliza, en latín, en el verbo *delirare*, literalmente, y en términos agrícolas, ‘apartarse o salirse del surco (*lira*)’, verbo del que derivan el español *delirar*, el francés *délirer*, el italiano *delirare*, y el portugués *delirar*. Vale recordar que en el vocabulario médico latino, el nombre *delirium* designa la ‘locura’, el ‘delirio’ (Cels., 2. 8 y 3. 18).

<sup>47</sup> El verbo παραλλάσσω significa, como intransitivo, ‘apartarse’, ‘alejarse’, ‘apartarse del camino de la razón’, de donde, ‘perder la razón’.

<sup>48</sup> El verbo παραπλάζω significa, en sentido recto, ‘apartar’, ‘desviar’, y, en sentido figurado, en la voz activa, ‘extraviar, turbar, perder la razón’, y, en la voz

A diferencia de los escritos médicos del siglo IV que identifican o reconocen diferentes desórdenes mentales, el *Corpus Hippocraticum* no ofrece un sistema de enfermedades psíquicas bien definido. V. Di Benedetto señala que en tratados como *Sobre las enfermedades* (libros 2 y 3), *Sobre las afecciones internas*, *Sobre las enfermedades de las mujeres*, o en *Sobre las afecciones* “non solo non troviamo la trattazione di una malattia definita come *manie*, ma non compare nemmeno il termine *manie*”, aunque aclara que en *Sobre las enfermedades*, 1. 30 “la *manie* viene menzionata come un fenomeno connesso con la frenite e la melancolia”, y que en *Sobre las enfermedades*, 2. 22. 3 se habla de “un *mainesthai* del malato [...] in quanto fenomeno/manifestazione di una malattia definita diversamente”; vale decir, no se encuentra “nei trattati tecnico-terapeutici la *manie* in quanto malattia, ma il fatto del *mainesthai*, dell’uscire fuori di sé, è —e solo sporadicamente— una manifestazione di malattie diversamente definite”.<sup>50</sup> Sin embargo, este mismo autor subraya que en *Epidemias*, 1. 12:

i *manika* [μανικά] (cioè stati caratterizzati da *manie*) sono menzionati per le persone anziane insieme con stati di paraplegia e di privazione della vista. È questo il caso nelle *Epidemie* in cui maggiormente ci si avvicina alla nozione di *manie* come malattia; e tuttavia è significativo che non si usi il sostantivo *manie*, ma l’aggettivo plurale neutro.<sup>51</sup>

---

pasiva, ‘tener extraviada la razón’, ‘estar fuera de su sano juicio’. Homero, en la *Odisea*, dice que Palas Atenea “extravió la mente” (παρέπλοξεν δὲ νόημα, 20. 346) de los pretendientes de Penélope. Píndaro, en las *Olímpicas*, dice: αἱ δὲ φρενῶν ταραχαί / παρέπλοξαν καὶ σοφόν, “Los turbaciones de la mente / también al sabio extraviaron” (7. 30-31).

<sup>49</sup> El verbo σφάλλω significa, en la voz activa, ‘hacer caer’, ‘derribar’, ‘precipitar’, ‘hacer vacilar’, y en las voces media y pasiva, ‘caer’, ‘vacilar’, ‘extraviarse’.

<sup>50</sup> V. Di Benedetto, *Il medico e la malattia...*, pp. 52-53. Véanse las entradas μανία y μαινόμεαι en Joseph-Hans Kühn [et] Ulrich Fleischer, *Index Hippocraticus*, Gottingae, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.

<sup>51</sup> V. Di Benedetto, op. cit., p. 54.

También en *Sobre los aires, aguas y lugares* se prefiere un adjetivo cuando se señala que, en invierno, las aguas quietas, pantanosas y estancadas provocan en los jóvenes *μανιώδεα νοσεύματα*, “achaque de locura”.<sup>52</sup> Ahora bien, la *manía* como enfermedad psíquica específica es explicada por Diocles de Caristo (activo en Atenas alrededor del 360) como un bullir de la sangre en el corazón, y por Praxágoras de Cos (activo en la segunda mitad del siglo IV), como un hincharse del corazón.<sup>53</sup>

El hipocratismo, como ha sido subrayado, significa no sólo un cambio en cuanto a la explicación del origen de las enfermedades, sino también un cambio en cuanto a la curación de las mismas. En este sentido, los medios terapéuticos tradicionales y populares utilizados para curar la *manía*, esto es, para ‘eliminar la posesión’ y sus efectos, entre otros, los *καθαρμοί* (purificaciones),<sup>54</sup> los *τελεταί* (ritos iniciáticos), las *ἐφθαί* (encantamientos), los *θελκτήρια* (encantos), los *κηλήματα* (hechizos), los *ἀπόρηρα* (palabras secretas), los conjuros, las fórmulas o ensalmos mágicos, la música, las danzas, los baños, el barro de Lemnos (*βῶλος Λημνία*)<sup>55</sup> y el heléboro (*ἐλλέβορος*),<sup>56</sup> son sustitui-

---

<sup>52</sup> Hp., *Aër.*, 7.

<sup>53</sup> V. Di Benedetto, op. cit., pp. 50-51.

<sup>54</sup> La *καθαρτική* es el arte del *καθαρτής*, del ‘purificador’, del curandero que trata de eliminar la ‘mancha’ de la enfermedad, de ‘purificar’ (*καθαίρειν*) por medio de ritos, encantamientos o ensalmos.

<sup>55</sup> Esta virtud terapéutica del barro de Lemnos es referida por Filóstrato, polígrafo de los siglos II-III d. C. En el *Heroico* dice: “La tierra de Lemnos, por donde se dice que pasó Heracles, lo curó [a Filoctetes]; en efecto, esta tierra previene las enfermedades mentales, detiene las hemorragias y cura la mordedura de serpiente, pero sólo la de serpiente de agua” (28), traducción de F. Mestre, no nos fue posible consultar el original. Vale recordar que los relatos mitológicos no refieren ningún paso de Heracles por Lemnos salvo con los Argonautas que desembarcaron en la isla y se unieron con sus mujeres. L. Gil señala que el barro era extraído del lugar donde cayó Hefesto cuando fue precipitado desde el Olimpo por Zeus, op. cit., p. 102.

<sup>56</sup> Téngase presente que el nombre de esta planta (*ἐλλέβορος*, heléboro, y también *ἐλλέβορος*, eléboro), que se daba a los locos como medicina, pasó a designar la misma locura, y que el verbo *ἐλλεβοριάω*, -ῶ significa tanto ‘necesitar heléboro’ como ‘estar loco’.

dos por los “*frigidis... rebus, impacchi freddi e simili*”<sup>57</sup> recetados por Diocles.

Así como, de manera tradicional, los griegos conciben la enfermedad como una intervención divina, así también conciben al amor (ἔρως, ἔρος): como una intervención de las divinidades eróticas. Pero junto a esta concepción religiosa (tradicional o divina) del amor, los griegos tienen también una concepción humana del mismo: como el desasosiego del amante ante la belleza del amado, y los límites entre ambas no son siempre del todo precisos. Ahora bien, puesto que, ya divino, ya humano, el amor se manifiesta en el hombre como consunción, agotamiento, palidez, debilidad, extenuación, pérdida o disminución del dominio de la mente, privación del juicio, desvarío, delirio,<sup>58</sup> y que se padece y sufre de manera involuntaria, el amor es considerado, o equiparado a, una enfermedad física y mental. En este sentido, J. J. Winkler subraya que:

En la medicina, la práctica social y la literatura antiguas circula la profunda creencia de que el deseo intenso es un estado morboso que afecta el alma y el cuerpo, una enfermedad que, hasta cierto punto, puede discernirse y analizarse, pero que es notablemente difícil de tratar.<sup>59</sup>

Y agrega que si en muchos contextos enamorarse es lo mismo que enfermarse, “esto es particularmente cierto en el caso de aquellos cuyo deseo ha sido despertado por alguien con quien no pueden unirse o casarse”.<sup>60</sup>

El amor como locura, como locura erótica, es designado por las expresiones ἐρωτικὴ μανία y ἐρωτικὴ λύσσα, así como

---

<sup>57</sup> V. Di Benedetto, op. cit., p. 50.

<sup>58</sup> Estas manifestaciones físicas y psíquicas del amor son los llamados *signa amoris*.

<sup>59</sup> J. J. Winkler, *Las coacciones del deseo...*, p. 99.

<sup>60</sup> J. J. Winkler, op. cit., p. 99.

por los sustantivos ἐρωτομανία, ἐρωμανία y λύσσα, y, en particular en Eurípides, por μῶρος y μωρία.<sup>61</sup>

La asociación amor-locura es tradicional. Un fragmento conservado de la *Antígona* de Eurípides dice:

ἦρων· τὸ μαίνεσθαι δ' ἄρ' ἦν ἔρωσ βροτοῖς  
amaba. Para los hombres el amor es locura

(fragmento 10 Jouan-van Looy, 161 Kannicht, 220 Mette, 161 Nauck)

Y, en las *Troyanas*, el mismo Eurípides relaciona el nombre propio Ἀφροδίτη con el sustantivo ἀφροσύνη, ‘insensatez’, esto es, hace un juego de palabras basado en la igualdad fonética de las dos primeras sílabas de ambas palabras, y ofrece una etimología falsa que potencia la equiparación del amor, como posesión de la diosa, con la locura.<sup>62</sup> Hécuba, dirigiéndose a Helena, dice:

ἦν οὐμὸς υἱὸς κάλλος ἐκπρεπέστατος,  
ὁ σὸς δ' ἰδὼν νιν νοῦς ἐποιήθη Κύπρις·  
τὰ μῶρα γὰρ πάντ' ἐστὶν Ἀφροδίτη βροτοῖς,  
καὶ τοῦνομ' ὀρθῶς ἀφροσύνης ἄρχει θεᾶς.

Mucho sobresalía mi hijo por su belleza,  
tu mente al verlo se convirtió en Cipris;  
pues todas las locuras son para los mortales Afrodita.

¡Con verdad el nombre de la diosa comienza por insensatez!

(vv. 987-990)

<sup>61</sup> W. S. Barrett observa que “μῶρος is a strongly condemnatory word denoting culpable lack of intelligence. In Eur[ipides] (not apparently in any other author) it is several times used of sexual intemperance: here [*Hipp.* 644], 996, *An.* 674, *Ion* 545, *Tr.* 1059, *El.* 1035, *Hel.* 1018, fr. 331. 2, and cf. *Tr.* 989. Though a euphemism, the word remains strongly condemnatory”, “Commentary”, en Euripides, *Hippolytos*, p. 282.

<sup>62</sup> Aristóteles cita, en la *Retórica*, este fragmento como ejemplo del τόπος ἀπὸ τοῦ ὀνόματος (1400b, 2. 23. 27).



Como queda dicho, tanto la retórica (ῥητορικὴ) como la medicina (ἰατρικὴ) son τέχναι, artes, conocimientos especializados<sup>63</sup> que al principio se enseñan oralmente y luego se fijan en manuales y tratados. El arte de persuadir y el arte de curar nacieron íntimamente hermanadas en la Grecia del siglo V a. C.; ambas comparten no pocos términos técnicos y sus respectivos discursos se influyen mutuamente.<sup>64</sup> En el “Encomio a Helena”, Gorgias compara la retórica con la medicina y señala que las palabras son al alma lo que los fármacos al cuerpo:<sup>65</sup>

τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἢ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἢ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν. ὡς περ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμοὺς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει, καὶ τὰ μὲν νόσου τὰ δὲ βίου παύει, οὕτω καὶ τῶν λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν, οἱ δὲ ἔτρεψαν, οἱ δὲ ἐφόβησαν, οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας, οἱ δὲ πειθοῖ τιμι κακῆ τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν.

La misma lógica tiene la fuerza del discurso con relación a la disposición del alma que la disposición de los fármacos con relación a la naturaleza de los cuerpos; pues así como ciertos fármacos expulsan del cuerpo ciertos humores, unos calman la enfermedad, otros la vida, así también ciertas palabras afligieron, otras alegraron, otras espantaron, otras transportaron a los oyentes hacia el valor y otras, con cierta mala persuasión, remediaron y hechizaron el alma.

(D.-K. B 11. 14)<sup>66</sup>

Así como los médicos pueden por medio de fármacos provocar vómitos en los enfermos, esto es, pueden hacer que los enfermos

<sup>63</sup> Recuérdese que el concepto de τέχνη como dominio de un ámbito especializado, como saber hacer, se originó en Grecia con los sofistas.

<sup>64</sup> A. López Eire, *Esencia y objeto de la retórica*, pp. 16-29.

<sup>65</sup> Téngase presente que el hermano de Gorgias, Heródico, era médico (*Suid.*, s. v. Γοργίας; Pl., *Grg.*, 448b) así como era médico su maestro Empédocles.

<sup>66</sup> En el *Fedro*, Platón asocia también la retórica con la medicina; dice Sócrates: ‘Ὁ αὐτός που τρόπος τέχνης ἰατρικῆς, ὅσπερ καὶ ῥητορικῆς, “En cierta forma, la manera de ser del arte médica es la misma del arte retórica” (270 b).

expulsen de sus cuerpos ciertos humores para equilibrarlos, recuperar la salud, o para desequilibrarlos, facilitar la muerte, de igual forma, los rétores pueden por medio de discursos provocar en los hombres distintos estados de alma: aflicción, alegría, espanto, etc., esto es, pueden, como magos, remediar (φαρμακεύειν) y hechizar (ἐκγοητεύειν) sus almas.<sup>67</sup>

Aunque la magia (μαγεία, μαγευτική, μαγική)<sup>68</sup> es originalmente el arte de los magos (μάγοι), de los sacerdotes de la tribu meda de igual nombre, en el siglo v a. C. los griegos la entienden como una τέχνη que mezcla, entre otras artes, la hechicería, la brujería, la adivinación (μαντεία o μαντική),<sup>69</sup> la astrología (ἀστρολογία o ἀστρολογική) y la alquimia. La magia así entendida obra principalmente en tres esferas: la terapéutica, la mánica y la “de sometimiento”.<sup>70</sup> La magia terapéutica o curativa, magia que convive con la religión y la medicina, se vale de conjuros y encantamientos para hacer que el enfermo recupere la salud; la mánica pretende por signos visible conocer lo invisible y lo futuro; y la “de sometimiento”<sup>71</sup> intenta precisamente someter a alguien para dañarlo o apropiarse de él, y se expresa en prácticas destructivas o maléficas, como los maleficios, o en prácticas eróticas, como los amarres. Ahora bien, para producir

<sup>67</sup> En “Gorgias and Magic” y en “Plato and Conjurers”, conferencias recogidas en el libro *Magic and Rhetoric in ancient Greece*, J. de Romilly destaca en el uso de términos propios de la magia para subrayar en el poder sobrenatural de la palabra.

<sup>68</sup> Véanse Hp., *Vict.* 12; Pl., *Lg.*, 932e-933e, 11; y *Suid.*, s. v. μαγεία.

<sup>69</sup> La μαντική es el arte del μάντις, del adivino, del que observa, descubre, explica e intenta las señales que los dioses envían a los hombres y puede, en consecuencia, predecir el porvenir, lo futuro. Ahora bien es de destacar que la actividad del adivino: adivinar (*adiuinare*), como lo evidencia su propia etimología es una actividad divina, propia de los dioses. Téngase presente que del adjetivo latino *diuinus*, de la misma raíz de *diuus*, ‘dios’, ‘divinidad’, derivan los nombres *diuinus* (español: adivino, francés: *divin*, italiano: *indovino*) y el infrecuente *diuinator* (español: adivinador, italiano: *divinatore*, *indovinatore*). Las artes adivinatorias son llamadas en latín *artes diuinatrices*.

<sup>70</sup> Véase J. L. Calvo Martínez, “Magia literaria y magia real”.

<sup>71</sup> Recuérdese que con el nombre ὑποτακτικόν se designa un encantamiento por medio del cual se puede someter o subordinar (ὑποτάσσειν) a una persona.

estos efectos o fenómenos fuera de lo normal, extraordinarios, todo acto mágico consta de una parte verbal (τὰ λεγόμενα) y de una parte de acción (τὰ δρώμενα), esto es, de un rito que, aunque muy variado, consta en general de invocación, ofrenda, práctica (conjuro y gesto) y amuleto.

Gorgias, en el ya citado “Encomio a Helena”, subraya la magia del discurso, la capacidad que tiene para hacer cambiar de opinión:

αἱ γὰρ ἔνθεοι διὰ λόγων ἐπωδαὶ ἐπαγωγοὶ ἡδονῆς, ἀπαγωγοὶ λύπης γίνονται· συγγινομένη γὰρ τῇ δόξῃ τῆς ψυχῆς ἢ δύναμις τῆς ἐπωδῆς ἔθελξε καὶ ἔπεισε καὶ μετέστησεν αὐτὴν γοητεία. γοητείας δὲ καὶ μαγείας δισσαὶ τέχνηαι εὕρηται, αἱ εἰσι ψυχῆς ἀμαρτήματα καὶ δόξης ἀπατήματα.

Pues los encantamientos inspirados por las palabras se vuelven inductores de placer y deportadores de pena; porque, aunada a la opinión del alma, la fuerza del encantamiento encantó así como persuadió e hizo cambiar a la misma con el hechizo. Del hechizo y también de la magia se han encontrado dos artes que son errores del alma y engaños de su opinión.

(D.-K. B 11. 10)

Según la *Suda*, la μαγεία es “la invocación de *dáimones* benéficos para la constitución de algo bueno”, y la γοητεία “la invocación de *dáimones* maléficos que se hace en las sepulturas”.<sup>72</sup> De manera general se puede señalar que la γοητεία es el arte del γόης, del que pronuncia encantamientos lúgubres, y la ἐπωδή el arte del ἐπωδός, del que pronuncia palabras mágicas para curar, y, de igual forma, que los θελκτήρια son las obras del θελκτήρ, del que θέλγει, y los κηλήματα del κηλητής, del que κηλεῖ, dos distintas formas de encantar. La ἐπωδή<sup>73</sup> es la palabra

<sup>72</sup> *Suid.*, s. v. μαγεία: Μαγεία: ἐπικλησίς ἐστι δαιμόνων ἀγαθοποιῶν πρὸς ἀγαθοῦ τινος σύστασιν [...] γοητεία ἐπικλησίς ἐστι δαιμόνων κακοποιῶν περὶ τοὺς τάφους γινομένη.

<sup>73</sup> Obsérvese la común formación de los sustantivos ἐπωδή (de ἐπί y ῥδή, contracción de ἀοιδή, de ἀείδω / ᾄδω), *incantum* (de *in* y *cantus*, de *canere*), *incanta-*

empleada con fines terapéuticos; consiste en la recitación salmodiada de fórmulas mágicas o conjuros, y “no constituye por lo general un remedio autónomo, sino que normalmente va asociada a una praxis farmacológica, quirúrgica o a un ritual religioso o mágico”.<sup>74</sup> Del verbo religioso θέλω,<sup>75</sup> ‘encantar’ y también ‘calmar por medio de encantamientos’, de donde ‘apacar’, ‘apaciguar’, ‘aliviar’, se derivan el adjetivo θελκτήριος, ‘que encanta’, ‘que alivia’, y los sustantivos θελκτήριον, ‘encantamiento’, y θελκτήρ, ‘encantador’; de igual modo, de κηλέω, -ῶ, ‘encantar’, se derivan los nombres κηληθμός, κηλησις y κηλήματα que designan el ‘encantamiento’. En principio, θέλω se relaciona con la vistan en tanto que κηλέω, -ῶ, con los cantos, las fórmulas y las palabras, pero hoy no aparece muy clara la distinción.

Ahora bien, las ἐπωδαί no se usan sólo para curar; en sus *Recuerdos de Sócrates*, Jenofonte, señala:

Εἶναι μὲν τινάς φασιν ἐπωδάς, ἃς οἱ ἐπιστάμενοι ἐπάδοντες οἷς ἂν βούλωνται φίλους αὐτοὺς ποιῶνται, εἶναι δὲ καὶ φίλτρα, οἷς οἱ ἐπιστάμενοι πρὸς οὓς ἂν βούλωνται χρώμενοι φιλοῦνται ὑπ’ αὐτῶν.

---

*mentum e incantatio* (de *in* y *cantamen*, e *in* y *cantatio*, ambos nombres de la misma raíz de *cantare*, intensivo de *canere*, verbo con el que alterna sin que el matiz iterativo o intensivo sea evidente), así como la pervivencia de las formas latinas en el español: *encanto*, *encantamiento*, *encantamento* y *encantación*, el italiano: *incanto*, *incantamento*, *incantesimo*, *incantazione* e *incantazione*, el francés: *incantation* y *enchantement*, y el portugués: *encanto*. Téngase presente que *canere* pertenece al lenguaje augural y mágico, y que los latinos no separaban de *canere* el antiguo sustantivo *carmen*, sustantivo que pertenece al lenguaje religioso y jurídico y que designa una fórmula ritmada, en particular una fórmula mágica (‘composición en verso’, ‘palabra mágica’, ‘encantamiento’, ‘canto’). Téngase presente también que de *carmen* deriva el francés *charme*, ‘encanto’, ‘encantamiento’, ‘atractivo’, ‘gracia’.

<sup>74</sup> L. Gil, op. cit., p. 238.

<sup>75</sup>El verbo θέλω pertenece al lenguaje religioso y poético, y sólo excepcionalmente aparece empleado en prosa. La traducción de θέλω como ‘encantar’ no es, en verdad, muy feliz ya que no se distingue en español de ἐπαείδω / ἐπάδω. Véase P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque...*, s. vv. θέλω y κηλέω.

Dicen que existen ciertos encantamientos con los que, quienes los conocen y los pronuncian, convierten en amigos a aquellos a quienes quieren lo sean, y que de igual manera, existen filtros que usan quienes los conocen para hacerse amar por aquellos a quienes quieren.

(2. 6. 10)

Desde muy antiguo, desde siempre, la magia de amor recurre a fármacos y filtros. El arte de la cocción de fármacos, de preparaciones mágicas, con intención de hechicería amorosa es conocida con el nombre de *φαρμακεία*.<sup>76</sup> El *φάρμακον* presenta, como se ha dicho, una naturaleza ambivalente puesto que puede ser ya nocivo, ya salútfero; en efecto, es no sólo el veneno sino también el remedio, vale decir, es cualquier sustancia que al ser suministrada puede alterar el estado del cuerpo. El *φίλτρον* es siempre un medio para hacerse amar,<sup>77</sup> por lo general una sustancia líquida, brebaje (*φιλτρόποτον*) o unguento, que despierta amor en el otro. Ahora bien, además de a fármacos y filtros, entre los griegos, la magia erótica recurre también la recitación de breves fórmulas, en las que se expresa el deseo y se solicita el concurso de la divinidad, y a gestos más o menos complejos. Los gestos son variados, entre otros, escribir el nombre de Afrodita o una fórmula sobre un material que esté en relación con la diosa, hacer arder sustancias aromáticas, modular figurillas de cera o barro, o elaborar un *κατάδεσμος* o *κατάδημα*, una *κατάδεσις*,<sup>78</sup> una ligadura o amarre.

<sup>76</sup> No debe olvidarse que, en un principio, la *φαρμακεία* es el conocimiento de las propiedades de las distintas plantas.

<sup>77</sup> El término *φίλτρον*, como el verbo denominativo *φιλέω*, -ῶ, 'amar', y el sustantivo *φιλία*, 'amor', derivan del adjetivo *φίλος*, 'amigo'.

<sup>78</sup> Los sustantivos *κατάδεσμος*, *κατάδημα* y *κατάδεσις*, derivados del verbo *καταδέω*, -ῶ, 'ligar fuertemente', 'atar', 'amarrar', designan las ligaduras mágicas, es decir, los encantos que se hacen por medio de un 'nudo'. Téngase presente que tanto el verbo griego *δέω*, 'ligar', 'atar', como el latino *ligare*, frecuentemente significan 'encantar ligando o atando'. Las ligaduras o amarres se elaboraban comúnmente con mechones de cabello y cortes de uña de la persona deseada.

## II

Eurípides (485/484-406) escribió dos tragedias tituladas *Hipólito* (Ἰππόλυτος), una hacia el 432 y otra en el 428, centradas ambas en la pasión de Fedra, mujer de Teseo, por el joven Hipólito, el hijo de aquél y de una Amazona. De la primera versión, llamada por la tradición filológica *Hipólito velado* o *Hipólito que se cubre* (Ἰππόλυτος καλυπτόμενος) sólo se conservan algunos fragmentos, en tanto que de la segunda, conocida como *Hipólito portador de corona* (Ἰππόλυτος στεφανίας ο στεφανηφόρος), en la que el autor corrigió lo que en la anterior había de “inconveniente y digno de censura”,<sup>79</sup> ha llegado el texto completo.<sup>80</sup>

El problema fundamental de toda la tragedia griega es el de la *hybris* (ὑβρις), el de la insolencia del hombre ante la divinidad. En los dos *Hipólitos*, el héroe homónimo es, a causa de su enfermiza castidad, insolente con Afrodita; comete *hamartía* (ἁμαρτία)<sup>81</sup> cuando rehúye toda relación femenina, cuando desdeña todo lo que Afrodita como diosa representa, cuando rechaza todo

---

<sup>79</sup> “Argumento del gramático Aristófanes”, en Eurípides, *Hippolytus*, p. 205. La atribución del segundo argumento de la obra a Aristófanes de Bizancio, atribución propuesta por A. Kirchoff en 1855, es mayoritariamente aceptada.

<sup>80</sup> Recuérdese que los epítetos con los que se distinguen los dos *Hipólitos* de Eurípides, corrientes ya en los siglos III-II a. C., no remontan al autor sino que deben ser atribuidos a gramáticos y actores. El primero fue llamado *Hipólito velado* o *Hipólito que se cubre* atendiendo al gesto de Hipólito de cubrirse el rostro con un manto cuando Fedra le declara su pasión, y el segundo fue denominado *Hipólito portador de corona* haciendo referencia a la corona que en la pieza el joven lleva y deposita junto a la estatua de Ártemis.

<sup>81</sup> Para los conceptos de *hybris* y *hamartía* véanse Carlo Del Grande, *Hybris. Colpa e castigo nell'espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia antica da Omero a Cleante*, Napoli, Riccardo Ricciardi Editore, 1947; N. R. E. Fisher, *Hybris. A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*, Warminster, Aris & Phillips, 1992; Jan Maarten Bremer, *Hamartia. Tragic error in the Poetics of Aristotle and in Greek Tragedy*, Amsterdam, Adolf M. Hekker Publisher, 1969; y Suzanne Saïd, *La Faute tragique*, Paris, François Maspero (Textes à l'appui), 1978.

honor a ella debido.<sup>82</sup> Ante esta actitud de Hipólito, ante su desprecio, orgullo y hostilidad, la diosa responde con *phthonos* (φθόνος), con malevolencia<sup>83</sup> que conduce al joven a la ruina: para castigarlo por sus faltas o yerros (ἁμαρτήματα), infunde en su madrastra una terrible pasión por él.

El filólogo holandés L. C. Valckenaer (1735-1785), en su edición del *Hipólito* publicada en Leiden en 1768, postula que el *primer Hipólito* constituye el modelo de la *Phaedra* de Séneca. Admitida esta tesis, es posible reconstruir la primera versión de Eurípides en sus líneas principales.<sup>84</sup> Si esto es así, se puede señalar que Fedra, en la tragedia hoy perdida, desafiando todos los riesgos, declaraba directa y abiertamente su amor al joven. La reina privilegiaba su pasión amorosa no importándole si arrasaba con las convenciones morales y sociales, si contravenía al *nomos* (νόμος), a la norma o ley, porque por encima de toda convención ponía su deseo. No se reprimía o porque intuía que no hay frenos morales ni racionales capaces de contener las pasiones del hombre, esto es, porque de manera íntima percibía que siempre e inevitablemente el *eros* habrá de triunfar, o porque intuía que la moralidad es una convención, que lo prescrito por las normas responde a la costumbre, y que las mismas normas no son ni eternas ni inmutables.<sup>85</sup> Aunque no se conocen los argumentos



<sup>82</sup> Debe destacarse que Hipólito no niega la divinidad de Afrodita: la considera la peor de las divinidades (v. 13), sino que, como él mismo señala, puesto que ninguno de los dioses honrados de noche le agrada (ἀρέσκει) (v. 106), la saluda de lejos (v. 102). Ahora bien, la diosa no sólo exige adoración y honra, sino también actividad sexual y matrimonio (v. 14).

<sup>83</sup> Tradicionalmente se traduce φθόνος como 'envidia' o 'celos'.

<sup>84</sup> Firme defensor de esta tesis, B. Snell afirma: "Our most important aid in any reconstruction of the first *Hippolytos* is Seneca's *Phaedra* which I and many others believe is based to a large extent on this lost drama of Euripides", y agrega: "I believe we may be sure that the structure of Seneca's play follows the basic structure of Euripides' lost *Hippolytos*", *Scenes from Greek drama*, pp. 24-25.

<sup>85</sup> Para este punto, véase D. Rinaldi, "El amor de Fedra en el debate *nomos-physis*", en AA. VV., *Jornadas filológicas 1999. Memoria*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Ediciones especiales, 19), 2000, pp. 49-61.

de los que se valía Fedra en este primer drama para persuadir a Hipólito de que cediera a su amor, se puede afirmar que, al hacerlo, antepone sus sentimientos a la convención, traspasaba los límites del *nomos* permitiéndose un prohibido objeto de amor, y redefinía, en consecuencia, los vínculos o las relaciones amorosas a partir del deseo. Ahora bien, como el joven no cedía a su propuesta, Fedra lo calumniaba ante Teseo, quien lanzaba una maldición contra su hijo. Muerto éste, la reina se suicidaba, quizás, como en Séneca, después de confesar a su esposo su culpa y la inocencia del joven.

En el *Hipólito portador de corona*, Fedra, respetuosa de las normas morales, está dispuesta a morir con tal de no transgredirlas. Preocupada por su honra y por su buen nombre (εὐκλεία), oculta su pasión por su hijastro y reprime su deseo. Desesperada, calla y sufre en silencio su amor, no se atreve a revelarlo porque sabe que es un amor ‘enfermo’, vergonzoso, transgresor de la norma. Lucha para no ceder a su pasión, pero la nodriza (τροφός) la descubre y, con el argumento de que así lo ha querido un dios, le aconseja rendirse (v. 476). Con maquinaciones (μηχανοίς, v. 1305), como dice Ártemis, busca ayudar a Fedra, busca remedios para su amor; se lo cuenta a Hipólito para que lo acepte, pero éste rechaza la propuesta. Cuando la reina se entera de que su hijastro conoce su pasión, se decide a morir para recuperar así la buena reputación perdida. Fedra es, como señala A. Rivier, “la presa de dos sentimientos opuestos. Uno abrasa su carne y su sangre; otro domina su espíritu”,<sup>86</sup> y de este contraste no halla más salida que la muerte. Despreciada y avergonzada, Fedra escribe en una tablilla la falsa acusación contra el joven y se ahorca. De regreso de un santuario, Teseo encuentra esta carta, da crédito a la calumnia, destierra a su hijo, y pide a Poseidón que lo mate con uno de los tres votos prometidos. Por la intervención del dios, en la

---

<sup>86</sup> A. Rivier, *Essai sur le tragique d'Euripide*, pp. 70-71; la traducción es nuestra: “elle est la proie de deux sentiments opposés. L'un embrase sa chair et son sang; l'autre domine son esprit”.



huida Hipólito se cae de su carro y, malherido, es llevado junto a su padre con quien se reconcilia antes de morir, puesto que Ártemis le revela a éste la verdad.

Tanto la Fedra del *primer Hipólito* como la nodriza del *segundo* anteponen la pasión a las normas morales y sociales, pero tal preferencia provoca menos rechazo en una mujer del pueblo que en una reina. Así lo entendió el público ateniense que juzgó “inconveniente y digno de censura” que una reina privilegiara el deseo por sobre la convención, y se comportara en consecuencia, porque de alguna manera su conducta se supone modélica o ejemplar, pero ese mismo público no juzgó inconveniente que una mujer del pueblo pensara de igual forma en una obra en la que la reina se presenta en extremo respetuosa de la norma. Aristófanes llamó a la primera Fedra πόρνη, ‘prostituta’,<sup>87</sup> y, al parecer, a la nodriza προαγωγός, ‘alcahueta’.<sup>88</sup> En la segunda obra, Eurípides desplaza a la nodriza los pensamientos de la reina y no es objeto de censura, antes bien, obtiene el primer puesto en las grandes Dionisias del 428. La importancia de la nodriza radica precisamente en que, dada su extracción social, puede ser una firme seguidora de la pasión, del *eros-physis*.

A pesar de que es ampliamente aceptada la presencia de la nodriza en el *primer Hipólito*, no hay absoluta certeza o evidencia de que ésta apareciera en la obra. F. Wagner supone que en la primera versión la nodriza jugaba un papel opuesto al de la segunda; si en la obra conservada aparece como persuasora, en la perdida aparecía como disuasora:

In qua si igitur Phaedra libidini nimis indulgens ipsa Hippolyto se offerebat, nutricem non cohortantis ac pellicientis, ut in superstite

---

<sup>87</sup> Ar., *Ra.*, 1043. En las *Tesmoforiantes* Aristófanes habla de Fedra como de una “mala mujer” (γυνή πονηρά, v. 546).

<sup>88</sup> Ar., *Ra.*, 1079. Sólo a la nodriza de Fedra puede ser aplicado este adjetivo. La nodriza eventualmente pudo ser llamada por el pueblo μηχανορράφος, ‘tramadora de maquinaciones’, ο προμνήστρια, ‘alcahueta’.

Hippolyto, sed dissuadentis amicae partes tenuisse facile intelligitur.<sup>89</sup>

### III

En la párodos del *Hipólito*, las mujeres del coro, después de comentar que a una amiga, mientras lavaba en el río, le llegó el primer rumor de que Fedra estaba enferma,<sup>90</sup> conjeturan sobre su mal. Como mujeres del pueblo, interpretan de manera popular o tradicional el estado de aquella: la debilidad y el agotamiento de su cuerpo les hace pensar en una enfermedad física, y su andar errante (φοίτησις) en un ataque de locura.<sup>91</sup> Se preguntan si no

<sup>89</sup> F. Wagner, *Fragmenta Euripidis*, París, 1878, p. 721, citado por E. A. McDermott, "Euripides' second thoughts", p. 245.

<sup>90</sup> Las mujeres dicen: τειρομέναν νοσερῶ κοίτᾳ δέμας [...] ἔχειν, "agotada, en enfermo lecho tiene su cuerpo" (v. 131). Se refieren a la enfermedad de Fedra mediante la figura retórica de la hipálage (o enálage del adjetivo): aplican al lecho (κοίτη, literalmente, 'yacija', *nomen actionis* de κείμαι, 'yacer') el adjetivo epíteto νοσηρός que conviene a la reina. La misma figura emplea la nodrizca cuando dice: ἔξω δὲ δόμων ἤδη νοσερῶς / δέμνια κοίτης, "fuera de los palacios tienes ya las armaduras / de tu enfermo lecho" (vv. 179-180). En cuanto al participio τειρομέναν, recuérdese, por una parte, que τείρω significa 'usar frotando', 'frotar', de donde, 'gastar por el uso'; hablando del sufrimiento físico, 'agotar', 'debilitar', 'extenuar', 'consumir', y, por extensión, 'agotar' el cuerpo o la mente por el dolor, los sufrimientos, las heridas, etc., y, por otra, que este verbo, raro en prosa y que pertenece al lenguaje poético, se usa particularmente para referir el agotamiento, el debilitamiento que produce el amor, como por ejemplo, en Hesíodo (δεινὸς γάρ μιν ἔτειπεν ἔρωσ Πανοπηίδος Αἴγλης, "pues un terrible amor por Egle, la hija de Panopeo, lo agotó" [se refiere a Teseo], fragmento 298 Merkelbach-West) y en el poeta dítirámico Telestes de Selinunte (νιν ἔρωσ ἔτειπεν, "el amor lo agotó", fragmento 1. 6 Bergk).

<sup>91</sup> Téngase presente que el verbo φοιτάω, -ῶ, 'andar errante', 'ir y venir sin parar', 'errar', tanto física como mentalmente, indica, hablando de enfermedades, accesos sucesivos y regulares o periódicos del mal. Hes., *Op.*, 102-104: νοῦσοι δ' ἀνθρώποισι ἐφ' ἡμέρη, αἱ δ' ἐπὶ νυκτὶ / αὐτόματοι φοιτῶσι κακὰ θνητοῖσι φέρουσαι / σιγῇ, ἐπεὶ φωνὴν ἐξείλετο μητίετα Ζεὺς, "y a los hombres, unas enfermedades de día y otras de noche, / de suyo, visitan, llevando males a los mortales / en silencio, porque el sapiente Zeus les quitó la voz". S., *Aj.*, 59: φοιτῶντ' ἄνδρα μιανίσιν νόσοις, "el hombre iba y venía preso de locas enfermedades".

estará ἔνθεος, poseída por un dios, y piensan en varias divinidades: Pan, Hécate, los Coribantes, la Madre Montaña y Dictina. Al respecto, E. R. Dodds ha señalado que este fragmento y el tratado hipocrático *Sobre la enfermedad sagrada*<sup>92</sup> son las “dos listas de los Poderes que el pensamiento popular de fines del siglo v asociaba a las perturbaciones mentales o psicofísicas”.<sup>93</sup> Las mujeres interpretan el estado de Fedra como una posesión divina (ἐνθουσιασμός) que es también una punición; piensan, entre otros, en un castigo enviado por Dictina-Ártemis a la reina, impía (ἀνίερος, v. 147) por no haber ofrendado, por no haberle ofrecido a la diosa los debidos sacrificios. Como al principio no pueden explicarse el mal, se refieren a él ya como un “oculto padecimiento” (κρυπτῶ πάθει, v. 139), ya como una “incierto enfermedad” (ἄσημα [...] νόσος, v. 269),<sup>94</sup> como una enfermedad en la que nada puede σημαίνεσθαι, ‘ser señalado’, porque no tiene σημεῖα, ‘señas’,<sup>95</sup> pero luego, cuando conocen la razón del estado de la reina, su amor por Hipólito, deja de ser oculta e incierta.<sup>96</sup>

En el episodio primero, Fedra sale del palacio acompañada por la nodriza. El aspecto de la reina asombra a las mujeres del coro, y mueve al corifeo a expresar su deseo de saber qué le sucede a su señora. La anciana nodriza no responde. Recurre a dos figuras de pensamiento, la exclamación<sup>97</sup> y la pregunta o interro-

<sup>92</sup> Hp., *Morb. Sacr.*, 4. Recuérdese que las dos obras son contemporáneas.

<sup>93</sup> E. R. Dodds, op. cit., p. 83.

<sup>94</sup> El verso dice: ἄσημα δ' ἡμῖν ἥτις ἐστὶν ἡ νόσος, “incierto empero nos es su enfermedad”; es importante el uso estilístico del plural ἄσημα en lugar del singular ἄσημος.

<sup>95</sup> Vale recordar que el término σημεῖον, ‘indicio’, ‘síntoma’, ‘signo’, pertenece de manera especializada tanto al campo léxico de la medicina como al de la retórica.

<sup>96</sup> El corifeo dice: ἄσημα δ' οὐκέτ' ἐστὶν οἱ φθίνει τύχα / Κύπριδος, “Ya no es incierto hasta dónde consume la suerte / de Cipris” (vv. 370-371).

<sup>97</sup> Algunos autores consideran la exclamación como una figura retórica.

gación retórica,<sup>98</sup> para dar mayor fuerza a la expresión de lo que siente:

ὦ κακὰ θνητῶν στυγεραὶ τε νόσοι·  
 τί σ' ἐγὼ δράσω, τί δὲ μὴ δράσω;  
 ¡Oh desgracias de los mortales, enfermedades odiosas!  
 ¿Qué he de hacer yo contigo? ¿Y qué no he de hacer?

(vv. 176-177)

Señala los cambiantes deseos de la reina, deseos tendidos espacialmente entre aquí (τόδε, ὅδε,<sup>99</sup> δεῦρο) y allá (ἐκεῖ, ἐκεῖσε), entre dentro (ἔνδον) y fuera (ἔξω), así como entre lo presente (τὸ παρόν) y lo ausente (τὸ ἀπόν), lo que puede ser pensado como entre cerca (ἐγγύς) y lejos (μακράν):

τόδε σοι φέγγος, λαμπρός ὄδ' αἰθήρ,  
 ἔξω δὲ δόμων ἤδη νοσερᾶς  
 δέμνια κοίτης.  
 δεῦρο γὰρ ἐλθεῖν πᾶν ἔπος ἦν σοι,  
 τάχα δ' ἐς θαλάμος σπεύσεις τὸ πάλιν.  
 ταχὺ γὰρ σφάλλη κούδενι χαίρεις,  
 οὐδέ σ' ἀρέσκει τὸ παρόν, τὸ δ' ἀπόν  
 φίλτερον ἡγή.

Aquí tienes la luz del sol, aquí el aire límpido;  
 y fuera de los palácios tienes ya las armaduras  
 de tu enfermo lecho.

Para venir aquí eran todas tus palabras,  
 pero pronto apresurarás la vuelta al tálamo.  
 Prontamente vacilas, y con nada te alegras,  
 y no te agrada lo presente, y lo ausente  
 más grato consideras.

(vv. 178-185)

<sup>98</sup> Recuérdese que la pregunta retórica (ἐρώτημα, ἐρώτησις, *interrogatio, quaesitum*) no espera una respuesta puesto que quien habla la da por evidente, y que su función es enfatizar.

<sup>99</sup> Recuérdese que ὅδε, ἦδε y τόδε, en nominativo y en acusativo, funcionan como adverbios de lugar ('aquí') que concuerdan en género y número con el nombre al que modifican.

Y, sabiéndola enferma, reflexiona, y su reflexión está tendida entre lo mejor (κρείσσον) y simple (ἀπλοῦν) y lo peor (κάκιον) y difícil (χαλεπόν):

κρείσσον δὲ νοσεῖν ἢ θεραπεύειν·  
τὸ μὲν ἔστιν ἀπλοῦν, τῷ δὲ συνάπτει  
λύπη τε φρενῶν χερσίν τε πόνος.  
πᾶς δ' ὀδυνηρὸς βίος ἀνθρώπων  
κούκ ἔστι πόνων ἀνάπαισις.

Es mejor padecer una enfermedad que cuidarla;  
lo primero es simple, en lo segundo, en cambio,  
se aúnan el dolor del corazón y la fatiga de las manos.  
Dolorosa es toda la vida de los hombres,  
y no hay pausa para sus fatigas.

(vv. 186-190)<sup>100</sup>

Más adelante, la nodriza con afecto le aconseja a la reina:

<sup>100</sup> W. S. Barrett no está convencido de que los versos 191-197 sean genuinos y agrega: "The plain fact is that the scene would be better dramatically with the lines away (190 forms a natural clausula for the Nurse's complaints); and I think it not impossible that some 4<sup>th</sup>-cent. producer, catering for an audience with a love of the sententious, took 189-190 as his cue for interpolating the lines from some other play in which they were more in point", "Commentary", en Eurípides, *Hippolytos*, pp. 196 y 199. Los versos en cuestión, consideraciones de carácter filosófico, dicen: ἀλλ' ὅτι τοῦ ζῆν φίλτερον ἄλλο / σκότος ἀπίστων κρύπτει νεφέλαις. / δυσέρωτες δὴ φαινόμεθ' ὄντες / τοῦδ' ὅτι τοῦτο στίλβει κατὰ γῆν / δι' ἀπειροσύνην ἄλλου βίότου / κούκ ἀπόδειξιν τῶν ὑπὸ γαίας, / μύθοις δ' ἄλλως φερόμεσθα, "Pero, a otra cosa más grata que vivir, / la oscuridad, envolviéndola, la oculta con nubes. / Nos mostramos miserablemente enamorados de esto, / sea lo que sea, que brilla aquí en la tierra, / por inexperiencia de otra vida / y por la no revelación del mundo de abajo Por mitos en vano nos dejamos llevar". Por su estilo un tanto rebuscado y artificioso, y porque ni el léxico ni la sintaxis parecen adecuados al personaje, la autenticidad de estos versos no nos resulta del todo evidente. Debemos tener presente que, por un lado, como señala Aristóteles, es propio del estilo de Eurípides el empleo de palabras "del lenguaje usual" (ἐκ τῆς εἰωθυίας διαλέκτου, *Rh.*, 1404b, 3. 2. 1), y la palabra ἀπόδειξις, de ἀπό y δείκνυμι, 'acción de mostrar, de hacer ver', 'exposición', 'demostración', 'prueba', es un tecnicismo; recuérdese que el mismo Aristóteles señala que ἡ δὲ πίστις ἀπόδειξις τις, "el medio de persuasión es una especie de demostración" (*Rh.*, 1355a, 1. 1. 4); y, por otro, también debemos tener presente que el negar un nombre, particularmente un *nomen actionis*, con el adverbio οὐ (κούκ ἀπόδειξιν) es una construcción culta, caracte-

θάρσει, τέκνον, καὶ μὴ χαλεπῶς  
 μετάβαλλε δέμας·  
 ῥᾶον δὲ νόσον μετὰ θ' ἡσυχίας  
 καὶ γενναίου λήματος οὔσεις.  
 μοχθεῖν δὲ βροτοῖσιν ἀνάγκη.  
 Valor, hija, y penosamente  
 no muevas tu cuerpo.  
 Con calma y voluntad noble  
 más fácil soportarás tu enfermedad.  
 Sufrir es el destino de los mortales.

(vv. 203-207)

Desconcertada por los deseos de Fedra, beber agua pura de una fuente y reposar tendida bajo los álamos, deseos no raros en un enfermo afiebrado pero impropios en una reina, le dice:

ὦ παῖ, τί θροεῖς;  
 οὐ μὴ παρ' ὄχλω τάδε γηρύση,  
 μανίας ἔποχον ῥίπτουσα λόγον;  
 Niña, ¿qué gritas?  
 No dejes oír delante del pueblo,  
 estas palabras que, inspiradas en la locura, lanzas.

(vv. 212-214)

Nuevos deseos igualmente inconvenientes, ir al monte, cazar con lanzas, la mueven a agregar:

τί ποτ', ὦ τέκνον, τάδε κηραίνεις;  
 τί κυνηγεσίων καὶ σοὶ μελέτη;  
 τί δὲ κρηναίων νασμῶν ἔρασαι;  
 πάρα γὰρ δροσερὰ πύργους συνεχῆς  
 κλειτύς, ὅθεν σοι πῶμα γένοιτ' ἄν.

---

rística del lenguaje cuidado, como, por ejemplo, el de Tucídides (1. 137. 4: οὐ διάλυσιν, 3. 95. 2: τὴν οὐ περιτείχισιν y 5. 35. 2: οὐκ ἀπόδοσιν). Ahora bien, negar con los adverbios οὐ o μὴ un sustantivo es una invención de fines del siglo v, piénsese, por ejemplo, en el empleo que de este giro hacen Eurípides (*Ba.*, 455, 458, 1287) o Aristófanes (*Ec.*, 115). Conviene recordar además que esta construcción fue muy retomada por los filósofos (Pl., *Tht.*, 201e).

¿Por qué, hija, por esto te inquietas?  
 ¿Por qué ese interés tuyo en la caza?  
 ¿Por qué las aguas de las fuentes deseas?  
 Junto a las murallas, húmeda de rocío  
 hay una pendiente de donde podrías beber.

(vv. 223-227)

La reina quiere ahora domar potros vénetos. El público, que ha escuchado a Afrodita decir que Hipólito caza fieras en el bosque, y a éste señalar a sus compañeros la caza y los ejercicios hípicas, sin dificultad asocia al joven a la escalada de deseos de Fedra, pues tal progresión da cuenta de sus actividades así como de los lugares por él frecuentados. Ignorándolo, la nodriza le dice como reprensión:

τί τόδ' ἀνὸ παράφρων ἔρριψας ἔπος;  
 νῦν δὴ μὲν ὄρος βᾶς' ἐπὶ θήρας  
 πόθον ἐστέλλου, νῦν δ' ἀνὸ ψαμάθοις  
 ἐπ' ἀκυμάντοις πάλων ἔρασαι.  
 τάδε μαντείας ἄξια πολλῆς,  
 ὅστις σε θεῶν ἀνασειράζει  
 καὶ παρακόπτει φρένας, ὦ παῖ.  
 ¿Por qué, insensata, lanzaste de nuevo esas palabras?  
 Hace poco, subiendo al monte, al deseo de la caza  
 disponías tu ánimo, y ahora, al contrario, sobre arenas  
 no mojadas por las olas, potros deseas.  
 Mucha adivinación es necesaria para saber  
 qué dios te lleva de las riendas  
 y trastoca, niña, tu mente.

(vv. 232-238)

Cree que cuanto dice Fedra está ἔποχον, inspirado por la locura,<sup>101</sup> porque la misma Fedra está παράφρων, fuera de su juicio.

<sup>101</sup> La traducción literal de ἔποχον [...] λόγον es “montado sobre la locura”. El adjetivo ἔποχος, formado por el adverbio y preposición ἐπί, ‘sobre’, y por la raíz del verbo ἔχω (φέχω), ‘ir en un vehículo’, ‘transportar’ (sólo en panfilio), la misma raíz

Al no poder explicarse su estado, piensa, como las mujeres treceñas, que la reina está poseída por un dios y, al igual que ellas, ignora cuál, porque, como reconoce, hacen falta muchas artes adivinatorias para conocerlo. Por medio de una atrevida metáfora la nodriza compara a Fedra con una yegua; así como el jinete ἀνασειράζει a ésta, un dios ἀνασειράζει a aquélla.<sup>102</sup> Sólo un μόντις sabría qué dios le agita las riendas y, golpeándole las *phrenes*, la extravía,<sup>103</sup> la aparta del camino de la sensatez.<sup>104</sup>

Fedra se sabe loca porque sobre ella ha caído la *ate*, la ceguera del entendimiento que envían las divinidades, y pide la protección de su nodriza a quien llama de “mamacita” (μαῖα, v. 243).<sup>105</sup> Después de cubrirle la cabeza con el velo la nodriza pronuncia unas palabras llenas de saber popular, empírico:

πολλὰ διδάσκει μ' ὁ πολὺς βίσιος·  
χρῆν γὰρ μετρίας εἰς ἀλλήλους

---

de *uehere*, ‘llevar’, ‘transportar’, y del sustantivo ὄχος, ‘carro’, significa ‘montado sobre’: carros (ἄρμασιν, A., *Per.*, 45-46) o naves (ναῶν, A., *Per.*, 54), y, aplicado al jinete, ‘que se mantiene erguido o firme sobre el caballo’ (X., *Cyr.*, 1. 4. 4).

<sup>102</sup> El verbo ἀνασειράζω, formado por el adverbio y preposición ἀνά, que en compuestos vale por ‘hacia atrás’, y por el sustantivo σειρά, ‘cuerda’, ‘rienda’, significa ‘tirar hacia atrás o sujetar por medio de una cuerda’. En principio, es el caballo el que tira al carro, pero aquí se insiste en el jinete que con las riendas obliga al animal a ir por un determinado camino. Recuérdese que al adjetivo σειράφορος puede tener un valor pasivo: ‘conducido por medio de una cuerda’, o uno activo: ‘que conduce por medio de una cuerda’. El uso figurado de términos como ἔποχος y ἀνασειράζω, términos propios del campo semántico del hipismo, deporte que junto con la caza es practicado por Hipólito, permite una metáfora hilada o sostenida.

<sup>103</sup> El extravío es una παρακοπή, un golpe que enloquece. Véase nota 40.

<sup>104</sup> La locura es imaginada como un apartarse del recto camino de la cordura, de la sensatez y de la razón, como un delirar. Más adelante la misma Fedra se pregunta: ποῖ παρεπλάγχθη γνῶμης ἀγαθῆς; “¿Hasta dónde me desvié del buen entendimiento?” (v. 240), literalmente: “¿Hasta dónde fui desviada del buen entendimiento?”, y agrega: τὸ γὰρ ὀρθοῦσθαι γνῶμην ἰδὺνᾶ, “Pues enderezar el entendimiento duele” (v. 247). Véanse las notas 46 y 48.

<sup>105</sup> Por respecto, afecto o cariño, los griegos llamaban frecuentemente con el hipocorístico μαῖα, sustantivo que pertenece al lenguaje infantil, a las mujeres de edad así como a las viejas servidoras. Recuérdese que Odiseo llama a Euriclea de μαῖα (Hom., *Od.*, 19. 482, 500).



φιλίας θνητοὺς ἀνακίρνασθαι  
καὶ μὴ πρὸς ἄκρον μυελὸν ψυχῆς,  
εὐλύτα δ' εἶναι στέργηθρα φρενῶν  
ἀπό τ' ὄσασθαι καὶ ζυντεῖναι·  
τὸ δ' ὑπὲρ δισσῶν μίαν ὠδίνειν  
ψυχὴν χαλεπὸν βάρος, ὡς κἀγὼ  
τῆσδ' ὑπεραλγῶ.

βιότου δ' ἀτρεκεῖς ἐπιτηδεύσεις  
φασὶ σφάλλιν πλέον ἢ τέρπειν  
τῆ θ' ὑγιείᾳ μᾶλλον πολεμεῖν.  
οὕτω τὸ λῖαν ἦσσον ἐπαινῶ  
τοῦ μηδὲν ἄγαν·

καὶ ζυμφήσουσι σοφοί μοι.

Muchas cosas nos enseña esta larga vida.

Los mortales deberían contraer entre sí  
afectos moderados,

y no hasta el más profundo tuétano del alma;  
flojos deberían ser los lazos del corazón,  
para soltarlos o apretarlos.

Pero que por dos sufra una sola  
alma es pesada carga, así como yo  
por ésta mucho me aflijo.

Pero en la vida las conductas inflexibles  
dicen, acarrearán más ruina que alegría,  
y atacan más la salud.

Por eso elogio menos lo mucho  
que el nada en el exceso.

Y estarán de acuerdo conmigo los sabios.

(vv. 252-266)

Las palabras completan la caracterización de la nodriza: una anciana mujer de pueblo, práctica y convencida de que, para los hombres, en su dolorosa vida lo mejor es la medida aunada a la flexibilidad.

La nodriza habla de las relaciones de afecto entre los hombres; no emplea términos del vocabulario del amor-pasión o del amor-deseo como ἐράω, -ῶ, o ἔρωσ / ἔρος, sino que emplea palabras del campo semántico del amor-cariño: φιλία y στέργηθρον,

relacionadas respectivamente con los verbos φιλέω, -ῶ y στέργω.<sup>106</sup> Comenta los sufrimientos o dolores<sup>107</sup> que en ella provoca la situación de Fedra. Refiere un sentir general: la falta de flexibilidad en la vida acarrea más ruina que alegría, y elogia en consecuencia la moderación, para lo que cita la célebre γνώμη: μηδὲν ἄγαν, “nada en exceso”. Esta sentencia o máxima, atribuida al poeta lírico de principios del siglo VI Quilón de Lacedemonia,<sup>108</sup> uno de los siete sabios, y grabada, según la tradición, en el santuario de Apolo en Delfos, es la norma básica del pensamiento griego arcaico.

En su *Retórica*, Aristóteles señala que existen “medios de persuasión” (πίστεις) que son comunes a todos los géneros de discursos, a saber, el ejemplo (παράδειγμα) y el entimema (ἐνθύμημα); agrega que “la máxima (γνώμη) es parte del entimema”,<sup>109</sup> y la define como una declaración (ἀπόφανσις) general que se refiere a acciones (πράξεις) susceptibles de ser elegidas o rechazadas en orden a la acción,<sup>110</sup> y comenta:

Ἀρμόττει δὲ γνωμολογεῖν ἡλικία μὲν πρεσβύτερων, περὶ δὲ τούτων ὧν ἔμπειρός τις ἔστιν [...] Χρησθαι δὲ δεῖ καὶ ταῖς τεθρυλημέναις καὶ κοιναῖς γνώμαις, ἐὰν ὧσι χρήσιμοι· διὰ τὸ γὰρ εἶναι κοινά, ὡς ὁμολογούντων πάντων, ὀρθῶς ἔχειν δοκοῦσιν  
Enunciar máximas se ajusta a la edad de los ancianos y también a aquellos temas de los que quien habla tiene experiencia [...] Con-

<sup>106</sup> El sustantivo στέργηθρον, formado por la raíz del verbo στέργω y por el sufijo instrumental -θρον, literalmente “medio para hacerse amar”, vale, por extensión, por ‘amor’.

<sup>107</sup> Es interesante destacar que, para referirse a estos dolores o sufrimientos, la nodriza no emplea el verbo denominativo ὀδυνάω, -ῶ, en la voz pasiva, ‘sufrir dolores físicos o morales’, derivado del sustantivo ὀδύνη, ‘dolor físico o moral’, sino que emplea metafóricamente el verbo ὀδύνω que significa, en primer lugar, ‘sufrir dolores de parto’, y por extensión, ‘sufrir’, derivado, a su vez, de ὀδίς, ‘dolor de parto’, y también por extensión, ‘dolor fuerte’.

<sup>108</sup> Arist., *Rh.*, 1389b, 2. 12. 3.

<sup>109</sup> Arist., *Rh.*, 1393a, 2. 20: ἡ γὰρ γνώμη μέρος ἐνθυμήματός ἐστιν.

<sup>110</sup> Arist., *Rh.*, 1394a, 2. 21. 1.

viene también usar las máximas más repetidas y comunes, si son utilizables, porque, al ser comunes, como todos están de acuerdo con ellas, parecen rectamente traídas.

(1395a, 2. 21. 3)

Es claro que la máxima, cuyo uso se ajusta a los ancianos, ejerce sobre quien debe decidir la autoridad de lo aceptado.<sup>111</sup>

Seguidamente el corifeo pregunta a la nodriza por la salud de Fedra. A pesar de su cercanía con la reina, y de que ha recurrido a todo para conocer su estado, no sabe mucho más que las mujeres por su obstinado mutismo; por más que le pregunta, la reina no quiere contestar (v. 271), calla (v. 273), oculta su sufrimiento y niega su enfermedad (v. 279). Decidida a conocerlo, adopta, como mujer del pueblo, una actitud maternal, se dirige a ella como a una hija:

ἄγ', ὦ φίλη παῖ, τῶν πάροιθε μὲν λόγων  
λαθώμεθ' ἄμφω, καὶ σύ θ' ἠδίων γενοῦ  
στυγνὴν ὄφρῦν λύσσασα καὶ γνώμης ὀδόν,  
ἐγὼ θ' ὅπη σοι μὴ καλῶς τόθ' εἰπόμην  
μεθεῖς' ἐπ' ἄλλον εἶμι βελτίω λόγον.  
κεῖ μὲν νοσεῖς τι τῶν ἀπορρήτων κακῶν,  
γυναῖκες αἶδε συγκαθιστάναί νόσον·  
εἰ δ' ἔκφορός σοι συμφορὰ πρὸς ἄρσενας,  
λέγ', ὡς ἰατροῖς πρᾶγμα μνηυθῆ τόδε.  
εἰέν, τί σιγᾶς; οὐκ ἐχρῆν σιγᾶν, τέκνον,  
ἀλλ' ἢ μ' ἐλέγχειν, εἴ τι μὴ καλῶς λέγω,  
ἢ τοῖσιν εὖ λεχθεῖσι συγχωρεῖν λόγοις.  
φθέγξαι τι, δεῦρ' ἄθρησον. ὦ τάλαιν' ἐγώ,  
¡Vamos, querida niña, de nuestras anteriores palabras  
olvidémonos ambas, y sé tú más agradable,  
despejando el ceño sombrío y el camino de tu mente!  
Y yo, dejando aquél por donde equivocada entonces  
te seguía pasaré a otras mejores palabras.  
Y si padeces alguno de los males de los que no se puede hablar,

<sup>111</sup> En las *Fenicias*, Yocasta dice: ἡμπεριρία / ἔχει τι λέξει τῶν νεῶν σοφότερον, "la experiencia / tiene algo que decir más sabio que los jóvenes" (vv. 529-530).

estas mujeres aquí van a ayudar a calmar tu enfermedad.  
 Y si tienes un malestar que puedes divulgar a los hombres,  
 dílo para que este asunto sea revelado a los médicos.  
 Y bien, ¿por qué callas? No debes callar, hija,  
 sino refutarme, si no digo algo bien,  
 o estar de acuerdo con estas bien dichas palabras.  
 Di algo, mira aquí. ¡Oh desgraciada de mí!

(vv. 293-300)

La nodriza la anima a hablar; sugiere que ambas se olviden de sus “anteriores palabras”, palabras tal vez violentas, ciertamente intercambiadas con precedencia al tiempo de la obra, palabras que perseguían el mismo fin, y con las que nada logró. Por eso busca ahora palabras más persuasivas. Con agudeza Antonia Buccolo observa que:

Il ricorso a una tecnica argomentativa antinomica definita *beltíon lógos*, cioè *kreítton*, “più persuasiva”, dal punto di vista della retorica, suggerisce un preciso richiamo alla dottrina protagorea per la quale “su ogni oggetto ci sono due ragionamenti contrapposti”.<sup>112</sup>

La nodriza señala que todo, incluidas las enfermedades,<sup>113</sup> se puede hablar en ese espacio femenino en donde las mujeres se ayudan entre sí de manera casi natural. En una sociedad tan claramente dividida entre el mundo masculino y el femenino como la ateniense, las mujeres estaban recluidas, al decir de Charles Segal, en “a private world of physical needs and desires in which the sexual division of language works closely with the

---

<sup>112</sup> A. Buccolo, “Logos dominatore e logos inganatore...”, p. 266. Protag., D.-K., B. 6a: δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις. Este fragmento de Protágoras es transmitido por Diógenes Laercio en su *Vida de los filósofos ilustres* (9. 51).

<sup>113</sup> Recuérdese que en la *Andrómaca*, refiriéndose a las *enfermedades morales*, el corifeo dice: χρεῶν / κοσμεῖν γυναικας τὰς γυναικειάς νόσους, “es preciso / que las mujeres adornen [esto es, adornándolas oculten] las enfermedades femeninas” (vv. 955-956).

sexual division of space”.<sup>114</sup> E. C. Keuls hace notar que esta sociedad machista ocultó todo lo relacionado con el embarazo, el nacimiento y la muerte, relegándolo al “sinister domain of their sequestered women”.<sup>115</sup> Destaca que este ocultamiento también se verificaba en los casos de necesidades médicas de las mujeres, y agrega que eran precisamente las mujeres de la casa quienes se encargaban de sus problemas de salud porque los médicos no las trataban. Aunque tal vez haya en esto cierto exceso feminista, en el *Corpus Hippocraticum* hay no pocos tratados ginecológicos y obstétricos,<sup>116</sup> eran reales las dificultades que tenían los médicos de entonces para tratar a las mujeres puesto que a éstas, por inexperiencia y desconocimiento, les parecía vergonzoso referir sus enfermedades.<sup>117</sup>

Ahora bien, según la nodriza, las mujeres que rodean a Fedra le ayudarán a calmar su enfermedad, aunque padezca la reina uno de los males de los que no se puede hablar (τι τῶν ἀπορητῶν κακῶν). La elección del adjetivo ἀπόρητος,<sup>118</sup> ‘prohibido’, ‘que no se puede hablar’, ‘indecible’, ‘inefable’, ‘secreto’, está

<sup>114</sup> Ch. Segal, *Euripides and the Poetics of Sorrow...*, p. 89.

<sup>115</sup> E. C. Keuls, *The Reign of Phallus...*, p. 140.

<sup>116</sup> Piénsese en *Sobre las enfermedades de las vírgenes* (o *Sobre las doncellas*), *Sobre la naturaleza de la mujer*, *Sobre las enfermedades de las mujeres* (o *Sobre las enfermedades femeninas*), *Sobre la superfetación*, *Sobre el parto de siete meses*, *Sobre el parto de ocho meses*, *Sobre la embriotomía* (o *Sobre la excisión del feto*) y *Sobre las mujeres estériles*. Es de destacar el interés de los médicos de la Antigüedad por la ginecología. Recuérdese que, en los siglos IV-III, la escuela alejandrina tuvo dos eminentes ginecólogos: Herófilo y Erasístrato, que en Roma se distinguieron tres médicos de la escuela metódica: Tésalo, Temisón y, muy especialmente, Sorano de Éfeso, el Joven (fines del siglo I-principios del siglo II d. C.), autor del tratado *Sobre las enfermedades femeninas*, y no habría que olvidar a Galeno con su vastísima obra.

<sup>117</sup> Hp., *Mul.*, 1. 62. Debe tenerse presente, sin embargo, que es un hombre el autor del tratado.

<sup>118</sup> El adjetivo verbal ἀπόρητος está formado por el preverbio ἀπό, con sentido privativo o negativo, y la misma raíz (tema de aoristo pasivo) del verbo εἶπω, ‘decir’. Ténganse presentes el adjetivo verbal ῥητός, el adjetivo ἄρητος, el infinitivo aoristo pasivo ῥηθῆναι, y el verbo ἀπαγορεύω, ‘prohibir’.

motivada por asociaciones que la propia palabra dispara en el público. En efecto, el adjetivo sustantivado: τὰ ἀπόρρητα, designa las ceremonias secretas, los misterios, y también las doctrinas esotéricas, y quienes asisten a la representación de la obra saben bien que los misterios no se divulgan.<sup>119</sup> La nodriza le señala a Fedra que puede hablar con tranquilidad porque esas mujeres no divulgarán lo que escuchen, antes bien, juntas la calmarán.

El aya cree firmemente que todo puede ser hablado; para ella, como subraya B. M. W. Knox, “there is no problem which cannot be resolved by speech”,<sup>120</sup> de ahí su insistencia para que Fedra hable, quien, en cambio, opina que: γλώσση γὰρ οὐδὲν πιστόν, “Nada puede ser confiado a la lengua” (v. 395). La disyuntiva está planteada entre hablar o callar. Este dilema ha sido señalado para la *Phèdre* de Racine por Roland Barthes: “Fedra es su propio silencio: romper ese silencio es morir, pero además morir sólo puede ser hablando”.<sup>121</sup>

La tensión dramática se polarizada entre lo que no se puede decir, lo indecible, lo ἀπόρρητον ο ἄρρητον, y lo que se puede divulgar, lo ἔκφορον ο ἐξοιστόν,<sup>122</sup> lo decible, lo ῥητόν; y esta tensión se refleja muy bien en las palabras de la nodriza.

Seguidamente el aya señala al coro:

γυναῖκες, ἄλλως τούσδε μοχθοῦμεν πόνους,  
ἴσον δ' ἄπεσμεν τῷ πρὶν· οὔτε γὰρ τότε  
λόγοις ἐτέγγεθ' ἦδε νῦν τ' οὐ πείθεται.

<sup>119</sup> Recuérdese que, como dice Cremes en las *Asambleístas* de Aristófanes, las mujeres nunca divulgan los misterios de las Tesmoforias (vv. 442-443).

<sup>120</sup> B. M. W. Knox, “The *Hippolytus* of Euripides”, p. 208. Conviene señalar que también Hipólito se debate entre decir y no decir después de que la nodriza le suplica silencio (“Mi lengua ha jurado, mi corazón es sin jura”, v. 612).

<sup>121</sup> R. Barthes, *Sobre Racine*, p. 148.

<sup>122</sup> Los adjetivos ἔκφορος y ἐξοιστός, ‘que se puede llevar fuera’, de donde, ‘que se puede divulgar’, derivan del verbo ἐκφέρω, ‘llevar fuera’.

Mujeres, en vano nos afanamos en estas fatigas,  
 estamos tan lejos como antes; ni entonces  
 se dejaba ablandar con mis palabras, ni ahora se deja persuadir.  
 (vv. 301-303)

Dado que Fedra pone resistencia a todo cuanto le dice la nodriza: no se deja ablandar ni persuadir, ésta deberá recurrir a otras *πίστεις*, a otros “medios de persuasión” que, siendo oportunos, se adecuen o acomoden más a la situación presente; deberá recurrir a medios psicológicos, y de manera hábil, deberá suscitar pasiones (*πάθη*) en la reina que la lleven a hacer cambiar de actitud. Si la retórica es una “artesana de la persuasión” (*πειθοῦς δημιουργός*)<sup>123</sup> y si “la fuerza de la palabra resulta ser una guía del alma” (*λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὔσα*),<sup>124</sup> la nodriza deberá encontrar las palabras que guíen a Fedra a hablar. Se dirige entonces a su ama apelando a sus sentimientos de madre:

ἀλλ' ἴσθι μέντοι —πρὸς τὰδ' αὐθαδεστέρα  
 γίγνου θαλάσσης— εἰ θανῆ, προδοῦσα σοῦς  
 παῖδας, πατρῶν μὴ μεθέξοντας δόμων,  
 μὰ τὴν ἄνασσαν ἰππίαν Ἄμαζόνα,  
 ἢ σοῖς τέκνοισι δεσπότην ἐγείνατο,  
 νόθον φρονοῦντα γήσι', οἴσθ' αὖτις νιν καλῶς,  
 Ἴππόλυτον...

Pero sábetse empero —ante esto vuélvete más arrogante  
 que el mar— que si mueres, habrás traicionado a tus hijos,  
 que no tendrán parte en la casa paterna,  
 por causa de la soberana Amazona que combate a caballo,  
 la que engendró al que será el señor de tus hijos,  
 a un bastardo, bien lo sabes, que se piensa legítimo,  
 a Hipólito...

(vv. 304-310)

<sup>123</sup> Pl., *Grg.*, 453a, 454e.

<sup>124</sup> Pl., *Phdr.*, 271c.

La mención del nombre de Hipólito desencadena un rápido diálogo entre las dos mujeres. En un momento la nodriza pregunta: ἄγνας μὲν, ὦ παῖ, χεῖρας αἵματος φορεῖς;, “¿Puras de sangre, niña, llevas las manos?” (v. 316), a lo que la reina contesta: χεῖρες μὲν ἄγναί, φρήν δ’ ἔχει μίασμά τι, “Mis manos están limpias, mi corazón tiene una mancha” (v. 317). Sin saber que esa mancha es el amor, la nodriza, que la piensa víctima de un ataque mágico, de una operación de magia “de sometimiento”, esto es, de un maleficio, la interroga: μῶν ἔξ ἐπακτοῦ πημονῆς ἐχθρῶν τινος;, “¿Acaso un mal conjurado por algún enemigo?” (v. 318).<sup>125</sup> Fedra responde: φίλος μ’ ἀπόλλυσ’ οὐχ ἐκοῦσαν οὐχ ἐκῶν, “Un ser querido me destruye, sin proponérmelo yo, sin proponérselo él” (v. 319), y termina por confesar su amor por el joven. Después de esta declaración habla la nodriza:

οἴμοι, τί λέξεις, τέκνον; ὡς μ’ ἀπώλεσας.  
 γυναῖκες, οὐκ ἀνασχέτ’, οὐκ ἀνέξομαι  
 ζῶσ’· ἐχθρὸν ἦμαρ, ἐχθρὸν εἰσορῶ φάος.  
 ῥίψω μεθήσω σῶμ’, ἀπαλλαχθήσομαι  
 βίου θανοῦσα· χαίρετ’, οὐκέτ’ εἴμ’ ἐγώ.  
 οἱ σῶφρονες γάρ, οὐχ ἐκόντες ἀλλ’ ὅμως,  
 κακῶν ἐρῶσι. Κύπρις οὐκ ἄρ’ ἦν θεός,  
 ἀλλ’ εἴ τι μείζον ἄλλο γίγνεται θεοῦ,  
 ἢ τήνδε κάμῃ καὶ δόμους ἀπώλεσεν.

¡Ay de mí! ¿Qué dices, hija? ¡Cómo me has acabado!  
 Mujeres, esto no es soportable, no lo soportaré

<sup>125</sup> Recuérdese que de ἐπάγω, ‘conducir hacia’, derivan el adjetivo verbal ἐπακτός, ‘conducido hacia’, y el sustantivo ἐπαγωγή, ‘acción de conducir hacia’, y más específicamente, ‘acción de conducir en ayuda de alguien’, de donde el significado de ‘evocación [de una divinidad]’, porque, como se sabe, evocar o conjurar son formas muy particulares de conducir a una divinidad en ayuda de alguien. E. R. Dodds observa que la “transferencia de la noción de pureza de la esfera mágica a la moral fue una evolución [...] tardía: sólo en los últimos años del siglo v encontramos afirmaciones explícitas de que no bastan las manos limpias, también el corazón tiene que estarlo”, op. cit., p. 47, y agrega que la antítesis manos-corazón “puede de hecho haber significado en un principio el mero contraste entre un órgano físico externo y otro interno, pero como el último era vehículo de la conciencia su contaminación física se volvió además en contaminación moral”, op. cit., p. 64.



en vida. Odioso el día, odiosa la luz que miro.  
 Arrojaré mi cuerpo, lo dejaré caer, me apartaré  
 muriendo de la vida. ¡Adiós! Yo ya no existo.  
 Pues los sensatos, aunque sin proponérselo,  
 sin embargo se enamoran del mal. Cipris no es una diosa,  
 sino alguna otra cosa mayor que un dios,  
 ella a esta mujer, a mí y a la casa ha destruido.

(vv. 353-361)

Se siente perdida e incapaz de sobrellevar la situación. La idea de que los dioses envían a los hombres sufrimientos que no pueden ser soportados (οὐκ ἀνασχετός ο οὐκ ἀνεκτός), sufrimientos mayores de lo que éstos creen poder soportar es tónica de la tragedia griega.

En estos versos de la nodriza es clara la influencia de la retórica sofística<sup>126</sup> y en ellos se reconocen no sólo figuras de dicción como la poliptoton (πολύπτωτον), o traducción (*tractio*), que consiste en la repetición de palabras de la misma raíz con diferentes terminaciones flexivas:<sup>127</sup> ἀνασχετόν-ἀνέξομαι, sino también figuras de construcción como el paralelismo: οὐκ ἀνασχετόν-οὐκ ἀνέξομαι, como el asíndeton, omisión de conjunciones que da viveza y pasión a lo que se dice: ῥίψω μεθήσω... ἀπαλλαχθήσομαι, o como la reiteración de voces idénticas que produce un efecto intensificador: ἐχθρόν... ἐχθρόν..., etc.

Una polémica contra la doctrina socrática ha sido señalada en estos versos:<sup>128</sup> en efecto, para Sócrates nunca hace el mal quien conoce el bien puesto que el mal resulta siempre del desconocimiento del bien, su opuesto; esto es, quien conoce la virtud

<sup>126</sup> Recuérdese que, como observa E. Norden, “con toda verosimilitud [...] la influencia de las teorías sofísticas en Eurípides se da por primera vez entre el 438 y el 431”, *La prosa artística griega...*, p. 102.

<sup>127</sup> En la retórica clásica, algunos teóricos llamaban *poliptoton* a las modificaciones flexivas del nombre y del pronombre, y *derivatio* (derivación) a las modificaciones flexivas del verbo.

<sup>128</sup> A. Carlini, “Due note euripidee”, p. 205. Según este autor, esta polémica está en relación con la de Fedra, véase la nota 132.

necesariamente ha de ponerla en práctica. Aunque σώφρονες, “sensatos”, parece tener un sentido general, no específicamente socrático-platónico, no se puede excluir, como observa Di Benedetto, “che un’eco di certi modi di dire propri dell’insegnamento socratico sia da ravvisare nelle parole della nutrice”.<sup>129</sup> Ahora bien, conviene precisar que a pesar de que la nodriza distingue entre un actuar incorrecto voluntario (ἐκόν) o intencional y un actuar incorrecto involuntario (οὐχ ἐκόν ο ἄκον / ἄέκον) o inintencional, tal distinción no se pretende como una solución a un problema filosófico sino como una suerte de defensa o ataque particular, puntual.<sup>130</sup>

Por último, como lo haría cualquier mujer del pueblo, hace recaer en Afrodita, algo mayor a un dios, la causa última de toda la destrucción.<sup>131</sup>

Después de una intervención del corifeo, pronuncia Fedra una larga y elaborada ῥῆσις (vv. 373-430). Allí señala que los hombres, a pesar de saber y conocer lo bueno, no se esfuerzan por ello, unos por indolencia, y otros porque al bien anteponen otro placer,<sup>132</sup> y agrega:

---

<sup>129</sup> V. Di Benedetto, *Euripide: Teatro e società*, p. 8. Véase en este libro el capítulo “La polemica con Socrate e un nuovo modello di personaggio tragico”.

<sup>130</sup> Véase K. J. Dover, *Greek Popular Morality...*, pp. 144-146.

<sup>131</sup> Es importante hacer una observación a propósito de la partícula ἄρα en la frase: Κύπρις οὐκ ἄρ’ ἦν θεός, “Cipris no es una diosa”. Como es sabido, esta partícula expresa la sorpresa que sigue a la desilusión; J. D. Denniston hace notar que con verbos en pasado: “The reality of a past event is presented as apprehended either during its occurrence [...]: or at the moment of speaking or writing: or at some intermediate moment”, y señala un uso idiomático de ἄρα con el imperfecto, especialmente de εἰμί, “denoting that something which has been, and still is, has only just been realized”, *The Greek Particles*, p. 36. Menos convincente es la explicación del uso del tiempo verbal propuesta por A. Medina González en una nota a su traducción: el imperfecto puede deberse a que “la nodriza tiene en su pensamiento el momento en que la diosa del amor lanzó su ataque contra Fedra, haciendo que se enamorara de Hipólito”, en Eurípides, *Hipólito*, p. 195.

<sup>132</sup> B. Snell opina que lo que dice Fedra constituye una polémica contra la doctrina de Sócrates, “Das früheste Zeugnis über Sokrates”, p. 125.

[...] εἰσὶ δ' ἡδοναὶ πολλαὶ βίου,  
μακρὰ τε λέσχει καὶ σχολή, τερπνὸν κακόν,  
αἰδώς τε· δισσαὶ δ' εἰσὶν, ἡ μὲν οὐ κακὴ,  
ἡ δ' ἄχθος οἴκων· εἶδ' ὁ καιρὸς ἦν σαφής,  
οὐκ ἂν δὴ ἦσθην ταῦτ' ἔχοντες γράμματα.  
ταῦτ' οὖν ἐπειδὴ τυγχάνω φρονούσ' ἐγώ,  
οὐκ ἔσθ' ὁποῖα φαρμάκῳ διαφθερεῖν  
ἔμελλον, ὥστε τοῦμπαλιν πεσεῖν φρενῶν.

[...] Muchos son los placeres de la vida:  
las largas conversaciones y el ocio, agradable mal,  
y el pudor. Dos tipos hay de éste; uno bueno,  
y otro aflicción de las casas. Pero si la división fuese clara,  
no habría dos que tuvieran las mismas letras.  
Puesto que es ciertamente esto lo que pienso yo,  
no existe fármaco que pueda destruirlo  
hasta hacerme caer en lo contrario de mis pensamientos.

(vv. 383-390)

Tras afirmar que no hay fármaco, esto es, que no hay ninguna sustancia, no medicinal ni mágica, capaz de hacerla cambiar de idea, cuenta a la nodriza el camino de su decisión. Herida por el amor, busca cómo sobrellevarlo del mejor modo (ἐνέγκαι κάλλιστα): comienza por callar (σιγᾶν) y ocultar (κρύπτειν) su enfermedad (νόσος), su pasión por Hipólito, en segundo lugar se resuelve a soportar (εὖ φέρειν) su demencia (ἄνοια), venciendo con la *sophrosyne* (τῷ σωφρονεῖν νικῶσα),<sup>133</sup> y por último, no habiendo logrado dominar (κρατῆσαι) a Cipris, se decide a morir (καθθανεῖν), “la mejor de las decisiones” (κράτιστον [...] βουλευμάτων). La reina entabla una “relación batalladora” con el deseo, relación agonística por demás evidente en sus palabras: νικᾶν (‘vencer’, v. 399), κρατεῖν (‘dominar’, v. 401); al respecto, es interesante recordar que, como subraya M. Foucault, no es

<sup>133</sup> Recuérdese que Eurípides identifica la *sophrosyne* con el control de las pasiones, con el dominio de sí mismo, de modo que Fedra es *sophron* mientras domina su pasión amorosa.

posible comportarse moralmente “más que instaurando en relación con los placeres una actitud de combate”, y que:

La conducta moral, en materia de placeres, está subtendida por una batalla por el poder. Esta percepción de las *hedonai* y *epithymiai* como fuerza temible y enemiga, y la constitución correlativa de uno mismo como adversario vigilante que las enfrenta, justa con ellas y busca domeñarlas, se traduce en toda una serie de expresiones empleadas tradicionalmente para caracterizar la templanza y la intemperancia: oponerse a los placeres y a los deseos, no ceder ante ellos, resistir a sus asaltos y, al contrario, dejarse llevar por ellos, vencerlos o ser vencidos por ellos, estar armado o equipado contra ellos.<sup>134</sup>

Aunque se sabe vencida por el amor en esta batalla,<sup>135</sup> Fedra prefiere morir, tal vez la única salida honrosa, que alterar la convención, que vivir fuera de la moralidad impuesta por la ley y la costumbre, elige la muerte para salvar su reputación, su buen nombre; no es capaz de ceder al amor porque no puede verse deshonrando a sus hijos, a su patria y a su marido. A diferencia de las mujeres del pueblo, como noble y reina, siente más coercitivo el *nomos*, ella tiene un nombre y una reputación que cuidar, y siente esto con tal intensidad que hasta se podría decir que es, en cierto modo, víctima de la misma convención. Fedra es deshecha por dos sentimientos opuestos: el deseo y el respeto a la norma moral, e incapaz de resolver este conflicto pasión-razón, hace del suicidio, su única salida, también su venganza, venganza que es el castigo de Afrodita, porque asocia a Hipólito a su ruina; en efecto, antes de ahorcarse acusa por escrito al joven de haber intentado seducirla, acusación que, creída por Teseo, conduce a aquél a la muerte.

---

<sup>134</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, vol. 2: *El uso de los placeres*, pp. 64-65.

<sup>135</sup> Nótese como Fedra recurre nuevamente al campo semántico arriba señalado para reconocer su derrota: ἡσσάομαι, -ῶμαι ('ser vencido', v. 727).

A este discurso de la reina, la nodriza responde con un μακρὸς λόγος (vv. 433-481), discurso igualmente elaborado en el que sin dificultad se reconoce la influencia de la retórica.

Antes la ha tratado de niña, ahora la trata de señora:

δέσποιν', ἐμοί τοι συμφορὰ μὲν ἀρτίως  
ἢ σὴ παρέσχε δεινὸν ἐξαίφνης φόβον·  
νῦν δ' ἐννοοῦμαι φαῦλος οὖσα, κὰν βροτοῖς  
αἰ δεύτεραί πως φροντίδες σοφώτεραι.  
οὐ γὰρ περισσὸν οὐδὲν οὐδ' ἔξω λόγου  
πέπονθας, ὄργαι δ' ἐς σ' ἀπέσκηψαν θεᾶς.  
ἐρῶς (τί τοῦτο θαῦμα;) σὺν πολλοῖς βροτῶν·  
κάπειτ' ἔρωτος οὐνεκα ψυχὴν ὀλεῖς;  
οὐ τᾶρα λυεῖ τοῖς ἐρῶσι τῶν πέλας,  
ὅσοι τε μέλλουσ', εἰ θανεῖν αὐτοὺς χρεῶν.

Señora, a mí, hace un momento, la desgracia  
tuya me produjo de repente un terrible miedo,  
pero ahora me doy cuenta que soy simple, entre los mortales  
los segundos pensamientos son de algún modo más sabios.  
Pues nada extraordinario ni falta de razón  
padeces, sobre ti se lanzó la cólera de una diosa.  
Amas (¿qué de extraño en eso?), como muchos mortales.  
¿Y por amor entonces destruirás tu vida?  
No es ventajoso, pues, para los que aman ahora,  
ni para cuantos habrán de amar, si deben morir.

(vv. 433-442)

Cuando la nodriza conoce el amor de Fedra se siente acabada (ἀπολεσθεῖσα),<sup>136</sup> pero, mostrándose flexible en cuanto a sus juicios, reconsidera y cambia su simple (φαῦλος) parecer porque, como ella misma dice, “los segundos pensamientos son de algún modo más sabios (σοφώτεραι)”.<sup>137</sup> Reconocerse simple puede

<sup>136</sup> La nodriza dice: “¡Ay de mí! ¿Qué dices, hija? ¡Cómo me has acabado (ἀπώλεσας)!” (vv. 353), y agrega: “ella [Cipris] a esta mujer, a mí y a la casa ha destruido (ἀπώλεσεν)” (v. 361).

<sup>137</sup> Es frecuente que Eurípides contraste los adjetivos φαῦλος y σοφός, aquí, en la *Andrómaca* (vv. 378-379 y 479-485), en las *Fenicias* (vv. 494-496), en el *Ion* (vv.

ser equiparado a una declaración de inexperiencia (ἀπειρία) por parte del orador, un *topos* de los discursos judiciales. Fue simple al estimar insoportable la situación y al querer morir porque, en verdad, nada de extraordinario, ni de falto de razón o inexplicable tiene el padecimiento de la reina; sobre ella, como sobre muchos, cayó la ὀργή,<sup>138</sup> la ‘cólera’ de una diosa: el amor de Afrodita.

Como muchos mortales, Fedra ama, y no hay nada de extraordinario ni de excepcional en amar, pero hay algo que la nodriza deliberadamente olvida: el carácter extraordinario o excepcional del amor de Fedra. Considerándolo sólo *physis*, deslinda el amor de la esfera de la ética o de la moral. La persuade para que no prosiga en su intento de acabar (ὀλεῖν) con su vida: amar no parece beneficioso, ventajoso o interesante para los enamorados, ni para los de ahora, ni para los futuros, si por amor tienen que morir.

La nodriza se refiere a la cólera de una diosa, diosa que seguidamente nombra:

---

834-835), etc. E. R. Dodds subraya: “The φοῦλοι are the ‘simple’ people both in the social and in the intellectual sense”, “Commentary”, en Eurípides, *Bacchae*, p. 129.

<sup>138</sup> La ὀργή, en principio, ‘movimiento o agitación interior’, ‘disposición natural’, ‘estado del alma’, ‘manera de sentir o pensar’, ‘temperamento’, ‘carácter’, pasa a significar, en ático particularmente, ‘ardor’, ‘pasión’, ‘furor’, ‘cólera’; véase P. Chantraine, op. cit., s. v. ὀργή; el autor señala las diferencias entre ὀργή, χόλος y θυμός, y establece sus campos semánticos específicos. Con el valor de ‘cólera’, aparece el término en este pasaje del *Hipólito* y en el episodio quinto de la *Medea*, donde el mensajero cuenta a la protagonista que la anciana criada, al ver que Glauce, después de ponerse el vestido y colocarse la corona, temblorosa, casi cae a tierra, interpreta la situación en primer lugar como un “acceso de furor de Pan o de algún dios” (ἢ Πανὸς ὀργᾶς ἢ τινος θεῶν, v. 1172). Al respecto, se lee en un escolio a dicho verso: τοὺς ἐξαίφνης καταπίπτοντας ῥοντο τὸ παλαιὸν οἱ ἄνθρωποι ὑπὸ Πανὸς μάλιστα καὶ Ἑκάτης πεπλήχθαι τὸν νοῦν, “antiguamente los hombres creían que los que caían de manera súbita, en la mayoría de los casos, eran golpeados en la mente por Pan y por Hécate”; el escolio aparece recogido por D. L. Page en su “Commentary”, en Eurípides, *Medea*, p. 159. Tanto en el *Hipólito* como en la *Medea*, Eurípides emplea el término en parlamentos de gente del pueblo para subrayar la concepción popular de tal agitación.

Κύπρις γὰρ οὐ φορητὸν ἦν πολλὴ ῥύη,  
 ἢ τὸν μὲν εἶκονθ' ἠσυχῆ μετέρχεται,  
 ὄν δ' ἂν περισσὸν καὶ φρονοῦνθ' εὖρη μέγα  
 τοῦτον λαβοῦσα πῶς δοκεῖς καθύβρισεν.  
 Cipris no es soportable si poderosa se lanza;  
 con dulzura llega junto al que ante ella cede,  
 pero al que encuentra altivo y soberbio,  
 posesionándose de él, ¿cómo crees?, lo atormenta.

(vv. 443-446)

Puesto que Afrodita se posesiona, se apodera de quienes se muestran con ella altivos<sup>139</sup> y soberbios, y, atormentándolos, los castiga, la nodriza piensa, de manera equivocada, que la locura y la enfermedad de Fedra se deben precisamente a su resistencia a la diosa. Sin embargo, como se sabe, Afrodita atormenta a la reina para castigar la soberbia de Hipólito. El joven no venera a la diosa, rechaza las uniones que ella misma promueve y la tiene por la peor de las divinidades. Fedra no es hostil a Afrodita, antes bien, erigiéndole un templo la honra, y si se resiste y no cede al amor por su hijastro, no es ciertamente por rechazo a la diosa o a la pasión como tal, sino por la presión coercitiva de la sociedad y de los valores morales. En el *Hipólito*, Afrodita no sólo aparece como una diosa falaz y llena de rencor, sino también desconsiderada: no se preocupa ni de Fedra ni de su desgracia, sino sólo de que sus enemigos paguen el castigo que le satisfaga. Ya desde Hesíodo Afrodita aparece asociada a los engaños (ἐξαπάται),<sup>140</sup>

<sup>139</sup> El adjetivo *περισσός*, derivado del adverbio y preposición *περί*, que expresa la idea de rodear completamente y también por encima, de ahí que exprese asimismo la superioridad, significa 'que excede, que va más allá (de lo normal, de la medida)', de donde, 'excesivo', 'extraordinario', 'magnífico'; en sentido moral, vale por 'altivo', 'altanero', 'orgullosa', 'presuntuoso', y con este valor aparece en la advertencia de la nodriza. Mofándose de él, Teseo trata a su hijo de *περισσός* [...] *άνήρ*, de "magnífico varón" (v. 948). En las *Bacantes*, el coro dice que Dioniso aborrece a quienes no se mantienen apartados de los *περισσών* [...] *φωτῶν*, de los "hombres superiores" (v. 429), de los que rechazan lo comúnmente aceptado, esto es, de los que, como Penteo, no reconocen los límites de su condición humana.

<sup>140</sup> Hes., *Th.*, 203-206: ταύτην δ' ἐξ ἀρχῆς τιμὴν ἔχει ἠδὲ λέλογχε / μοῖραν ἐν ἀνθρώποισι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι, / παρθένιους τ' ὄαρους μειδήματά τ' ἐξα-

pero en pocos mitos aparece tan ‘torcida’ e inclemente en su proceder como en éste y en el de Tindáreo; en efecto, la diosa castiga a Hipólito a través de Fedra, y a Tindáreo en sus hijas Helena y Clitemnestra.<sup>141</sup>

La nodriza continúa:

φοιτᾷ δ' ἀν' αἰθέρ', ἔστι δ' ἐν θαλασσίῳ  
κλύδωνι Κύπρις, πάντα δ' ἐκ ταύτης ἔφυ·  
ἦδ' ἐστὶν ἡ σπείρουσα καὶ διδοῦσ' ἔρον,  
οὗ πάντες ἐσμὲν οἱ κατὰ χθόν' ἔκγονοι.  
ὅσοι μὲν οὖν γραφάς τε τῶν παλαιτέρων  
ἔχουσιν αὐτοῖ τ' εἰσὶν ἐν μούσαις ἀεὶ  
ἴσασι μὲν Ζεὺς ὡς ποτ' ἠράσθη γάμων  
Σεμέλης, ἴσασι δ' ὡς ἀνήρπασέν ποτε  
ἡ καλλιφεγγῆς Κέφαλον ἐς θεοὺς Ἔως  
ἔρωτος οὔνεκ'· ἀλλ' ὅμως ἐν οὐρανῷ  
ναίουσι κού φεύγουσιν ἐκποδῶν θεοὺς,  
στέργουσι δ', οἶμαι, ξυμφορᾷ νικώμενοι.  
σὺ δ' οὐκ ἀνέξῃ; χρῆν σ' ἐπὶ ῥητοῖς ἄρα  
πατέρα φυτεύειν ἢ πὶ δεσπόταις θεοῖς  
ἄλλοισιν, εἰ μὴ τούσδε γε στέρξεις νόμους.

Anda errante por el éter, y en las olas del mar

Cipris está, y todo de ella misma ha nacido.

Y es ella la que siembra y da el amor,

del que todos los que vivimos en la tierra somos hijos.

Cuanto de los más antiguos los escritos

poseen, y están ellos mismos siempre con las Musas,

saben que en otro tiempo Zeus deseó las nupcias

---

πάτας τε / τέρψιν τε γλυκερὴν φιλότητά τε μελιχίην τε, “Y, desde el principio, este honor posee, y esta parte / ha recibido entre los hombres y los inmortales dioses: / virginales confianzas, y sonrisas, y engaños, / y deleite suave, y amor, y dulzura”.

<sup>141</sup> Estesícoro dice: οὔνεκα Τυνδάρεος / ῥέζων ποτὲ πᾶσι θεοῖς μόνας λάθεται ἠπιόδωρου / Κύπριδος· κείνα δὲ Τυνδαρέου κόραις / χολωσαμένα διγάμους τε καὶ τριγάμους τίθησι / καὶ λιπασάνορας, “porque Tindáreo, / cierta vez en que ofrecía sacrificios a todos los dioses, a una olvidó, / a Cipris de dulces dones, y ésta, irritada, / a las hijas de Tindáreo hizo bígamas y trígamas / y dejadoras de maridos” (fragmento 26 Bergk, 17 Diehl, 46 Page, 223 Page / *Poetae Melici Graeci*). Según varios estudiosos estos versos pertenecen al poema *Helena*.



con Semele, y saben también que una vez arrebató Eos, la de bella luz, para llevarlo entre los dioses, a Céfalo por causa del amor; y sin embargo en el cielo habitan y no huyen lejos de los dioses, sino que aceptan, pienso, por la situación vencidos. ¿Y tú no lo soportarás? Bajo otras condiciones, pues, te debería haber engendrado tu padre, o bajo otros dioses soberanos, si no vas a aceptar estas leyes.

(vv. 447-461)

En el *Hipólito*, se recuerda con insistencia que la tierra, el agua y el aire son todos dominios de Afrodita-Cipris, que sobre todos ellos la diosa va y viene, y que sobre todos ellos ejerce su poder. Domina (ha dominado y dominará) no sólo a los animales, sean éstos terrestres, acuáticos o aves, sino también a los hombres y a los dioses.<sup>142</sup> Todo nace de ella y todo a ella y a su poder se somete. Como se ha dicho, según la concepción religiosa, el amor es la fuerza irresistible de esta diosa, fuerza a la que nadie escapa, ni divinidad,<sup>143</sup> ni hombre, ni animal. El amor de origen divino surge súbitamente cuando se es alcanzado y herido por las flechas arrojadas por Eros, *daimon* del cortejo de esta diosa.<sup>144</sup>

<sup>142</sup> Esta idea aparece ya en el homérico “Himno a Afrodita”, obra que puede ser datada hacia la segunda mitad del siglo VII: Μοῦσά μοι ἔννεπε ἔργα πολυχρύσου Ἀφροδίτης / Κύπριδος, ἣ τε θεοῖσιν ἐπὶ γλυκὺν ἴμερον ὄρσε / καὶ τ’ ἔδαμάσατο φῦλα καταθητῶν ἀνθρώπων, / οἰωνούς τε διυπετέας καὶ θηρία πάντα, / ἡμὲν ὅσ’ ἤπειρος πολλὰ τρέφει ἢ δ’ ὅσα πόντος· / πᾶσιν δ’ ἔργα μέμηλεν ἐϋστεφάνου Κυθερείης, “Cuéntame, Musa, las obras de la muy áurea Afrodita- / Cipris, la que en los dioses despierta el dulce deseo / y domeña a las estirpes de los mortales hombres, / a las aves que vuelan a través del cielo y a todos los animales, / ya a los muchos que la tierra firme nutre, ya a los que el ponto. / Las obras de Citerea, la bien coronada, a todos afectan” (vv. 1-6). Como se sabe, señalar el poder universal del amor, tanto de Afrodita-Cipris como de Eros, es un lugar común en la poesía griega. En el *Hipólito*, éste vuelve a ser subrayado por el coro en los versos 1276-1279.

<sup>143</sup> Al respecto, conviene recordar que en las *Troyanas* de Eurípides, Helena señala que Zeus, a pesar de tener el poder sobre los dioses, es esclavo de Cipris (vv. 949-950).

<sup>144</sup> La imagen de la llegada del amor como un flechazo es un tópico tanto en las letras como en las artes plásticas. Téngase presente que el sentido figurado de la

Este amor, que viene desde fuera, se introduce y se instala en el corazón del ‘cazado’, se apodera de él, lo somete y hace padecer. Penetrada, poseída y dominada por el amor, la víctima sufre y enloquece porque es incapaz de resistir o controlar el embate de su fuerza.

Para ilustrar lo irresistible del poder de Afrodita, la nodriza refiere ejemplos de amores míticos: el de Zeus con Semele, del que nació Dioniso, y el de Eos, la Aurora, la hija del Titán Hiperión y de Tea,<sup>145</sup> con Céfalo, del que nació Faetón.<sup>146</sup>

Estando encinta de seis meses, Semele, la hija de Cadmo y Harmonía, pidió a Zeus que se mostrase en toda su gloria.<sup>147</sup> Habiéndole prometido darle todo cuanto pidiese, éste no pudo negarse, pero Semele no pudo resistir la visión. Murió fulminada y carbonizada por el rayo, cuya llama le provocó el parto, entonces Zeus tomó al hijo prematuramente nacido y lo cosió en su muslo hasta el momento de su nacimiento, de ahí que éste, Dioniso, sea llamado “el nacido dos veces”. En la misma tragedia *Hipólito*, los amores de Zeus con Semele son mencionados más adelante por el coro de mujeres cuando celebra el inmenso y terrible poder ejercido por Eros sobre los seres vivientes.<sup>148</sup>

Afrodita, tras descubrir a Ares haciendo el amor con Eos, la castigó condenándola a vivir constantemente enamorada.<sup>149</sup> Son

---

palabra ‘flechazo’, ‘amor que repentinamente se siente, se concibe o se inspira’, es heredero de esta concepción griega del amor.

<sup>145</sup> Según otra tradición es hija del Titán Palante.

<sup>146</sup> Sobre la genealogía de Faetón existen dos tradiciones: una lo hace hijo de Eos y Céfalo, y otra, la más conocida, de Helios, el Sol, y de la Oceánide Climene.

<sup>147</sup> En las *Bacantes*, Dioniso señala que fue la celosa Hera quien incitó a Semele a tal pedido, y habla de un *ἀθάνατον* [...] ὕβριν, de un “inmortal ultraje” (v. 9) contra su madre. En el *Hipólito*, Semele aparece incitada por el amor.

<sup>148</sup> E., *Hipp.*, 555-562: ὦ Θήβας ἱερὸν / τεῖχος, ὦ στόμα Δίρκας, / συνείποντ’ ἄν  
ἂ Κύπρις οἶον ἔρπει· / βροντῆ γὰρ ἀμφιπύρρῳ / τοκάδα τὰν διγόνου Βάκ- / χου  
νυμφευσαμένα πότμῳ / φονίῳ κατηύνασεν, “¡Sagrado muro de Tebas, / fuente de  
Dirce, / sois testigos de cómo se insinúa Cipris! / Tras unirla con el trueno rodeado  
de fuego, / a la madre de Baco el dos veces nacido, / en fatal / hado durmió”.

<sup>149</sup> Apollod., 1. 4. 4.

muchas sus aventuras amorosas: raptó a Céfalo, el marido de Procris, y lo condujo a Siria,<sup>150</sup> raptó al gigante Orión y lo transportó a Siria,<sup>151</sup> raptó a Titón y lo trasladó a Etiopía,<sup>152</sup> raptó a Clito y lo llevó junto a los dioses,<sup>153</sup> raptó, según una versión, a Ganimedes y se lo entregó a Zeus.<sup>154</sup>

Si con anterioridad y para referirse a las relaciones de afecto entre los hombres, la nodriza ha empleado términos del vocabulario del amor-cariño, ahora escoge adecuadamente términos del vocabulario del amor-pasión o del amor-deseo: el verbo denotativo ἐράω, -ῶ, y ἀναρπάζω, que al igual que ἀρπάζω, con connotaciones negativas, vale por ‘arrebatar con violencia, raptar o secuestrar a alguien por motivo amoroso’.<sup>155</sup> Zeus deseó (ἠγάσθη) la unión con Semele y Eos arrebató (ἀνήρπασεν) a Céfalo.<sup>156</sup>

La idea se resuelve en una conclusión exhortativa: puesto que ni Semele huye lejos de Zeus, ni Céfalo de Eos, sino que, venci-

<sup>150</sup> Para el mito de Céfalo, véanse Hes., *Th.*, 984-991, Apollod., 3. 14. 3, y Ov., *Met.*, 7. 661-865. Sobre la leyenda de amor y celos de Céfalo y Procris, escribió Sófocles (497/496-406) una tragedia, hoy perdida, titulada precisamente *Procris*; con igual título escribió una pieza el poeta cómico Eubulo (siglo iv).

<sup>151</sup> Hom., *Od.*, 5. 121-122: ὡς μὲν ὅτ’ Ὠρίων’ ἔλετο ῥοδοδάκτυλος Ἥως, / τόφρα οἱ ἠγάσθη θεοὶ ῥεία ζῶντες, “Así, cuando Eos, de rosáceos dedos, arrebató a Orión, / vosotros, ¡oh dioses de vivir ligero!, le sentisteis envidia”. Véase Apollod., 1. 4. 4.

<sup>152</sup> Apollod., 3. 12. 4.

<sup>153</sup> Hom., *Od.*, 15. 250-251: ἀλλ’ ἦ τοι Κλεῖτον χρυσόθρονος ἦρπασεν Ἥως / κάλλεος εἵνεκα οἴο, ἴν’ ἀθανάτοισι μετείη, “pues a Clito, Eos, de áureo trono, arrebató / por su hermosura, para tenerlo entre los inmortales”.

<sup>154</sup> Recuérdese que con Astreo, hijo de Crío y Euribia, Eos engendró a los Vientos Céfiro, Boreas y Noto, a la Estrella de la Mañana y a los Astros.

<sup>155</sup> El verbo ἀρπάζω, ‘quitar’, ‘arrebatar’, ‘apoderarse de’, ‘coger rápidamente’, con sujeto de persona y acusativo de persona, y especialmente hablando de mujeres, vale por ‘raptar’ o ‘secuestrar’, valor que tiene también ἀναρπάζω, ‘arrebatar precipitadamente a alguien levantándolo’.

<sup>156</sup> Recuérdese que el verbo ἀρπάζω aparece usado, en la *Odisea*, para referir el rapto de Clito por parte de Eos (15. 250: ἦρπασεν), en el homérico “Himno a Afrodita”, para referir el de Titón (verso 218: ἦρπασεν) y, en la *Biblioteca* de Apolodoro, para referir el de Céfalo (1. 9. 4: ἀρπάζει, y 3. 14. 3: ἦρπασε.)

dos (νικώμενοι) por la situación, según cree la nodriza, aceptan (στέργουσι) esa ley, Fedra también debe aceptarla.

Barbara E. Goff observa que los ejemplos míticos invocados para persuadir a Fedra contienen implicaciones diametralmente opuestas a la intención ostensible de la nodriza, al punto que su demostración se socava y subvierte. Que ni Zeus ni Eos sean perjudicados por sus deseos ilegítimos pero que los humanos Semele y Céfalos sean destruidos la lleva a concluir que: “the myths can be seen to speak not of divine paradigms for human behaviour but of the impassable gulf between divine and mortal, and of the impossibility of imitation between the two spheres”,<sup>157</sup> lo cual cuestiona el estatus del mito como una entidad permanente e inequívoca que no tiene necesidad de ser interpretada. Señala que:

The Nurse recounts the tale of Zeus and Semele to illustrate for Phaidra the inevitability of love and the probability of surviving its onslaughts. The Chorus, however, cites the same story (555-62) to demonstrate the danger of love and its disastrous power [...] The story's significance alters with the purposes to which it is put by each narrator; the myth has no one meaning, no autonomous identity separate from or prior to the various retelling [...] The play offer simultaneously two opposing views of myth, one that suggests stability and transcendence, one that conversely denies any such qualities. The fantasy of stability of meaning can again be seen to mark the play, even if only with its failure.<sup>158</sup>

Ahora bien, la aceptación de los golpes de la fortuna por parte de los hombres tiene su modelo en la aceptación por parte de los dioses. En el *Heracles*, Teseo subraya que nadie permanece sin ser golpeado por la fortuna, hecho referido por los poetas, y señala al mismo Heracles, que ha matado a su mujer y a sus hijos

---

<sup>157</sup> B. E. Goff, *The noose of words...*, p. 91.

<sup>158</sup> B. E. Goff, op. cit., pp. 91-92.

y que quiere suicidarse, crímenes similares cometidos por las divinidades:

οὐδείς δὲ θνητῶν ταῖς τύχαις ἀκήρατος,  
 οὐ θεῶν, ἀοιδῶν εἴπερ οὐ ψευδεῖς λόγοι.  
 οὐ λέκτρ' ἐν ἀλλήλοισιν, ὧν οὐδείς νόμος,  
 συνῆψαν; οὐ δεσμοῖσι διὰ τυραννίδα  
 πατέρασ ἐκηλίδωσαν; ἀλλ' οἰκοῦσ' ὅμως  
 Ὀλυμπον ἠνέσχοντό θ' ἡμαρτηκότες.  
 καίτοι τί φήσεις, εἰ σὺ μὲν θνητὸς γεγῶς  
 φέρεις ὑπέρφευ τὰς τύχας, θεοὶ δὲ μή;

Ningún mortal es ajeno a la fortuna,  
 ni ningún dios, si no mienten los cantos de los poetas.

¿No contraen entre sí uniones que a ninguna ley se ajustan?

¿No ensucian a sus padres con cadenas  
 por alcanzar el poder? Sin embargo, a pesar de eso,  
 viven en el Olimpo y, aunque yerran, lo soportan.

Así, pues, ¿qué pretextarás si tú, que eres un mortal,  
 llevas con tal exceso la fortuna, y los dioses, en cambio, no?

(vv. 1314-1321)<sup>159</sup>

El ejemplo (παράδειγμα) es, según Aristóteles, un “medio de persuasión” (πίστις) común a todos los géneros de discursos. Según el mismo filósofo, hay dos especies de ejemplos: uno consiste en citar hechos que sucedieron con anterioridad y otra en inventarlos.<sup>160</sup> Aquí la nodriza refiere dos mitos que, para persuadir a Fedra, hace valer como hechos, como evidencia documental, como *probatio* paradigmática. Estas leyendas aparecen (¿en el tiempo mítico de la acción de la obra confundido con en el tiempo real del autor, con en el siglo v?) transmitidas por la escritura: son γραφαί.<sup>161</sup> Aclara que aquellos que no sólo poseen los

<sup>159</sup> Téngase presente que en el *Ion*, el personaje central habla de las violentas uniones de Poseidón y Zeus, y agrega que los hombres no hacen más que imitar a los dioses (vv. 440-451).

<sup>160</sup> Arist., *Rh.* 1393a, 2. 20. 1.

<sup>161</sup> Conviene tener presente que el sustantivo γραφή es ambiguo puesto que puede designar ya un escrito, ya una pintura. Al respecto subraya W. S. Barrett: “τῶν

escritos de los poetas más antiguos, detentores de la autoridad legendaria, sino que también ellos mismos se ocupan de su poesía, leyéndola y analizándola, conocen bien estos amores.

Hacia el 432 a. C. “se declararon delitos denunciabiles el no creer en lo sobrenatural y el enseñar astronomía”,<sup>162</sup> y como consecuencia de lo anterior hubo, en los años siguientes, una serie de juicios por irreligión entre cuyas víctimas se encontraban Anaxágoras, Sócrates, y el mismo Eurípides. La crítica sofística a las divinidades, crítica que adopta diversas formas, tiene bases morales. Se censura, en particular, la conducta de los dioses: sus adulterios, robos, glotonería, etc., y se señala que éstos no se comporten como tales. En tanto poeta dramático, Eurípides refleja en los parlamentos de sus personajes distintas facetas de esta crítica. Así, cuando la nodriza, para disculpar la pasión de Fedra, le recuerda los amores de Zeus y Semele, y de Eos y Céfalos, o cuando le señala que Afrodita es irresistible si se lanza con fuerza, el autor está subrayando que, con frecuencia, los dioses pueden invocarse para excusar las debilidades humanas. En este sentido, señala Guthrie que: “en contraste con el tradicionalismo casero de la nodriza, el moralista podría defender que un dios podría ser simplemente el producto de una transferencia psico-

---

*παλαιτέρων* is appropriate only to poets, not to painters, and so makes *γραφαί* in the context unambiguous”, “Commentary”, en Eurípides, *Hippolytos*, p. 242. Sin embargo, Ch. Segal cree más probable que estas *γραφαί* sean pinturas, op. cit., p. 102. P. E. Easterling piensa también que Eurípides se esté refiriendo a pinturas y señala que: “this may be a studiedly vague way of saying ‘those who know stories from the past, whether from paintings or from poetry’. At first sight *αὐτοὶ τε* seems to demand the closest possible link in sense between the two clauses, but since *εἶσιν ἐν μούσαις* has to mean ‘occupied in reading’ not in writing, the two lines would then become tautologous. The sentence is more effective if *γραφαί* means paintings; on this interpretation the *τε... τε* would be illogically placed [...] but this would not present a difficulty”, “Anachronism in Greek Tragedy”, p. 6.

<sup>162</sup> E. R. Dodds, op. cit., p. 180. Este autor recuerda que “la Gran Época de la Ilustración griega fue al mismo tiempo [...] una época de persecución, de destierro de estudiosos, de trabas para el pensamiento”, y que “en este período la acusación de irreligión se escogía con tanta frecuencia como el medio más seguro de hacer callar a una voz ingrata o de arruinar a un contrario político”, op. cit., p. 181.

lógica: los hombres dieron ese nombre a sus propias pasiones depravadas”; ahora bien, conviene no olvidar que esta clase de crítica “no debe pensarse, ni se pensaba entonces, como un ataque a la religión en cuanto tal, ni siquiera a la religión establecida por el Estado”.<sup>163</sup>

Continúa la nodriza:

πόσους δοκεῖς δὴ κάρτ' ἔχοντας εὖ φρενῶν  
 νοσοῦνθ' ὀρῶντας λέκτρα μὴ δοκεῖν ὀρᾶν;  
 πόσους δὲ παισὶ πατέρας ἡμαρτηκόσιν  
 συνεκκομίζειν Κύπριν; ἐν σοφοῖσι γὰρ  
 τόδ' ἐστὶ θνητῶν, λανθάνειν τὰ μὴ καλά.  
 οὐδ' ἐκπονεῖν τοι χρὴ βίον λίαν βροτούς·  
 οὐδὲ στέγην γὰρ ἢ κατηφερεῖς δόμοι  
 καλῶς ἀκριβώσαις ἄν· ἐς δὲ τὴν τύχην  
 πεσοῦσ' ὅσην σύ, πῶς ἂν ἐκνεῦσαι δοκεῖς;  
 ἀλλ' εἰ τὰ πλείω χρηστὰ τῶν κακῶν ἔχεις,  
 ἄνθρωπος οὐσα κάρτα γ' εὖ πράξειαι ἄν.

¿Cuántos crees que, estando muy en su sano juicio,  
 viendo sus lechos enfermos, fingen no ver?

¿Y cuántos padres ayudan a sus hijos, que han errado,  
 a soportar a Cipris? Entre los actos sabios  
 de los mortales está éste: olvidar lo que no es hermoso.

Y no deben empeñarse los mortales demasiado en su vida;  
 pues ni siquiera podrías ajustar bien el techo  
 que cubre tu casa. En tal suerte

habiendo caído tú, ¿cómo crees abstraerte?

Pero si tienes más cosas buenas que malas,  
 siendo hombre, debes por cierto estimarte feliz.

(vv. 462-472)

La experiencia le enseña que muchas veces, en las traiciones amorosas, quienes son engañados fingen no ver y se muestran cómplices y que también los padres ayudan a sus hijos en tales

<sup>163</sup> W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, vol. 3: *Siglo v. Ilustración*, pp. 227-228.

traiciones. Para persuadirla a actuar, recurre nuevamente a una máxima: “olvidar lo que no es hermoso”, y agrega como consejo que los hombres no deben insistir en perfeccionar<sup>164</sup> demasiado sus vidas puesto que ni siquiera cosas tan prácticas como ajustar bien el techo de sus casas pueden hacer a la perfección.

A continuación aconseja a Fedra, a quien vuelve a llamar de niña, que ponga fin a su soberbia, que deje de resistirse al amor de Afrodita, y que ceda a él, como todos:

ἀλλ', ὦ φίλη παῖ, λῆγε μὲν κακῶν φρενῶν,  
 λῆξον δ' ὑβρίζουσ', οὐ γὰρ ἄλλο πλὴν ὕβρις  
 τάδ' ἐστί, κρείσσω δαιμόνων εἶναι θέλειν,  
 τόλμα δ' ἐρῶσα· θεὸς ἐβουλήθη τάδε·

Pero mi querida niña, deja tus malos pensamientos,  
 deja de ser soberbia, pues no otra cosa que soberbia  
 es esto: querer ser superior a las divinidades,  
 y ten el coraje de amar; un dios lo quiso.

(vv. 473-476)

La influencia de la retórica sofística se muestra evidente en estos versos, en particular, en el recurso a ciertos σχήματα λέξεως, a ciertas figuras de dicción como la poliptoton o traducción: λῆγε-λῆξον<sup>165</sup> y ὑβρίζουσα-ὑβρις.

La nodriza exhorta a la reina a cambiar de idea; intenta persuadirla con el mismo argumento esgrimido por Gorgias en el “Encomio a Helena”: “es imposible al cuidado humano impedir la voluntad de un dios” porque “un dios es algo superior a un

<sup>164</sup> W. S. Barrett traduce: “Nor should mortal men take too great pains to perfect their life”, y explica: “ἐκπνεῖν, to complete (ἐκ) by means of πόνος (cf. 381), easily acquires the sense of *perfecting* by means of πόνος; so 632”, “Commentary”, en Euripides, *Hippolytos*, p. 244.

<sup>165</sup> Con respecto a las formas λῆγε μὲν... λῆξον δέ, W. S. Barrett señala: “the aor. of the act of abandoning a course of action, the pres. of its subsequent discontinuance (‘no more of your wrongmindedness; stop this presumption’); but the distinction is negligible, and the variation is not a matter of subtle nuance but of mere metrical convenience”, “Commentary”, en Euripides, *Hippolytos*, p. 246.



hombre tanto en fuerza como en sabiduría y demás cosas”.<sup>166</sup>  
Dice el sofista:

ὄς εἰ μὲν θεὸς (ὄν ἔχει) θεῶν θεῖαν δύναμιν, τῶς ἂν ὁ ἦσσαν εἴη  
τοῦτον ἀπώσασθαι καὶ ἀμύνασθαι δυνατός;

Si éste [Eros], que es un dios, tiene el divino poder de los dioses,  
¿cómo el inferior sería capaz de rechazarlo y defenderse?

(D.-K. B. 11. 19)

La misma idea aparece en las *Fenicias*. Yocasta sentencia:

[...] δεῖ φέρειν τὰ τῶν θεῶν.

[...] Hay que soportar las decisiones de los dioses.

(v. 382),

al igual que Edipo:

τὰς γὰρ ἐκ θεῶν ἀνάγκας θνητὸν ὄντα δεῖ φέρειν.

Siendo mortal, hay que soportar el destino proveniente de los  
[dioses.

(v. 1763)<sup>167</sup>

Tras aconsejar ceder al amor, la nodriza agrega:

νοσοῦσα δ' εὖ πως τὴν νόσον καταστρέφου.

εἰσὶν δ' ἐπῳδαὶ καὶ λόγοι θελκτῆριοι·

φανήσεταιί τι τῆσδε φάρμακον νόσου.

ἢ τὰρ' ἂν ὀπέ γ' ἄνδρες ἐξεύροιεν ἄν,

εἰ μὴ γυναῖκες μηχανὰς εὐρήσομεν.

<sup>166</sup> Gorg., *Hel.*, (D.-K., B. 11. 6): θεοῦ γὰρ προθυμίαν ἀνθρωπίνῃ προμηθίᾳ ἀδύνατον κωλύειν [...] θεὸς δ' ἀνθρώπου κρείσσον καὶ βίᾳ καὶ σοφίᾳ καὶ τοῖς ἄλλοις.

<sup>167</sup> Cfr. S., *Ph.*, 1316-1317: 'Ἀνθρώποισι τὰς μὲν ἐκ θεῶν / τύχας δοθείσας ἔστ' ἀναγκαῖον φέρειν, “Los hombres tienen que soportar las suertes / que les vienen dadas por los dioses”, y Th., 2. 40. 2: φέρειν δὲ χρὴ τὰ τε δαιμόνια ἀναγκαίως, “hay que soportar lo que viene de los dioses con resignación”.

Y si estás enferma, tu enfermedad de buen modo somete.  
 Existen encantamientos y palabras que alivian;  
 aparecerá algún fármaco para esta enfermedad.  
 Tarde en verdad lograrían los hombres encontrarlos,  
 si no encontráramos las mujeres los recursos.

(vv. 477-481)

Si la reina está enferma, lo que debe hacer es, según la nodriza, *καταστρέφεσθαι*<sup>168</sup> su enfermedad. La ambigüedad del verbo permite dos interpretaciones simultáneas, una que está en relación con la conducta batalladora de Fedra con el deseo, y otra que lo está con los planes del aya. En efecto, el sintagma *τὴν νόσον καταστρέφου* puede ser pensado como: “somete tu enfermedad”, “sujétala”, o como: “termina tu enfermedad”, “llévala hasta el final dando satisfacción a tus deseos (aunque éstos sean enfermos)”. Y ante esta incertidumbre semántica, Fedra debe privilegiar una interpretación.

Es importante observar también que, hasta que Fedra revela su secreto, el término *nosos* designa la enfermedad física que el amor provoca en ella, y que después de la revelación, designa el mismo amor que, en tanto ilícito, es considerado una enfermedad mental.<sup>169</sup>

Para *καταστρέφεσθαι* la enfermedad física y mental de su ama, la nodriza señala la posibilidad de recurrir tanto al poder curativo de la palabra, poder que puede ejercerse por medio de *ἐπῳδαί* y de *λόγοι θελκτήριοι*, como al poder curativo de los fármacos.

---

<sup>168</sup> El verbo *καταστρέφω* significa ‘girar o hacer girar de arriba a abajo’, particularmente con idea de fuerza o violencia, de donde, ‘destruir’ (ciudades, murallas, etc.), y también ‘desarrollar, llevar hasta el final, hasta lo último’, de donde, ‘terminar’; en la voz media vale por ‘saquear’, ‘asolar’ (un país), ‘someter al poderío de’, especialmente hablando de conquistas militares, y, en sentido figurado, vale por ‘someter’, ‘volverse amo de’.

<sup>169</sup> W. S. Barrett, “Commentary”, en Eurípides, *Hippolytos*, pp. 246-247. Véase también B. E. Goff, op. cit., p. 50.

Comienza subrayando la capacidad terapéutica, psicológicamente terapéutica, de la palabra. Aunque conocida ya en los poemas homéricos y recogida por poetas y filósofos, los primeros intentos de aplicar ‘técnicamente’ la curación por la palabra, la *logoterapia*, corresponden a los sofistas Gorgias y Antifonte.<sup>170</sup> El pseudo Plutarco, en la *Vida de los diez oradores*, testimonia de Antifonte:

Λέγεται δὲ τραγωδίας συνθεῖναι καὶ ἰδίᾳ καὶ σὺν Διονυσίῳ τῷ τυράννῳ. Ἔτι δ’ ὢν πρὸς τῇ ποιήσει τέχνην ἀλυπίας συνεστήσατο, ὥσπερ τοῖς νοσοῦσιν ἢ παρὰ τῶν ἰατρῶν θεραπεία ὑπάρχει· ἐν Κορίνθῳ τε κατεσκευασμένος οἴκημά τι παρὰ τὴν ἀγορὰν προέγραψεν, ὅτι δύναται τοὺς λυπομένους διὰ λόγων θεραπεύειν· καὶ πυνθανόμενος τὰς αἰτίας παρεμυθεῖτο τοὺς κάμνοντας. Νομίζων δὲ τὴν τέχνην ἐλάττω ἢ καθ’ αὐτὸν εἶναι ἐπὶ ῥητορικὴν ἀπετράπη.

Se dice también que escribió tragedias, ya solo, ya en colaboración con el tirano Dioniso. Además de esto, interesándose por la en poesía, creó una ciencia para curar la pena, así como el tratamiento de los médicos se ocupa de los enfermos. En Corinto, tras arreglar una casa junto a la plaza, escribió que era capaz de tratar a los apenados por medio de discursos; inquirendo sobre las causas reconfortaba a los enfermos. Pero sabiendo que esta ciencia estaba por debajo de él, volvió a la retórica.

(*Moralia*, 833c-d)

Ahora bien, la curación por la palabra no tiene “verdadera existencia en la medicina científica tradicional”,<sup>171</sup> los médicos hipocráticos sienten por el encantamiento, por la ἐπωδή, “una franca y aún violenta repulsa”<sup>172</sup> aunque es por medio de la palabra que

<sup>170</sup> Véanse los artículos de W. D. Furley, “Antiphon der Athener: Ein Sophist als Psychotherapeut?”, y de E. Hussey, “La época de los sofistas”, en E. Hussey, J. Burnet [y] G. Vlastos, *Los sofistas y Sócrates*, p. 26; el artículo está tomado de E. Hussey, *The Presocratics*, London, Duckworth, 1972, capítulo VI: “The Age of Sophists”.

<sup>171</sup> P. Laín Entralgo, op. cit., p. 272.

<sup>172</sup> P. Laín Entralgo, op. cit., p. 181.

deben conquistar, ganar la confianza del enfermo. A pesar de que la medicina científica no recurre a la psicoterapia verbal, Diocles de Caristo no la desecha por completo y no llama ἐπωδή “a un ensalmo mágico, sino —como Platón— a la palabra consoladora y sugestiva del médico”.<sup>173</sup>

La curación por la palabra se presenta aquí bajo dos formas: una mágica y otra humana. Cuando la nodriza pronuncie las ἐπωδαί surgirán fuerzas mágicas que calmarán la enfermedad de la reina y, de igual forma, cuando pronuncie los λόγοι θελκτικῆ-ριοι y sobre ella se derrame el efecto balsámico de su palabra de mujer. Nada desecha con tal de ayudar a su señora: ni la palabra, ni la φαρμακεία, el empleo de fármacos con intención de hechicería amorosa (magia de amor), y hasta tal punto se cree capaz en este arte que afirma que aparecerá algún fármaco para su enfermedad, esto es, alguno que persuade a Hipólito. Para cada enfermedad hay fármacos específicos, así, para las enfermedades femeninas (τὰ γυναικεία [sc. πάθη]) hay también fármacos propios (τὰ γυναικεία [sc. φάρμακα]), éstos son los que busca la nodriza para su ama cuando ignora su verdadera enfermedad, y cuando la conoce sigue buscándolos aunque sean otros.

Subraya por último la astucia o habilidad esencialmente femenina: las mujeres están en ventaja porque pueden encontrar μηχαναί, ‘recursos’, literalmente “maquinaciones”.<sup>174</sup> Esta idea tópica aparece en *Ifigenia entre los Tauros*:

δειναὶ γὰρ αἱ γυναῖκες εὐρίσκειν τέχνας.  
¡Hábiles son las mujeres para descubrir tretas!

(v. 1032)

<sup>173</sup> P. Laín Entralgo, op. cit., p. 273. Este mismo autor ofrece la siguiente traducción del fragmento 92 de Diocles, fragmento que toma de la edición de M. Wellmann (*Die Fragmente der sikelischen Ärzte Akron, Philistion und des Diokles von Karystos*, Berlin, 1901): “Diocles consideraba como ensalmo (*epaoidé*) la consolación amistosa. Pues ésta detiene el flujo de la sangre, cuando el *pneuma* del herido está atento [en este caso: cuando es grande la atención del alma del herido] y queda como vinculada al que habla”.

<sup>174</sup> Recuérdese que Ártemis habla de las “maquinaciones” de la nodriza (v. 1305).

Y aparece también en *Andrómaca*:

πολλὰς ἂν εὔροις μηχανάς· γυνὴ γὰρ εἶ.  
¡Encontrarás muchos recursos; eres mujer!

(v. 85)

Las palabras de la nodriza son calificadas por el corifeo de “muy provechosas” (χρησιμώτερα, v. 482) para la situación presente, pero aun así, elogia a Fedra. Ésta a su vez señala:

τοῦτ' ἔσθ' ὃ θνητῶν εὖ πόλεις οἰκουμένας  
δόμους τ' ἀπόλλυσ', οἱ καλοὶ λίαν λόγοι·  
οὐ γάρ τι τοῖσιν ὡς ἰερπνὰ χρὴ λέγειν  
ἀλλ' ἐξ ὅτου τις εὐκλεῆς γενήσεται.

Eso es lo que las ciudades bien gobernadas de los mortales  
y sus casas destruye: las palabras demasiado hermosas.  
Pues no hay que decir cosas agradables a los oídos,  
sino aquello por lo que llegue uno a tener buena fama.

(vv. 486-489)

La crítica al *logos* formulada por la reina adquiere “un risvolto moralistico”,<sup>175</sup> en efecto, según ella son “las palabras demasiado hermosas” las que acarrearán la ruina a estados y familias.

Nuevamente habla la nodriza:

τί σεμνομυθεῖς; οὐ λόγων εὐσχημόνων  
δεῖ σ' ἀλλὰ τάνδρός· ὡς τάχος διστέον,  
τὸν εὐθὺν ἐξεπιόντας ἀμφὶ σοῦ λόγον.  
εἰ μὲν γὰρ ἦν σοι μὴ 'πὶ συμφοραῖς βίος  
τοιαῖσδε, σάφρων δ' οὔσ' ἐτύχχανες γυνή,  
οὐκ ἂν ποτ' εὐνῆς οὔνεχ' ἠδονῆς τε σῆς  
προῆγον ἂν σε δεῦρο· νῦν δ' ἀγῶν μέγας,  
σῶσαι βίον σόν, κοῦκ ἐπίφθονον τόδε.

¿Por qué hablas con gravedad? No necesitas palabras elegantes,  
sino a ese hombre. Que lo sepa cuanto antes,

<sup>175</sup> V. Di Benedetto, op. cit., p. 87.

revelándole acerca de ti palabras francas.  
 Si no estuviera tu vida en situación  
 tal, y fueras una mujer sensata,  
 nunca por causa de los placeres de tu lecho  
 te conduciría hasta allí, pero ahora la lucha es grande:  
 salvar la vida tuya, y no es odioso esto.

(vv. 490-497)

Ahora es la nodriza quien critica las palabras hermosas: Fedra no necesita palabras elegantes con las que lograría buena fama, sino a Hipólito. Hace una contraposición entre *λόγος* y *ἔργον*, entre palabra y obra; como subraya V. Di Benedetto, ella:

non ha bisogno di nobili dichiarazioni che preservino il suo buon nome, ma invece —piú semplicemente— dell'uomo che ella desidera. Ancora una volta gioca la contrapposizione tra parole e fatti, tra *λόγος* e *ἔργον*. La nutrice infatti non ha dubbi che, se ciò riuscirà a salvarle la vita, *τοῦργον* [v. 501] —“il fatto”, vale a dire la soddisfazione del proprio desiderio— è piú importante e preferibile alla fama della quale Fedra potrà gloriarsi morrendo.<sup>176</sup>

Fedra sólo necesita al joven porque no hay más droga para el amor (*φάρμακον ἔρωτος*, *remedium amoris*) que el amado en persona.<sup>177</sup> Esta idea, largamente extendida, aparece con mucha frecuencia en la novela; Caritón de Afrodias dice en *Quéreas y Calíroë*:

Φάρμακον γὰρ ἕτερον Ἐρωτος οὐδὲν ἐστὶ πλὴν αὐτὸς ὁ ἐρώμενος  
 No hay otro remedio para Eros que el mismo amado

(6. 3. 7),

<sup>176</sup> V. Di Benedetto, op. cit., p. 87.

<sup>177</sup> Nótese el paralelo conceptual, la contraposición entre *λόγος* y *ἔργον*, y hasta formal, entre lo que dice la nodriza: οὐ λόγων εὐσχημόνων / δεῖ σ' ἀλλὰ τάνδρος, “No palabras elegantes / necesitas [te faltan], sino ese hombre”, y lo que dice Eufiletó en “Sobre el asesinato de Eratóstenes” de Lisias: ἐγὼ γὰρ οὐδὲν δέομαι λόγων, ἀλλὰ τὸ ἔργον φανερόν γενέσθαι, “yo no necesito palabras, sino que el hecho sea manifiesto” (1. 21).

y Longo en *Dafnis y Cloe*:

Ἐρωτος γὰρ οὐδὲν φάρμακον, οὐ πινόμενον, οὐκ ἐσθιόμενον,  
οὐκ ἐν ῥοδαῖς λαλούμενον, ὅτι μὴ φίλημα καὶ περιβολὴ καὶ συγ-  
κατακλιθῆναι γυμνοῖς σώμασι

Pues para Eros no hay ningún remedio, ni bebido ni comido ni  
platicado en odas, sino un beso y un abrazo y yacer juntos con los  
cuerpos desnudos.

(2. 7. 7)<sup>178</sup>

Ahora bien, dado que la palabra es un instrumento capaz de modificar la situación, la nodriza cree que es necesario decirle a Hipólito cuanto antes el amor de Fedra para así convencerlo para que ceda. Se muestra flexible, pragmática; ahora su mayor lucha es salvar la vida de la reina, y esto, de alguna forma, legitima una acción que no promovería en otras circunstancias.

El ya citado V. Di Benedetto señala que el diálogo entre Fedra y la nodriza se mueve: “in un ordine di idee antiretorico e implicitamente antisofistico. Ma altrove le dottrine sofistiche sono direttamente chiamate in causa”.<sup>179</sup>

Lo dicho por la nodriza parece terrible (δεινά, v. 498) y vergonzosísimo (αἰσχίστους, v. 499) a Fedra, pero la misma nodriza aclara:

αἴσχρο', ἀλλ' ἀμείνω τῶν καλῶν τάδ' ἐστὶ σοι·  
κρείσσον δὲ τοῦργον, εἶπερ ἐκσώσει γέ σε,  
ἢ τούνομ', ᾧ σὺ καθθανῆ γαυρουμένη.

Vergonzosas, pero para ti mejores que las bellas.

<sup>178</sup> Recuérdese que Teócrito en el idilio “El Cíclope” afirma que las penas de amor sólo se curan con la música y el canto, esto es, con las artes de las Musas; dice: Οὐδὲν πὸτ τὸν ἔρωτα πεφύκει φάρμακον ἄλλο, / Νικία, οὐτ' ἔγχριστον, ἐμὶν, δοκεῖ, οὐτ' ἐπίπαστον, / ἢ ταὶ Πιερίδες, “Ningún otro remedio, Nicias, hay para el amor, / ni unguento, creo yo, ni polvo, / sólo las Piérides” (11. 1-3). Recuérdese también que en al quinta *Heroida*, Ovidio escribe: *amor non est medicabilis herbis*, “el amor no es sanable con hierbas” (v. 149).

<sup>179</sup> V. Di Benedetto, op. cit., p. 88.

Preferible es la acción, si ha de salvarte,  
que el nombre por el que, orgullosa, tu morirás.

(vv. 500-502)

Y agrega:

εἶ τοι δοκεῖ σοι, χρῆν μὲν οὐ σ' ἀμαρτάνειν,  
εἰ δ' οὖν, πιθοῦ μοι· δευτέρα γὰρ ἡ χάρις.  
ἔστιν κατ' οἴκουσ φίλτρα μοι θελκτήρια  
ἔρωτος, ἦλθε δ' ἄρτι μοι γνώμης ἔσω,  
ἅ σ' οὔτ' ἐπ' αἰσχροῖς οὔτ' ἐπὶ βλάβῃ φρενῶν  
παύσει νόσου τῆσδ', ἦν σὺ μὴ γένη κακῆ.  
δεῖ δ' ἐξ ἐκείνου δῆ τι τοῦ ποθουμένου  
σημεῖον, ἢ πλόκον τιν' ἢ πέπλων ἄπο,  
λαβεῖν, συνάψαι τ' ἐκ δυοῖν μίαν χάριν.

Y si te parece bien eso, no debiste haber errado,  
pero si erraste, hazme caso; es un favor secundario.

En los palacios tengo filtros que alivian  
el amor, ahora mismo me vienen al pensamiento,  
que sin vergüenza y sin daño para tu mente,  
te calmarán esta enfermedad, si tú no eres cobarde.

Pero sin duda es preciso, de aquél por ti deseado,  
alguna seña, ya un rizo, ya un jirón de sus vestidos,  
tomar, y de los dos hacer un único amor.

(vv. 507-515)

Con agudeza crítica W. S. Barrett<sup>180</sup> subraya las muchas ambigüedades de este fragmento; los φίλτρα pueden ser ya los filtros que despiertan el amor, ya aquellos que los debilitan; el sintagma θελκτήρια ἔρωτος, literalmente “que encantan al amor”, puede significar o que terminan con el amor (*to charm love away*) o que lo hacen nacer, que le dan vida (*to charm love into existence*);<sup>181</sup>

<sup>180</sup> W. S. Barrett, “Commentary”, en Euripides, *Hippolytos*, pp. 254-255.

<sup>181</sup> Con respecto a la ambigüedad de este sintagma, M. R. Halleran anota: “θελκτήρια ἔρωτος could mean ‘enchantments to induce passion (in Hipp[olytus])’ or ‘enchantments to drive passion (from Ph[aedra])’”, “Commentary”, en Euripides, *Hippolytus*, p. 193.



οὐτ' ἐπ' αἰσχροῖς, a su vez, puede valer por 'sin deshonor', esto es, sin adulterio, según los criterios de Fedra, o por 'sin escándalo público', esto es, sin que se conozca, según los de la nodriza; οὐτ' ἐπὶ βλάβῃ φρενῶν, "sin daño para tu mente", advierte que tales filtros no van a enloquecerla (en tanto veneno), como en general todas las pociones amorosas, sino que van a curarla (en tanto medicamento); la νόσου τῆσδ[ε], puede ser ya la enfermedad producida por el amor, ya el amor en sí mismo, y por último, la πρότασις ἦν σὺ μὴ γένη κακὴ,<sup>182</sup> "si tú no eres cobarde", puede hacer referencia al coraje, al valor (θάραχος) necesario ya para beber la poción mágica, ya para consumir el amor.

La nodriza insiste en ciertos filtros amorosos así como en el uso hechicero de alguna prenda del amado (magia afrodisíaca); pretende elaborar un κατάδεσμος, y para ello necesita alguna seña (τι [...] σημείον) de Hipólito, ya un rizo,<sup>183</sup> ya un jirón de sus vestidos, porque, según se sabe, el todo puede ser afectado, esto es, influido favorable o desfavorablemente, por una parte. En cuanto al "único amor", conviene recordar que si bien χάρις, 'gracia', puede ser usado en contextos eróticos<sup>184</sup> con el valor de 'gozo sensual' 'placer amoroso', 'gozo experimentado por uno o los dos miembros de una pareja', tal uso no es particularmente común. Es interesante notar que la misma palabra χάρις ha sido empleada muy poco antes, en el verso 508, con el valor de 'gracia' o 'favor' (la nodriza pide un favor a la reina), pero ahora el sentido es otro. Señala W. S. Barrett que: "though at 515 the audience may feel the possibility that the χάρις is erotic, they will certainly be at least equally conscious of the possibility that

<sup>182</sup> Es de señalar que es ésta una oración condicional de tipo universal referida al presente, y que, en tanto tal, cada vez que se cumple la condición, se repite el hecho de la apódosis.

<sup>183</sup> Se acepta la enmienda de Reiske: la sustitución de los absurdos λόγον o λόγων de los manuscritos por πλόκον.

<sup>184</sup> Piénsese en Píndaro: χάριτας τ' Ἀφροδισίων ἐρώτων, "los encantos de afrodisíacos amores" (fragmento 128. 1, Schroeder, 9. 1 [*Encomia*] Puech).

it is merely the ‘boon’ or ‘blessing’ of the desired result of the magic (whether aphrodisiac or antaphrodisiac)”.<sup>185</sup> Resta por último consignar que el valor de la frase es oscuro y por demás discutido, ya que no es evidente la unión de qué dos elementos: ¿las almas de Fedra e Hipólito? ¿los filtros y las señas?

El diálogo continúa:

- Φ. πότερα δὲ χριστὸν ἢ ποτὸν τὸ φάρμακον;  
 Τ. οὐκ οἶδ'· ὄνασθαι, μὴ μαθεῖν, βούλου, τέκνον.  
 Φ. δέδοιχ' ὅπως μοι μὴ λίαν φανῆς σοφῆ.  
 Τ. πάντ' ἂν φοβηθεῖς ἴσθι. δειμαίνεις δὲ τί;  
 Φ. μὴ μοί τι Θησέως τῶνδε μηνύσης τόκῳ.  
 Τ. ἔασον, ὦ παῖ· ταῦτ' ἐγὼ θήσω καλῶς.  
 μόνον σύ μοι, δέσποινα πόντια Κύπρι,  
 συνεργὸς εἴης· ἄλλα δ' οἱ' ἐγὼ φρονῶ  
 τοῖς ἔνδον ἡμῖν ἀρκέσει λέξαι φίλοις.  
 F. ¿El fármaco es unguento o un brebaje acaso?  
 N. No lo sé. Desea, hija, aprovecharte de él, no conocerlo.  
 F. Temo que te me muestres demasiado sabia.  
 N. Todo te atemorizaría, sábelo. Pero, ¿de qué tienes miedo?  
 F. De que le digas algo de esto al hijo de Teseo.  
 N. ¡Deja, niña! ¡Eso yo lo dispondré bien!  
 (*Acercándose a la estatua de Afrodita.*)  
 ¡Sólo tú, señora del mar, Cipris,  
 seas mi cómplice! Y el resto de lo que yo pienso hacer,  
 me bastará con decírselo a mis amigos de dentro.

(vv. 516-524)

Fuera de escena la nodriza refiere a Hipólito el amor de Fedra. El joven rechaza la proposición. La reina se entera de todo, llama a la nodriza de “funestísima y ruina de sus amigos” (*παγκακίστη καὶ φίλων διαφθορεῦ*, v. 682) y le echa en cara su actuar. Ésta responde:

δέσποινα, ἔχεις μὲν τὰ μὰ μέμψασθαι κακά,  
 τὸ γὰρ δάκνον σου τὴν διάγνωσιν κρατεῖ·

<sup>185</sup> W. S. Barrett, “Commentary”, en Euripides, *Hippolytos*, p. 433.

ἔχω δὲ καὶ γὰρ πρὸς τὰ δ', εἰ δέξῃ, λέγειν.  
 ἔθρεψά σ' εὖνους τ' εἰμί· τῆς νόσου δέ σοι  
 ζητοῦσα φάρμαχ' ἠῦρον οὐχ ἀβουλόμην.  
 εἰ δ' εὖ γ' ἔπραξα, κάρτ' ἂν ἐν σοφοῖσιν ἦ·  
 πρὸς τὰς τύχας γὰρ τὰς φρένας κεκτήμεθα.  
 Señora, puedes sí rechazar mis errores,  
 pues lo que te remuerde vence el juicio tuyo:  
 pero también tengo yo, si aceptas, a esto algo que decir.  
 Te crié y te soy benévola. Y buscado  
 fármacos para tu enfermedad, hallé lo que no quería.  
 Si hubiera acertado, estaría de cierto entre los sabios;  
 según la fortuna poseemos la inteligencia.

(vv. 695-701)

La bienintencionada nodriza reconoce que no logró sus propósitos, que falló, y puesto que el acierto equivale a la sabiduría, no se cuenta entre los sabios. La idea de la inteligencia según la fortuna aparece también en un fragmento de Eurípides:

τὸν εὐτυχοῦντα καὶ φρονεῖν νομίζομεν  
 Al que tiene buena suerte, lo consideramos también inteligente.  
 (fragmento 1017 Nauck)

Ahora bien, al plantear que la acción no es buena ni mala en sí, sino en relación con su éxito o fracaso, está adhiriéndose a la tesis del relativismo ético.

El diálogo entre las dos mujeres sigue:

- Φ. ἦ γὰρ δίκαια ταῦτα κάξαρκοῦντά μοι,  
 τρώσασαν ἡμᾶς εἶτα συγχωρεῖν λόγοις;  
 Τ. μακρηγοροῦμεν· οὐκ ἔσωφρόνουν ἐγώ.  
 ἀλλ' ἔστι κακ τῶνδ' ὥστε σωθῆναι, τέκνον.  
 Φ. παῦσαι λέγουσα· καὶ τὰ πρὶν γὰρ οὐ καλῶς  
 παρήνεσας μοι κάπεχείρησας κακά.  
 ἀλλ' ἐκποδῶν ἄπελθε καὶ σαντῆς πέρι  
 φρόντιζ'· ἐγὼ δὲ τὰ μὰ θήσομαι καλῶς.  
 F. ¿Es acaso justo, y bastante para mí, que,  
 tras injuriarme, conmigo te congracies de palabra?

- N. ¡Mucho hablamos! No he sido prudente yo.  
Pero es posible, hija, salvarte también de estos males.
- F. ¡Deja de hablar! No me aconsejaste bien  
antes, y echaste mano a cosa malas.  
Vete lejos y piensa en ti misma;  
yo, por mi parte, lo mío dispondré bien.

(vv. 702-709)

En una obra tendida entre la *sophrosyne* y el *eros* como es el *Hipólito*, Eurípides explota de manera magistral las posibilidades dramáticas propias de los múltiples significados de la palabra *sophrosyne* no sólo en los personajes centrales, Hipólito y Fedra, sino también en los secundarios, como la nodriza.<sup>186</sup> La *sophrosyne*,<sup>187</sup> el control o la moderación de los apetitos, es, en general y por sobre todo, la observancia de límites que se manifiesta como prudencia o sensatez. Estos límites son los que, al mucho hablar, la nodriza traspasa, y por eso se reconoce imprudente: οὐκ ἔσωφρόνουν ἐγώ.

Aunque cree que aún es posible salvar a la reina, despreciada por ésta, la nodriza sale de escena. Fedra, resuelta a darse muerte, única solución honrosa, después de pedir silencio a las mujeres del coro, sale también de escena. Ante tan angustiante presente,

---

<sup>186</sup> Diego Lanza observa que, en el *Hipólito*, la *sophrosyne* “è concordemente riconosciuta da tutti i personaggi come la virtù sovrana: da Fedra quanto confessa d’aver tentato di reprimere l’insorgente amore per Ippolito [...], da Ippolito che la nega a Fedra e la rivendica a sé [...], da Teseo quanto accusa d’ipocrisia il figlio [...], dal coro che la proclama ‘bene assoluto’ (v. 431)”, y sugiere que se podría nombrar a la obra como la tragedia de la *sophrosyne*: “Se si volesse assegnare uno specifico tema gnomico ad ogni tragedia, si potrebbe dire che l’*Ippolito* è la tragedia de la *sophrosyne*, come il dialogo platonico della *sophrosyne* è il *Carmide*”, pero aclara que “la complessità della composizione drammatica impedisce siffatte semplificazioni: dall’*Ippolito* non si ricavano definizioni esplicite di *sophrosyne*”, *Il Tiranno e il suo pubblico*, p. 88. Esta observación viene a subrayar lo vano de buscar en la obra una definición única, un significado único de *sophrosyne*, y la importancia de notar las ideas encontradas acerca de ésta que tensan todo el drama.

<sup>187</sup> Véase Helen North, *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca, Cornell University Press (Cornell Studies in Classical Philology XXXV), 1966.

el coro, intuyendo lo inminente, expresa su deseo de evadirse de la realidad, de escaparse del palacio, desaparecer y, volando, llegar a los confines del mundo donde reina la felicidad. Por último, tras referir el viaje de Fedra desde Creta hasta Atenas y sus malos augurios, narra los últimos actos de ésta.<sup>188</sup> Seguidamente desde dentro del palacio se escuchan los gritos de la nodriza que ha encontrado ahorcada a su ama.<sup>189</sup>

#### IV

La nodriza, al inicio de la obra, subraya su impotencia ante la enfermedad de Fedra, que, de manera tradicional, interpreta como una intervención divina, y, bienintencionada, manifiesta su deseo de ayudarla, aun sin saber qué hacer y qué no. A pesar de que le pregunta a la reina por su mal, ésta no contesta, oculta su sufrimiento y niega que está enferma. Preocupada por su silencio, el aya lucha contra la resistencia de su ama. Le pide que deje su mutismo y hable, pero por más que subraya que entre las mujeres todo se puede hablar, no logra su propósito. Fedra calla porque, como ella misma señala: “Nada puede ser confiado a la lengua” (v. 315) que, hablando y revelando la verdad, se arruina y se gana para sí muchísimos males. Sólo la mención del nombre de Hipólito desencadena la ‘confesión’. Si bien en un primer momento la nodriza se siente perdida, reconsidera su juicio porque, como afirma, “los segundo pensamientos son de algún modo más sabios” (v. 436). Subraya entonces la falta de responsabilidad de Fedra en su amor: sobre ella se lanzó la cólera de

---

<sup>188</sup> Segundo estásimo, vv. 732-775. Recuérdese que es frecuente que Eurípides recurra a esas odas de evasión.

<sup>189</sup> N. Loraux hace notar que “Fedra muere por haber manchado su buen nombre de esposa de Teseo; pero coloca esta muerte, noble en su afán, bajo el signo de la *mêtis*, atándose una soga al cuello y haciendo del lazo una trampa para Hipólito, dejando que las señales escritas proclamen una falsa verdad”, *Maneras trágicas de matar a una mujer*, p. 53.

Afrodita, al tiempo que trata de convencerla para que ceda, para que deje de ser soberbia y tenga el coraje de amar: así lo ha querido un dios. Un cambio importante, que sobrepasa la reconsideración de su pensamiento, se opera en la nodriza; si, al principio, sufre, padece junto con la reina su enfermedad física, cuando conoce la verdadera razón de su sufrir: la pasión amorosa, permanece ajena, y esa distancia, aunada no sólo a su capacidad de observación psicológica, fruto de sus largos años, sino también a su conocimiento del alma femenina en general, le permite una cierta reflexión sobre la situación.

Enterada ya de que la enfermedad que aqueja a su ama es el amor, irresistible enfermedad, según la concepción popular, promovida por Afrodita, la nodriza está dispuesta a todo con tal de sanarla, y para ello procura encantamientos, palabras que alivian, fármacos y filtros porque cree, como el pueblo, en su eficacia para curar las enfermedades, tanto del cuerpo como de la mente o del corazón. Confía en la inteligencia humana para salvar a la reina ya que sólo para la muerte no hay salvación.<sup>190</sup> Si el *eros* es una fuerza irresistible que, enviada por Afrodita, enloquece y enferma al amante, y si, según el optimismo médico de la época, para toda enfermedad hay cura, sólo hay que buscar y encontrar el remedio. Al tanto de que no son menores “los límites de la medicina corriente para enfrentarse al poder devastador y destructor del *eros*”,<sup>191</sup> y de que no hay droga que cure el amor-

---

<sup>190</sup> Íbico dice: οὐκ ἔστιν ἀποφθιμένοις ζωᾶς τι φάρμακον εὐρεῖν, “no se puede encontrar un fármaco para los que ya perdieron la vida” (fragmento 27 Bergk, 23 Diehl, 32 Page, 313 Page / *Poetae Melici Graeci*, 28 Edmonds). En la *Antígona* de Sófocles, el coro señala que el hombre: “Αἶδα μόνον / φεῦξιν οὐκ ἐπάξεται. νό- / σων δ’ ἀμηχάνων φυγᾶς / ξυμπέφρασται, “Sólo para el Hades / evasión no ha inventado. / Y de enfermedades sin remedio, escapatorias / ha meditado” (vv. 361-364). La nodriza dice: “Aparecerá algún fármaco para esta enfermedad” (v. 479). El personaje aparece, en cierta forma, anacrónicamente permeada por el espíritu y por las ideas de la sociedad ateniense del siglo v a. C. Como es obvio, esta anacronía se establece entre el tiempo mítico de la acción y el tiempo de Eurípides.

<sup>191</sup> J. J. Winkler, op. cit., p. 100.

enfermedad, excepto el amado en persona, la nodriza urde su plan: lograr que Hipólito ceda al amor de Fedra.

Ahora bien, con anterioridad, para lograr que Fedra cediera al amor, la nodriza se había servido de la palabra porque, por su propia experiencia, sabe que la conducta del hombre puede cambiar bajo la acción persuasiva de ésta. En el “Encomio a Helena”, Gorgias señala:

λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θεϊότατα ἔργα ἀποτελεῖ δύναται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξήσαι.

La palabra es un gran potentado que, con pequeñísimo y muy insignificante cuerpo, lleva a cabo divinísimas obras: puede calmar el miedo, quitar la pena, engendrar el gozo, acrecentar la compasión.

(D.-K. B 11. 8)

Para que Fedra tenga el coraje de amar, la nodriza debe convencerla, debe mover su ánimo y lo hace con palabras que no sólo son oportunas sino que también, ajustándose a la situación, resultan convenientes. Oportunidad (καιρός) y conveniencia (πρέπον), conceptos centrales del arte retórica, estructuran los discursos de la nodriza. Las situaciones cambian y con ellas lo que es oportuno y conveniente, de ahí que, en consecuencia, cambien también los discursos y los planes. Esta capacidad de cambiar debe ser puesta en relación con las ideas democráticas del siglo v. En efecto, ha sido ampliamente señalado que Fedra, al igual que Hipólito, remite a un rígido código aristocrático: nobleza de nacimiento (εὐγένεια), nobleza (γενναιότητα), buen nombre (εὐκλεία), moderación (σωφροσύνη), en tanto que la nodriza remite a un flexible código democrático, al λόγος: discurso, razón, argumento.<sup>192</sup>

<sup>192</sup> Esta idea ha sido señalada, entre otros, por B. M. W. Knox, art. cit., pp. 217-218, y por A. Buccolo, art. cit., pp. 261-262. Recuérdese que la retórica es esencialmente democrática, cfr. A. López Eire, op. cit., p. 9.

Conviene observar por último que, como subraya Aristóteles, los ancianos, en cuanto al ἦθος, al carácter, son ἀναίσχυντοι μᾶλλον ἢ αἰσχυντηλοί, “más impúdicos que púdicos”, así como también compasivos (ἐλεητικοί),<sup>193</sup> y que la nodriza como personaje se ajusta a su condición de anciana: es impúdica al anteponer lo conveniente y oportuno para la situación al pudor (αἰσχύνη)<sup>194</sup> y es, al mismo tiempo, compasiva con Fedra.

La reina, aunque sabe que los hombres al hablar se ganan su propia ruina, habla, ‘confiesa’ a la nodriza su amor por Hipólito, y ya arruinada, sólo puede acelerar, precipitar su muerte,<sup>195</sup> para así salvar su buen nombre. La nodriza, en cambio, porque sabe que los hombres al hablar pueden, tienen el poder de incidir en la toma de decisiones, habla individualmente con Fedra y con Hipólito para que cedan; tercia, media en un amor ilícito. Aunque yerra en sus propósitos, sólo quiere ayudar a su ama; para disuadirla de morir y persuadirla de amar se vale del poder de las palabras, de las divinísimas y encantadoras palabras en las que se mezclan retórica, sofística, medicina y magia.

---

<sup>193</sup> Arist., *Rh.*, 1390a, 2. 13.

<sup>194</sup> La nodriza dice: “Si no estuviera tu vida en situación (συμφοραῖς) / tal (τοιαιῶδε), y fueras una mujer sensata, / nunca por causa de los placeres de tu lecho / te conduciría hasta allí, pero ahora la lucha es grande: / salvar la vida tuya, y no es odioso esto” (vv. 493-497).

<sup>195</sup> Recuérdese que desde el inicio de la obra Fedra aparece determinada a poner fin a su vida, está resuelta a morir, y, para lograrlo, ayuna.



## BIBLIOGRAFÍA

Todas las traducciones, tanto de Eurípides como de los demás autores clásicos citados, son nuestras.

*Textos de Eurípides*

- Euripidis Fabulae*, edidit J[ames] Diggle, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano, 1984 (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis / Oxford Classical Texts), 1981, 1994, 3 vols.
- EURIPIDE, *Fragments 1<sup>e</sup> partie. Aigeus-AutoLykos*, texte établi et trad. François Jouan et Herman van Looy, Paris, Les Belles Lettres (Collection des Universités de France) (*Oeuvres complètes. Tome VIII*), 1998.
- EURIPIDES, *Selected Fragmentary Plays*, edited with introd., transls. and comments. Christopher Collard, M. J. Cropp and K. H. Lee, Warminster, Aris & Phillips Ltd., 1997, vol. 1.
- Tragicorum Graecorum Fragmenta*, recensuit Augustus Nauck, supplementum continens nova fragmenta Euripidea et adespota apud scriptores veteres reperta adiecit Bruno Snell, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1964.
- EURIPIDES, *Bacchae*, edited with introd. and comment R. E. Dodds, Oxford, Clarendon Press, 1977 [1960].
- , *Hippolytos*, edited with introd. and comment. W. S. Barrett, Oxford, Clarendon Press, 1992 [1964].
- , *Hippolytus*, introd., transl. and comment. Michael R. Halleran, Warminster, Aris & Phillips, 2000.
- , *Medea*, text edited with introd. and comment. D. L. Page, Oxford, Clarendon Press, 1978.
- EURÍPIDES, *Tragedias I: El Cíclope, Alcestitis, Medea, Los Heráclidas, Hipólito, Andrómaca, Hecuba*, introd., trad. y nts. Alberto Medina González y Juan Antonio López Férez, Madrid, Editorial Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 4), 1983.

## Autores antiguos

- ARISTOTE, *Rhétorique*, texte établi et trad. M. Dufour et A. Wartelle, Paris, Les Belles Lettres (Collection des Universités de France), 1989, 3 vols.
- ARISTÓTELES, *Retórica*, introd., trad. y nts. Quintín Racionero, Madrid, Editorial Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 142), 1994.

- ARISTOTLE, *Problems II. Books XXII-XXXVIII*, english transl. H. S. Hett, *Rhetorica ad Alexandrum*, english transl. H. Rackham, Cambridge, Harvard University Press / London, W. Heinemann (The Loeb Classical Library), 1965.
- CHARITON, *Le roman de Chairéas et Callirhoé*, texte établi et trad. Georges Molinié, Paris, Societé d'Édition "Les Belles Lettres", 1979.
- DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und Deutsch von Hermann Diels herausgegeben von Walther Kranz, Deutschland, Weidmann, 1974, 3 vols.
- FILÓSTRATO, *Heroico, Gimnástico, Descripciones de cuadros*, CALÍSTRATO. *Descripciones*, introd. Carles Miralles, trad. y nts. Francesca Mestre, Madrid, Editorial Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 217), 1996.
- HESÍODO, *Teogonía*, estudio general, introd., vrs. rítm. y nts. Paola Vianello de Córdoba, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1978.
- HIPPOCRATES, *Volume II [ : Prognostic, Regime in acute diseases, The sacred disease, The art, Breaths, Law, Decorum, Physician, Dentition]*, english transl. W. H. S. Jones, London, W. Heinemann / Cambridge, Harvard University Press (The Loeb Classical Library), 1952.
- JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates, Banquete, Apología*, introd., vrs. y nts. Juan David García Bacca, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1993.
- LISIAS, *Sobre el asesinato de Eratóstenes. Defensa*, introd., trad. y nts. Paola Vianello de Córdoba, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Cuadernos de Centro de Estudios Clásico, 11), 1990.
- LONGUS, *Les Pastorales (Daphnis et Chloé)*, texte établi et trad. Georges Dalmeida, Paris, Les Belles Lettres (Collection des Universités de France), 1971.
- PLATO, *Gorgias*, revis. text with introd. and comment. R. E. Dodds, Oxford, Clarendon Press, 1959.
- PLATON, *Phèdre*, texte établi et trad. Léon Robin, Paris, Societé d'Édition "Les Belles Lettres" (Collection des Universités de France) (*Oeuvres complètes. Tome IV-3<sup>e</sup> partie*), 1954.
- PLUTARQUE, *Il ne faut pas s'endetter. Vies des dix orateurs*, texte établi et trad. Marcel Cuvigny, *Comparaison d'Aristophane et de Menandre. De la malignité d'Hérodote*, texte établi et trad. Guy Lachenaud, Paris, Societé d'Édition "Les Belles Lettres" (Collection des Universités de France) (*Oeuvres morales. Tome XII-1*), 1981.
- Retórica a Alejandro*, ed. José Sánchez Sanz, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca (Acta Salmanticensia, Estudios filológicos, 217), 1989.

- SUDA, *Suidae Lexicon*, edidit Ada Adler, Stuttgartiae, in Aedibus B. G. Teubneri, 1971, 5 vols. (Lexicographi Graeci, 1).
- Textos de magia en papiros griegos*, introd., trad. y nts. José Luis Calvo Martínez y Ma. Dolores Sánchez Romero, Madrid, Editorial Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 105), 1987.
- WALZ, Ch., *Rhetores Graeci*, Osnabrück, Scientia Verlag (reimpresión de la edición de 1832-1836), 1968, 9 vols.

## Estudios

- ALLEN, James Turney, and Gabriel ITALIE, *A Concordance to Euripides*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press / London, Cambridge University Press, 1954.
- BARTHES, Roland, *Sobre Racine*, trad. J. Moreno Villarreal, México, Siglo XXI Editores, 1992.
- BUCCOLO, Antonia, "Logos dominatore e logos ingannatore: Ippolito contro Protagora", en Antonio CAPIZZI e Giovanni CASERTANO (eds.), *Forme del sapere presocratici*, Roma, Edizioni dell'Ateneo (Filologia e critica, 52), 1987, pp. 249-279.
- CALVO MARTÍNEZ, José Luis, "Magia literaria y magia real", en J. L. CALVO MARTÍNEZ (ed.), *Religión, magia y mitología en la Antigüedad clásica*, Granada, Universidad de Granada (Biblioteca de Estudios Clásicos, 8), 1998, pp. 39-59.
- , "Sobre la manía y el entusiasmo", en *Emerita*, XLI, 1, 1973, pp. 157-182.
- CARLINI, A., "Due note euripidee", en *SCO*, XIV, 1965, pp. 201-209.
- COLLARD, C., "Formal debates in Euripides' drama", en *G&R*, 2<sup>nd</sup> Series, XXII, 1, 1975, pp. 58-71.
- DENNISTON, John Dewar, *The Greek Particles*, Oxford, Clarendon Press, 1966.
- DI BENEDETTO, Vincenzo, *Euripide: Teatro e Società*, Torino, Giulio Einaudi editore (Piccola Biblioteca Einaudi, 562), 1992.
- , *Il medico e la malattia. La scienza di Ippocrate*, Torino, Giulio Einaudi editore (Einaudi Paperbacks, 172), 1986.
- DODDS, Eric Robertson, *Los griegos y lo irracional*, trad. M. Araujo, Madrid, Alianza Editorial (Alianza Universidad, 268), 1986.
- DOVER, Kenneth J., *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford, Basil Blackwell, 1974.
- EASTERLING, Patricia E., "Anachronism in Greek Tragedy", en *JHS*, CV, 1985, pp. 1-10.
- FERRINI, Fernanda, "Tragedia e patologia: lessico ippocratico in Euripide", en *QUCC*, XXVIII, 1978, pp. 49-62.
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad*, México, Siglo XXI Editores, 1984, 3 vols., vol. 2: *El uso de los placeres*, trad. M. Soler.

- FURLEY, William D., "Antiphon der Athener: Ein Sophist als Psychotherapeut?", *RhM*, CXXXV, 3-4, 1992, pp. 199-216.
- GIL, Luis, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1969.
- GILL, Christopher, "The articulation of the self in Euripides' *Hippolytus*", en Anton POWELL (ed.), *Euripides, Women, and Sexuality*, London and New York, Routledge, 1990, pp. 76-107.
- GOFF, Barbara Elizabeth, *The noose of words. Readings of desire, violence and language in Euripides' Hippolytus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- GUTHRIE, William Keith Chambers, *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Editorial Gredos, 1988, 6 vols., vol. 3: *Siglo v. Ilustración*, trad. J. Rodríguez Feo.
- HUSSEY, E., J. BURNET [y] G. VLASTOS, *Los sofistas y Sócrates*, selecc. y nt. prel. A. Vargas, trad. A. Vargas y J. Mojica, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1991.
- IRELAND, S., and F. L. D. STEEL, "Φρένεξ as an anatomical organ in the works of Homer", en *Glotta*, LIII, 3-4, 1975, pp. 183-195.
- JAEGER, Werner, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, trad. J. Xirau y W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1946, 3 vols.
- JOUANNA, J., *Hippocrate. Pour une archéologie de l'école de Cnide*, Paris, Societé d'Édition "Les Belles Lettres" (Collection d'études anciennes), 1974.
- , "Rhétorique et Médecine dans la Collection Hippocratique. Contribution à l'histoire de la rhétorique au v<sup>e</sup> siècle", en *REG*, XCVII, 1984, pp. 26-44.
- KENNEDY, George Alexander, *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton, Princeton University Press, 1963.
- , "The earliest Rhetorical Handbooks", en *AJPh*, XXX, 1959, pp. 169-178.
- KEULS, Eva C., *The Reign of Phallus. Sexual Politics in ancient Athens*, Berkeley, University of California Press, 1993.
- KNOX, Bernard McGregor Walker, "The *Hippolytus* of Euripides", en *Word and action. Essays on the ancient theater*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1986, pp. 205-230 [originalmente el artículo apareció en *YClS*, XIII, 1952, pp. 3-31, y fue recogido también en Erich SEGAL (ed.), *Oxford Readings in Greek Tragedy*, Oxford, Oxford University Press, 1983, pp. 311-331 y 445-446].
- LAÍN ENTRALGO, Pedro, *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*, Barcelona, Editorial Anthropos (Autores, textos y temas, Antropología, 13), 1987.
- , *La medicina hipocrática*, Madrid, Alianza Editorial (Alianza Universidad, 340), 1987.

- LANATA, Giuliana, *Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1967.
- LANZA, Diego, *Il Tiranno e il suo pubblico*, Torino, Giulio Einaudi editore (Piccola Biblioteca Einaudi, 301), 1977.
- LONGRIGG, James, *Greek Rational Medicine. Philosophy and Medicine from Alcmeon to the Alexandrians*, London and New York, Routledge, 1993.
- LÓPEZ EIRE, Antonio, *Esencia y objeto de la retórica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bitácora de Retórica, 4), 1996.
- LORAU, Nicole, *Maneras trágicas de matar a una mujer*, trad. R. Buenaventura, Madrid, Visor (Literatura y debate crítico, 3), 1989.
- MCDERMOTT, Emily A., "Euripides' second thoughts", en *TAPhA*, CXXX, 2000, pp. 239-259.
- MURPHY, James J., *Sinopsis histórica de la retórica clásica*, trad. A. R. Bocanegra, Madrid, Editorial Gredos (Biblioteca Universal Gredos), 1989.
- NORDEN, Eduard, *La prosa artística griega de los orígenes a la edad augustea*, trad. O. Álvarez y C. Tercero, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Manuales Universitarios, 2), 2000.
- RAMÍREZ VIDAL, Gerardo, *La retórica de Antífonte*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bitácora de Retórica, 10), 2000.
- RIVIER, André, *Essai sur le tragique d'Euripide*, Lausanne, F. Rouge et Cie., 1944.
- ROMILLY, Jacqueline de, *Les grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, Éditions de Fallois, 1988.
- , *Magic and Rhetoric in ancient Greece*, Cambridge and London, Harvard University Press, 1975.
- SEGAL, Charles, *Euripides and the Poetics of Sorrow. Art, Gender, and Commemoration in Alcestis, Hippolytus, and Hecuba*, Durham and London, Duke University Press, 1993.
- SNELL, Bruno, "Das früheste Zeugnis über Sokrates", en *Philologus*, XCVII, 1948, pp. 125-134.
- , *Scenes from Greek drama*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press / London: Cambridge University Press, 1967.
- , "φρένες-φρόνησις", en *Glotta*, LV, 1-2, 1977, pp. 34-64.
- VEGETTI, Mario, "Technai e filosofia nel *peri technes* pseudo-ippocratico", en *AAT*, XCVIII, 1964, pp. 308-380.
- WINKLER, John J., *Las coacciones del deseo. Antropología del sexo y el género en la antigua Grecia*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Editorial Manantial, 1994.

## Diccionarios

- BAILLY, A., *Dictionnaire Grec-Français*, rédigé avec le concours E. Egger, Édition revue L. Séchan et P. Chantraine, Paris, Librairie Hachette, 1961.
- BERISTÁIN, Helena, *Diccionario de poética y retórica*, México, Porrúa, 1998<sup>8</sup>.
- CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Éditions Klincksieck, 1980, 2 vols.
- ERNOUT, A., et A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Librairie Klincksieck, 1967<sup>4</sup>.
- GRIMAL, Pierre, *Diccionario de mitología griega y romana*, trad. F. Payarols, Barcelona, Editorial Paidós, 1986.
- LIDDELL, Henry George, and Robert SCOTT (compil.), *Greek-English Lexikon*, revis. and augment. throughout Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderik McKenzie and with the co-operation of many scholars, with a supplement 1968, Oxford, Clarendon Press, 1985.