

Irreligiosidad y Literatura en la Atenas Clásica

V.M. Ramón Palerm, G. Sopeña Genzor,
A.C. Vicente Sánchez (eds.)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

ANNABLUME

4.1. TRAGEDIA (Tragedy)

A.C. VICENTE SÁNCHEZ (Orcid ID: 0000-0003-0147-370X; ana@unizar.es)
Universidad de Zaragoza

1

ESQUILO, *LAS EUMÉNIDES* 269-272 (SOMMERSTEIN 2008B)

XO. ὄψη δὲ κεῖ τις ἄλλος ἤλιτεν βροτῶν
ἦ θεὸν ἦ ξένον τιν' ἀσεβῶν 270
ἦ τοκέας φίλους,
ἔχονθ' ἕκαστον τῆς δίκης ἐπάξια.

VARIAE LECTIONES: 269 ὄψη Wilamowitz: ὄψει codd.
269 δὲ κεῖ τις Porson: δ' ἐκεῖ τις codd.
269 ἄλλος Arsenius: ἄλλον codd.

LOCI SIMILES: 270 ἀσεβέω: And. 1. 10; 1. 29; 1. 30; 1. 31; 1. 32 (2); 1. 58; 1. 71; 1. 132;
Antipho 2. 1. 9; 2. 2. 11; 3. 3. 8; 4. 1. 2; 4. 1. 5; 4. 2. 7; 5. 93; 6. 5; Ar. *Tb.* 367; E. *Ba.* 490;
Hdt. 1. 159. 4, 2. 139. 2, 8. 129. 3; Th. 4. 98. 7, 6. 53. 1.

CO. Y verás también que si algún otro de los mortales ofende
a una divinidad o a un huésped 270
o a sus padres, tratándolos con impiedad,
ha de obtener cada uno lo que le corresponde por justicia.

Esta tragedia cierra la única trilogía que conservamos completa, *La Orestía*, con la cual Esquilo obtuvo la victoria en las Grandes Dionisias del año 458 a.C. El Coro se compone de Erinis, antiguas divinidades que persiguen sin descanso a Orestes por el matricidio de Clitemestra. Resulta que su ancestral función justiciera se halla en peligro si Orestes consigue eludir las gracias a la ayuda de Apolo, con lo que también el joven dios délfico se impondría sobre ellas¹⁷⁹. Así las cosas, las Erinis no cejan en su empeño y anuncian a Orestes, en nuestro pasaje, la obligación de recibir el correspondiente castigo¹⁸⁰, como cualquier otro que contra una divinidad, un huésped¹⁸¹ o sus padres “cometa impiedad” (v. 270:

¹⁷⁹ Sobre el conflicto entre los dioses antiguos y los jóvenes, así como sobre la presencia de la justicia divina en las tragedias de Esquilo, cf. Durán López 2011: 90-100.

¹⁸⁰ Se considera que las Erinis harían referencia a las conocidas ἄγραφοι νόμοι, al igual que A. *Supp.* 701-709. Cf. Sommerstein 1999: 129, quien cita también Ar. *Ra.* 145-150.

¹⁸¹ ‘Huésped’ recoge aquí el sentido original de ξένος, que se refiere tanto al que hospeda

ἀσεβῶν). En esta tragedia el Coro se limita a la impiedad contra los padres al centrarse la trama en el matricidio cometido por Orestes, pero las acciones a que se refiere dicho término incluyen las ofensas a los familiares en general, según aparece señalado en otros pasajes de la obra: “cuando un Ares familiar mata a un ser querido” (vv. 355-356: ὅταν Ἄρης / τιθασὸς ὦν φίλον ἔλη); “nosotras expulsamos de sus hogares a los homicidas” (v. 421: βροτοκτονοῦντας ἐκ δόμων ἐλαύνομεν). Más adelante, las Erinis pronostican que, si no logran castigar a Orestes, la subversión del orden establecido hará que dejen de imponer justicia, lo cual conllevará grandes desastres y muchos sufrimientos; e insisten de nuevo en la importancia de venerar el ámbito divino, respetar a los progenitores y honrar a los huéspedes (vv. 490-549).

En un trabajo reciente ha quedado establecido cómo reflejan las tragedias de Esquilo el funcionamiento de esta afirmación del Coro de *Las Euménides* (vv. 269-272)¹⁸²: el tema ἀσεβ- (ἀσεβεῖν, ἀσεβής) indica una ofensa contraria a θέμις, cometida voluntariamente y en persona contra un familiar, un ξένος o una divinidad, a resultas de lo cual inevitablemente entran en escena las Erinis, divinidades que se presentan de variadas formas y restablecen la justicia. Esquilo nos muestra cuatro situaciones en las que se encuentran todos estos ingredientes: el fratricidio mutuo de Eteocles y Polinices de *Los Siete contra Tebas* (A. *Th.* 831: ἀσεβεῖ διανοίᾳ); en *La Orestía* el asesinato de Agamenón a manos de Clitemestra (A. *A.* 1493 y 1517: ἀσεβεῖ θανάτῳ), además del matricidio de Orestes (A. *Eu.* 270: ἀσεβῶν); y la negación de las divinidades helénicas por parte de los egipcios¹⁸³ que persiguen a las Danaides en *Las Suplicantes* (A. *Supp.* 9: ἀσεβῆ). Como es natural, nos interesa ahora especialmente la actitud ἀσεβής que se muestra en esta última tragedia contra las deidades: las propias Danaides exponen la misma idea de *Las Euménides* 269-272 al expresar su deseo de que Argos respete a los huéspedes, a los dioses y a los padres (A. *Supp.* 698-709). Sin embargo, debe tenerse en cuenta cómo, en realidad, cualquiera de las faltas que definen un acto ἀσεβής constituye una ofensa a los dioses¹⁸⁴, y con frecuencia se menciona el enfado de Zeus o de las

como a quien disfruta del hospedaje. De acuerdo con Calderón Dorda (2106b: 30) podría considerarse que Orestes también cometió este tipo de impiedad contra un ξένος, ya que había ingresado como tal en el palacio (cf. A. *Ch.* 653-715).

¹⁸² Vicente Sánchez 2015 (donde se recoge más bibliografía). Hay, recientemente, otras interpretaciones más restrictivas, como la de Eck (2012: 34-41), que limita el campo de acción de las Erinis en Esquilo a la persecución de homicidios de parientes consanguíneos, si bien reconoce igualmente su papel como garantes de la moral familiar (de acuerdo con el testimonio de Sófocles en *Edipo Rey*), o reduce su función a simples divinidades del destino; cf., asimismo, Zerhoch 2015, que relaciona principalmente su campo de actuación con el ámbito de la maldición.

¹⁸³ Sobre esta novedosa interpretación del rechazo de las Danaides hacia los egipcios, cf. el comentario sobre A. *Supp.* 919-923 y Vicente Sánchez 2015: 132-137.

¹⁸⁴ Quien respeta a los dioses (σέβειν) los tiene de su parte (Calderón Dorda 2013: 297), por lo tanto la negación de este término es una ofensa directa hacia ellos. Sobre este respeto

divinidades en general¹⁸⁵, si bien el instrumento de castigo son las Erinis, quienes aparecen bajo diversas representaciones para imponer justicia¹⁸⁶. En efecto, así ocurre cuando los personajes de las tragedias exteriorizan un comportamiento irreverente hacia las deidades, como nos ilustran las siguientes actuaciones: las Erinis están detrás de la destrucción de tropas argivas al mando de Agamenón por no respetar los altares y los templos de la tierra troyana (A. A. 462-463, 527-528, 634-635, 645)¹⁸⁷; y se intuye su presencia en *Las Suplicantes* por el rechazo de los egipcios hacia las divinidades helenas. Igualmente despiertan la ira divina los otros tipos de agravio, como la ofensa de Alejandro a un ξένοϛ, la cual motiva el envío por parte de los dioses de una Erinis vengadora (A. A. 55-67, 699-708, 748-749); o el matricidio cometido por Orestes objeto de este comentario. Como consecuencia, la reparación de los actos de impiedad contra las divinidades (ya sea directamente o a través de un crimen familiar o relativo a la hospitalidad) conlleva la destrucción de los culpables: así las tropas argivas victoriosas en Troya son aniquiladas por una tempestad, los primos egipcios acaban asesinados en su noche de bodas y Troya resulta arrasada completamente. Sólo Orestes parece salir indemne de sus impíos actos, gracias a la entrada en escena de las nuevas divinidades, que establecen un orden diferente y liberan a las Erinis de perseguir y castigar este tipo de faltas¹⁸⁸.

Por otra parte, la impiedad que las Erinis definen en los versos 269-272 viene intensificada por el término que describe la acción principal, ἤλιτεν (v. 269), con el que más adelante calificará el coro de nuevo la culpabilidad de Orestes (v. 316: ἀλιτών)¹⁸⁹, incidiendo en sus manos manchadas de sangre y en su responsabilidad en el matricidio¹⁹⁰.

En la obra de Esquilo el tema σεβ-, especialmente en los términos σέβας y σέβειν, “representa el temor religioso que inspiran los dioses, es el respeto debido

debido a las divinidades en Esquilo, cf. Calderón Dorda 2013: 296-304.

¹⁸⁵ Así en A. A. 55-57 y 60-67, donde, por una ofensa de hospedaje, se dice que uno de los dioses de arriba, Apolo o Pan o Zeus, envía una Erinis contra los transgresores; y, a continuación, se menciona que Zeus *Xenios*, protector de los huéspedes, arroja cual Erinis a los Atridas contra Alejandro.

¹⁸⁶ Sobre sus nombres, aspectos y función como vengadoras de las ofensas cometidas contra divinidades, ξένοι y familiares, cf. Vicente Sánchez 2016 (donde se recoge una bibliografía más amplia).

¹⁸⁷ Cf. Vicente Sánchez 2016: 245-246.

¹⁸⁸ Las interpretaciones del funcionamiento de este mecanismo son variadas. Cf. Vicente Sánchez 2015: 147-148.

¹⁸⁹ Pelasgo en *Las Suplicantes* (A. *Supp.* 413-416) afirma que el sujeto de una acción contraria a las divinidades (A. *Supp.* 416: τὸν ἀλιτόντ') ni siquiera en el Hades halla liberación de parte de los espíritus vengadores. Cf., sobre este término, Moreau 2008: 29; Calderón Dorda 2016b: 27-28.

¹⁹⁰ Sobre el concurso de esos dos aspectos en la comisión de un acto ἀσεβής, cf. Vicente Sánchez 2015: 127-128.

4.1. Tragedia

a éstos”, de acuerdo con la definición de Calderón Dorda¹⁹¹. Por lo tanto, toda actuación que niegue dicho tema (ἀσεβ-, οὐ σεβ-, etc.) o que dirija su significado hacia cualquier otro elemento¹⁹² se comete en realidad contra las divinidades.

¹⁹¹ Calderón Dorda 2013: 297-298; sobre las repercusiones divinas y sociales de su transgresión, cf. Calderón Dorda 2016b: 37-38. Cairns (1993: 207-214) señala usos de este tema en contextos, en su opinión, no religiosos, especialmente en relación con αἰδώς y derivados.

¹⁹² Cf. los comentarios sobre *A. Eu.* 149-154, *A. Supp.* 919-923 y *A. Th.* 529-532.

2

ESQUILO, *LAS SUPLICANTES* 919-923 (SOMMERSTEIN 2008A)

BA. ποίοισιν εἰπῶν προξένοις ἐγχωρίοις;
 ΚΗ. Ἑρμῆ, μεγίστῳ προξένων, μαστηρίῳ. 920
 BA. θεοῖσιν εἰπῶν τοὺς θεοὺς οὐδὲν σέβῃ.
 ΚΗ. τοὺς ἀμφὶ Νεῖλον δαίμονας σεβίζομαι.
 BA. οἱ δ' ἐνθάδ' οὐδέν, ὡς ἐγὼ σέθεν κλύω.

VARIAE LECTIONES: 919 προξένοις Victoriuss: προσξένοισ Μ.
 920 προξένων Wilamowitz: προσξένω Μ.

LOCI SIMILES: 921 τοὺς θεοὺς οὐδὲν σέβῃ: E. *Ba.* 1302; S. *OT* 885-886; Th. 2. 53. 4.
 922-923 δαίμονας σεβίζομαι / Βα. οἱ δ' ἐνθάδ' οὐδέν: E. *Hel.* 1356-1357;
 E. *Hipp.* 538-540.

RE. ¿Con cuál de los *próxenos* del país has hablado?
 HE. Con Hermes, el más importante de los *próxenos*, el buscador. 920
 RE. Mencionas a los dioses sin venerar a los dioses.
 HE. Mi veneración es para las divinidades del Nilo.
 RE. Pero no para las de aquí, según te oigo decir yo.

Este diálogo tiene lugar entre el rey Pelasgo, que protege a las suplicantes Danaides, y el heraldo de sus primos egipcios, que han venido a buscarlas. La conversación desvela la actitud irreverente de los recién llegados hacia las divinidades griegas. Con antelación, el rey ya ha recriminado al heraldo por no saber ser extranjero (v. 917: ξένος μὲν εἶναι πρῶτον οὐκ ἐπίστασα)¹⁹³, puesto que los egipcios muestran un desprecio completo por las instituciones y costumbres griegas: en el verso 919 Pelasgo asume que los egipcios, como extranjeros, deberían haberse puesto en contacto con algún ciudadano argivo importante, un *próxenos* quien, de forma oficial, tramitara sus peticiones¹⁹⁴. Con sus respuestas el egipcio desestima y desprecia la institución de la *proxenia* al tiempo que a las divinidades helenas: en el desarrollo de la tragedia este rechazo tiene un papel fundamental y su correcta valoración ayuda a comprenderla de mejor manera. De forma muy distinta había mostrado Esquilo a las Danaides, también recién llegadas a Argos y desconocidas para Pelasgo: en su primer encuentro con ellas el rey se extrañaba igualmente de que carecieran de *próxenos*

¹⁹³ Bowen (2013: 326) indica que el valor de ξένος aquí sería aproximado a 'visitante'.

¹⁹⁴ Cf. Gauthier 1973: 9-10 y 20-21; Friis Johansen – Whittle 1980c: 235; Baslez 1984: 39-40 y 111-125; Iriarte 2007: 205-206; Sommerstein 2008a: 408; Bowen 2013: 237-238; Santiago Álvarez 2013a: 59, 63, 68-68 y 73-74, y 2013b: 90-92.

(v. 239: ἀπρόξενοι), aunque admitía, a continuación, su comportamiento como suplicantes ante los dioses conforme a los ritos (vv. 241-243); más adelante, Pelasgo aceptará él mismo ese papel protector (vv. 490-491: αἰδοῖον... πρόξενον), tras haberle rogado las Danaides que se convirtiese en un piadoso *próxenos* para ellas (v. 419: εὐσεβῆς πρόξενος)¹⁹⁵. Como veremos, resulta relevante el adjetivo que el Coro emplea, εὐσεβῆς, la fórmula positiva para mostrar veneración hacia los dioses.

Huyendo de las bodas con los hijos de Egipto, las Danaides habían llegado como suplicantes a Argos, tierra donde nació su linaje, procedente de Zeus (vv. 1-17). Existe una gran controversia sobre los motivos que impulsan a las hijas de Dánao a rehusar esas bodas y, con frecuencia, se ha considerado que no aparecen explícitos en la tragedia conservada¹⁹⁶. Sin embargo, una lectura cuidadosa de la obra desvela que las causas son las ofensas hacia los dioses griegos por parte de los hijos de Egipto. Las Danaides eludirían, de ese modo, incurrir en un acto ἀσεβῆς con ellos, como declaran al principio de la obra (v. 9)¹⁹⁷: no sería θέμις que los egipcios subieran a sus lechos (vv. 37-39, 1034) debido a su repulsa de las divinidades helénicas (vv. 893-894, 919-927), la cual atrae a las Erinis, en este caso identificadas con serpientes (vv. 510-511, 895-898)¹⁹⁸. Por cierto que la raíz σεβ-, fundamental en la expresión de la piedad religiosa, se muestra clave en esta tragedia tanto para demostrar la correcta veneración por parte de unos personajes como para señalar la impiedad de otros. El poeta, además, subraya la irreverencia de los egipcios hacia las divinidades mediante la reiteración de la ὕβρις que sienten y manifiestan estos extranjeros¹⁹⁹, motivo por el cual las Danaides invocan a los dioses para que, si de verdad rechazan la ὕβρις, actúen de forma justa respecto de las bodas (vv. 77-85).

A lo largo de la tragedia todos los personajes refieren la falta de respeto de los egipcios hacia las divinidades, incidiendo en ello mediante el uso de un variado vocabulario de naturaleza irreligiosa. Así, las Danaides dicen que los primos, con sus corazones impuros (v. 751: δυσάγνοις φρεσίν), no cuidan los

¹⁹⁵ Cf. el comentario sobre A. *Supp.* 418-422.

¹⁹⁶ Sobre el debate y la bibliografía al respecto, cf. Vicente Sánchez 2015: 132-133.

¹⁹⁷ Para la lectura de este verso y, en general, de los primeros anapestos de la *párodos* en *Las Suplicantes* se proponen diversas lecturas; cf. Sandin 2005: 42-45; Citti 2007: 13-21. Acerca del valor y funcionamiento del tema ἀσεβ- en la tragedia esquilea, cf. el comentario sobre A. *Eu.* 269-272.

¹⁹⁸ Sobre el desarrollo completo de la actitud ἀσεβῆς de los egipcios, cf. Vicente Sánchez 2015: 132-137. Sobre las diversas caracterizaciones de las Erinis, cf. Vicente Sánchez 2016: 242 y 248.

¹⁹⁹ Así puede destacarse cómo las Danaides suplican en la *párodos* a las divinidades que desprecien esa ὕβρις propia de los egipcios (vv. 30-33, 79-82, 104-110). Sobre este tipo de ὕβρις contra los dioses, cf. el comentario a A. *Pers.* 807-831.

altares²⁰⁰; Dánao reconoce la conveniencia de que los dioses los odieran tanto como ellas (vv. 753-754: θεοῖσιν ἔχθαιροῖατο)²⁰¹; pero sus hijas no creen que se mantengan alejados por temor a “los atributos divinos” (vv. 755-756: θεῶν σέβη)²⁰², e insisten en su actitud de excesivo desprecio, en su ánimo irreverente y en su desconsideración hacia los dioses (v. 757: περίφρονες δ’ ἄγαν ἀνιέρω μένει, vv. 758-759: θεῶν / οὐδὲν ἐπαῖοντες): creen las Danaides que deben guardarse de ellos como lo harían de monstruos profanos y sacrílegos (v. 762: ματαίων ἀνοσίων τε κνωδάλων)²⁰³. Con todo, los personajes saben que esas actitudes obtienen por respuesta un castigo, como sentencia Dánao para los mortales que deshonren a los dioses (v. 733: θεοὺς ἀτίζων)²⁰⁴.

Por su parte, el heraldo, representando a sus amos egipcios, en cuanto aparece en escena declara voluntaria y abiertamente su ofensa a las divinidades helénicas. Así es, poco le importa que las muchachas griten y llamen a los dioses, pues en su opinión no hay para ellas escapatoria del barco egipcio (vv. 872-873) y, cuando invocan a la madre Tierra y a Zeus (vv. 889-892), aquel responde: “No temo a las divinidades de este lugar; / no me han criado, ni dado alimento que me lleve a la vejez” (vv. 893-894: οὔτοι φοβοῦμαι δαίμονας τοὺς ἐνθάδε: / οὐ γάρ μ’ ἔθρεψαν, οὐδ’ ἐγήρασαν τροφῆ)²⁰⁵. Una vez llega Pelasgo, descubre que el extranjero no venera a los dioses (v. 921: τοὺς θεοὺς οὐδὲν σέβη), sino que afirma reverenciar a las divinidades del Nilo (v. 922: σεβίζομαι). Esta declaración constituye una manifestación muy grave de irreligiosidad, puesto que dirige su piedad devota hacia algo que no son las deidades helenas²⁰⁶. El rey, debido a ese repudio y ultraje irreligioso (v. 923), niega hospitalidad a “los que saquean a los dioses” (v. 927: οὐ γὰρ ξενοῦμαι τοὺς θεῶν συλήτορας). Resulta que las Danaides, descendientes de Zeus (vv. 15-17, 40-48, 206, 274-324, 531-537, 582-599), son una posesión divina,

²⁰⁰ Este desprecio por los altares helenos (vv. 751-752: βω- / μῶν ἀλέγοντες) se refleja también en la actuación de las tropas persas (cf. el comentario sobre A. *Pers.* 807-831) y las Erinis intentan evitarlo en *Las Euménides* (A. *Eu.* 539).

²⁰¹ En la tragedia griega el giro θεοῖς ἔχθρός (más frecuente que la expresión verbal utilizada por Dánao, θεοῖσιν ἔχθαιροῖατο) se formula, en esencia, contra quien ofende a los dioses directamente; cf. el comentario sobre S. *OT* 1340-1346.

²⁰² Sobre el significado de σέβη, cf. Friis Johansen – Whittle 1980c: 107; Bowen 2013: 299; Calderón Dorda 2013: 297.

²⁰³ Sobre ἀνιέρως (v. 757) y ἀνόσιος (v. 762), cf. Calderón Dorda 2013: 305-307. Sobre ἀνόσιος específicamente, cf. Vicente Sánchez, en prensa.

²⁰⁴ Sobre esta justicia divina, cf. el comentario a A. *Tb.* 437-446.

²⁰⁵ Nos atenemos a la lectura del código οὐδ’ ἐγήρασαν (Vilchez 1999; Rose 1957). Con un sentido similar proponen οὐδ’ ἐγήρασ’ ἄν Friis Johansen – Whittle 1980c: 222-223. Y οὐδὲ γηράσω West 1990: 164-165; West 1992c; Sommerstein 2008a; Bowen 2013. Sobre las distintas propuestas, cf. Totaro 2013.

²⁰⁶ Hay desviaciones de la correcta veneración con este mismo tema σεβ- en A. *A.* 925, *Pr.* 543-544 y *Tb.* 529-530.

dado que los suplicantes pertenecen a sus protectores²⁰⁷. En oposición a la actitud de los egipcios debe destacarse cómo las Danaides piden a Pelasgo que elija el respeto debido a las divinidades (v. 396: κρῖνε σέβας τὸ πρὸς θεῶν). En consecuencia, Pelasgo dejará bien claro a los egipcios que podrán llevarse a las Danaides siempre que accedan voluntariamente persuadidas por un argumento εὐσεβής (vv. 940-941), el cual muestre la debida piedad respecto del panteón heleno.

Finalmente, resulta digna de comentario la mención de Hermes por parte del heraldo (v. 920), cuando a continuación va a rechazar a las divinidades griegas. Se han propuesto diversas interpretaciones²⁰⁸, en especial por tratarse del mensajero de los dioses y protector de los buscadores²⁰⁹, pero quizá también aquí se hace preciso volver la vista a la propia tragedia y examinar el papel de Hermes. En primer lugar figura Hermes²¹⁰ como una de las divinidades invocadas por las Danaides a su llegada (tras Zeus, Helios, Apolo y Posidón, vv. 209-221), en el deseo de que anuncie buenas nuevas. A continuación, cuando las muchachas explican a Pelasgo que son descendientes de Ío y Zeus, refieren cómo Hermes mató a Argos, el pastor que todo lo ve, guardián de Ío, a quien Zeus quería conseguir (vv. 300-305): Esquilo nos presentaría aquí el deseo del heraldo egipcio de establecer una similitud entre Hermes y él mismo: habla desdeñosamente a Pelasgo, amenazando con una guerra y sus consiguientes muertes (vv. 934-937) al guardián a todos los efectos de las Danaides, a quienes los egipcios ansían recuperar; así como Zeus consiguió unirse a Ío gracias a la intervención de Hermes, así conseguirían los egipcios unirse a las Danaides gracias a la intervención del heraldo.

En suma, esta tragedia enfatiza la importancia de venerar correctamente a los dioses, que en este diálogo se opone radicalmente a dirigir la veneración hacia algo distinto. Esta antítesis se personaliza en la actitud de los caracteres griegos frente a los extranjeros egipcios, quienes aparecen envueltos en un léxico eminentemente irreligioso (verbigracia: δύσαγνος, άνίερος, μάταιος, άνόσιος, θεῶν συλήτωρ, θεοῦς άτίζω, θεοῖσιν έχθαίρω), aunque de forma global adquiere

²⁰⁷ Cf. Friis Johansen – Whittle 1980c: 240. Para Bowen (2013: 327) el rey ve a las muchachas como propiedad de Zeus *Xenios*, el estatus que finalmente acepta para ellas en vv. 478-479.

²⁰⁸ Cf. Friis Johansen – Whittle, 1980b: 166 y 176; 1980c: 235-236: no creen que deba tomarse en serio esta respuesta del heraldo sobre Hermes (sería una corroboración de su desprecio de la προξενία), ni identificarlo con el egipcio Tot, como se hace en ocasiones, sobre todo en la mención del v. 220 (así Sommerstein 2008a: 314). Sommerstein (2008a: 409) dice que el heraldo, bajo la protección de Hermes, reclama el derecho a buscar y llevarse “su propiedad” esté donde esté.

²⁰⁹ Y también de los ladrones: μαστήριος (v. 920) no está atestiguado en otro lugar como denominación cultural. Cf. Sommerstein 2008a: 409; Bowen 2013: 326.

²¹⁰ De acuerdo con la lectura del código y de los escolios para el inicio del v. 220, Ἐριής (así Sommerstein 2008a); West (1992c) acepta la conjetura de Kueck, κήρυξ.

en *Las Suplicantes* una acusada relevancia el tema σεβ- en muchas de sus variadas realizaciones, tanto sus formas positivas como las negativas (ἀσεβής, σέβας, σέβω, σεβίζομαι, εὐσεβέω, εὐσεβής).

ESQUILO, *LAS SUPLICANTES* 418-422 (WEST 1992c)

ΧΟ. φρόντισον καὶ γενοῦ πανδίκως
 εὐσεβῆς πρόξενος·
 τὰν φυγάδα μὴ προδῶς, 420
 τὰν ἔκαθεν ἐκβολαῖς
 δυσθέοις ὀρομέναν.

LOCI SIMILES: 422 δύσθεος; A. *A.* 1590; A. *Ch.* 46, 191, 525; S. *El.* 289.

CO. Reflexiona y con toda justicia conviértete
 en un piadoso *próxenos*:
 a la fugitiva no traiciones, 420
 acosada desde tan lejos
 por ataques adversos a los dioses.

Estos versos forman parte de la súplica que el Coro de Danaides dirige al rey de Argos, Pelasgo, para que las acoja y defienda en su huida de los primos egipcios que quieren obligarlas a casarse con ellos. El argumento principal del ruego es el respeto hacia las divinidades que se muestra mediante el amparo piadoso a las suplicantes (v. 419: εὐσεβῆς πρόξενος) y su protección ante todo lo contrario: unos ataques que son adversos a los dioses: ἐκβολαῖς²¹¹ / δυσθέοις (vv. 421-422). El significado de δύσθεος puede concretarse a partir de los escasos usos que conservamos de este término. Las tragedias de Esquilo lo atestiguan en situaciones presididas por una acción ἀσεβῆς²¹²: en efecto, aquel que personalmente ha ofendido a un familiar, a un huésped o a una divinidad puede recibir este calificativo δύσθεος, y también sus actos, para señalar que no están en consonancia con el respeto debido a esas tres entidades y, por ende, a las divinidades. Los exiguos usos conservados de δύσθεος en la literatura clásica griega aparecen casi todos en los textos de Esquilo: califican a Clitemestra (en A. *Ch.* 46, 191 y 525²¹³, cuya acción ἀσεβῆς consistió en asesinar a su esposo, cf. A. 1493 y 1517), a Atreo (en A. *A.* 1590, quien cocinó a los hijos de Tiestes, su hermano, y se los sirvió de cena) y los ataques recibidos por las Danaides a mano de los primos egipcios (v. 422). Una vez aparece en

²¹¹ Sobre el sentido y la lectura de ἐκβολαῖς, cf. Friis Johansen – Whittle 1980b: 331-333; Sandin 2005: 197-198.

²¹² Tal y como ha sido explicado en los comentarios sobre A. *Eu.* 269-272 y A. *Supp.* 919-923. Cf. Vicente Sánchez 2015.

²¹³ En los *Scholia vetera* se identifica el término δύσθεος de A. *Ch.* 525 con ἀσεβῆς (Smith 1993: 29).

las tragedias de Sófocles (S. *El.* 289), utilizado por Clitemestra para referirse a su hija Electra, quien lamenta la muerte de Agamenón y censura por ello a su madre (S. *El.* 254-309): por este motivo Clitemestra, tal como relata la propia Electra, utiliza este adjetivo con su hija, pues desearía que la tratase con el debido respeto a un progenitor (y que olvidase, en cambio, el relativo a su padre); por ello Clitemestra la llamaría δύσθεος, “adversa a los dioses”, pues al no honrar debidamente a su madre, desde su punto de vista, la ofende a ella y también a las divinidades²¹⁴.

En este texto de *Las Suplicantes* vemos cómo las Danaides, que huyen de sus primos egipcios para evitar una situación “impía” (v. 9: ἀσεβής), pueden calificar, en consecuencia, los ataques que de ellos reciben con el término δύσθεος (v. 422: “adversos a los dioses”). Además, en estos versos 418-422 Esquilo desea contraponer a Pelasgo –a quien acuden las Danaides como suplicantes²¹⁵ para que sea su εὐσεβῆς πρόξενος (“piadoso próxenos”²¹⁶)– con los egipcios, que las persiguen mediante ἐκβολαῖς δυσθέοις (“ataques adversos a los dioses”). El contraste continúa a lo largo de la obra, puesto que más tarde, cuando los egipcios revelan su negación de las divinidades helenas, Pelasgo les reprochará no haber contactado con ningún próxenos al llegar a su país. Efectivamente, el tema εὐσεβ- (εὐσεβής, εὐσέβεια, εὐσεβεῖν)²¹⁷, como indica Calderón Dorda, recoge el “sentimiento religioso más puro, el núcleo de lo que es la verdadera piedad”²¹⁸, un campo léxico intensificado mediante el anterior imperativo φρόντισον (v. 418: “reflexiona”), de una raíz que adquiere a lo largo del siglo V a.C. una gran importancia en la escala de valores morales²¹⁹. Con este mismo tema radical ruegan a Zeus que las mire προφρόνως (v. 1: “con benevolencia”) y a Pelasgo que las escuche πρόφρονι καρδίᾳ (v. 349: “con benévolo corazón”); asimismo, Dánao les dice que, de manera prudente, no descuiden a los dioses: σεσωφρονισμένως / (...) τῶνδε μὴ ἀμελεῖν θεῶν (vv. 724-725); οὐ δὲ / φρόνει μὲν ὡς ταρβοῦσα μὴ ἀμελεῖν θεῶν (vv. 772-773)²²⁰. En

²¹⁴ Las interpretaciones de δύσθεος en este pasaje de *Electra* son variadas: para Jebb (1894: 46) sería “having untoward gods”, relacionándolo con ἄθεον y ἀσεβές; Kells (1997: 99) y March (2001: 159) lo explican respectivamente como “hateful thing, unwelcome to the gods”, “godless, hateful thing”, y consideran que, para Clitemestra, los dioses que la ayudaron a matar a Agamenón han abandonado a Electra por sus lamentos; por su parte, Finglass (2007: 186) indica que significa “hated by the gods”.

²¹⁵ Sobre otros elementos activos en el proceso de esta súplica, como αἰδώς, cf. Gould 1973: 87-90; Miralles 2007: 39-40. Acerca del papel dramático de Pelasgo, cf. Belloni 2006.

²¹⁶ Sobre la institución de la *proxenia*, cf. el comentario sobre A. *Supp.* 919-923.

²¹⁷ Sobre la oposición ἀσεβής / εὐσεβής, cf. Ramón Palerm 2016.

²¹⁸ Calderón Dorda 2013: 298 y 301-304.

²¹⁹ Durán López 2011: 115-116. Sobre la relación de este tema φρον- con el tratamiento hacia las divinidades, cf. el comentario a A. *Pers.* 807-831 y a E. *Hipp.* 1-8.

²²⁰ Cf. también vv. 176, 204, 710, 992, 1013.

4.1. Tragedia

contraposición, las Danaides, a partir del mismo tema, insisten en el campo semántico contrario respecto de los egipcios: δουλόφρονες, περίφρονες, δύσφρονες²²¹ (“de mentes serviles”, “despreciables”, “insensatos”).

²²¹ Vn. 750-751: δουλόφρονες δ' ἐκεῖνοι, δολομήτιδες / δυσάγνοις φρεσίν (conservando δουλόφρονες del manuscrito); v. 757: περίφρονες δ' ἄγαν ἀνιέρῳ μένει; v. 394: γάμου δύσφρονος; v. 511: δυσφρόνων.

ESQUILO, *LAS EUMÉNIDES* 149-154 (SOMMERSTEIN 2008B)

ΧΟ. ἰὼ παῖ Διός· ἐπίκλοπος πέλι,
 νέος δὲ γραΐας δαίμονας καθιππάσω, 150
 τὸν ἰκέταν σέβων, ἄθεον ἄνδρα καὶ
 τοκεῦσιν πικρόν.
 τὸν μητραλοΐαν δ' ἐξέκλεψας ὦν θεός.
 τί τῶνδ' ἔρεϊ τις δικαίως ἔχειν;

LOCI SIMILES: 150 δαίμονας καθιππάσω: A. *Eu.* 731, 779-780, 808-809.

151 σέβων, ἄθεον ἄνδρα: *hárax*.

151 ἄθεος: A. *Eu.* 541; A. *Pers.* 808; Antipho 1. 21; 1. 23; 2. 2. 13; Ar. *Pl.* 491, 496; Ar. *Tb.* 671, 721; E. *Andr.* 491; E. *Ba.* 995, 1015; E. *HF* 433; E. *Hel.* 1148; E. *Heracl.* 107; E. *Or.* 925; S. *El.* 124, 1181; S. *OT* 254, 661, 1360; S. *Ti.* 1036.

CO. ¡Ay hijo de Zeus! Eres un ladrón,
 un joven que a divinidades antiguas pisoteas 150
 y al suplicante veneras, a un hombre contrario a los dioses y
 amargo para los padres.
 Al matricida nos has robado tú, que eres un dios.
 ¿Podrá decir alguien cuál de estas cosas es justa?

En las tragedias de Esquilo no sólo los mortales manifiestan una veneración disorde hacia los dioses, también aparecen divinidades que no honran correctamente a otras deidades, como testimonian *Prometeo encadenado* y *Las Euménides*. En esta última las Erinis persiguen a Orestes por su matricidio, sin tener en cuenta que lo hizo persuadido por Apolo, dada la necesidad de vengar el asesinato de su padre Agamenón. El dios délfico protege a Orestes y le aconseja huir sin miedo hasta llegar a Atenas, donde podrá someterse a un juicio que, en su opinión, ganará (vv. 85-93). Ante la idea de no poder imponer su castigo sobre Orestes, las Erinis reclaman el respeto que se les debe, en especial por parte de un hijo de Zeus (v. 149). Además, se trata de una divinidad joven que, por venerar a un hombre ἄθεος, las desprecia a ellas, diosas antiguas. Esquilo destaca en estos versos claramente esas contraposiciones que se mantienen durante toda la tragedia (v. 150: νέος opuesto a γραΐας; v. 151: σέβων opuesto a ἄθεον). Esa humillación se dibuja mediante el uso metafórico de una expresión exclusiva de este tragediógrafo en la literatura clásica, δαίμονας καθιππάσω (v. 150), cuyo significado literal es 'pisar con los cascos del caballo a las divinidades'²²², y que las Erinis exprimen para crear una viva imagen del maltrato y ultraje que reciben²²³.

²²² Cf. Rose 1958: 241; Chantraine 1999: 467-468.

²²³ Se repite con el mismo juego de oposiciones en vv. 731, 779-780 y 808-809. Para Levine

En efecto, Apolo reverencia a Orestes, a quien las Erinis juzgan ἄθεος, un hombre al margen de los dioses²²⁴, perseguido por ellas ya que, como aclararán en breve, el matricidio es un acto ἄσεβής (vv. 269-272)²²⁵, cuya reparación pertenece al cometido que tienen encargado estas antiguas divinidades, merced al cual no respetan ni siquiera la condición de suplicante del hijo de Agamenón. La queja de las Erinis por la actitud de Apolo hacia un mortal viene reforzada por la antítesis entre el verbo σέβω y el adjetivo ἄθεος (v. 151): el tema σεβ- sirve para designar la veneración de los humanos hacia los dioses, mientras que ἄθεος, siguiendo la definición de Calderón Dorda, “expresa de forma más radical que ἄσεβής la supresión de la relación con los dioses”²²⁶. Por lo tanto, la veneración religiosa debida a los dioses la dedica Apolo a un mortal, cuyas acciones lo colocan en una situación diametralmente opuesta a lo divino. En cuanto al término ἄθεος, Esquilo²²⁷ lo utiliza siempre con el tradicionalmente denominado sentido activo, ‘opuesto a los dioses’, atribuible a que los emisores de este término consideran al sujeto sobre el que lo aplican responsable y culpable de esa acción contraria a las divinidades²²⁸. De esta manera lo destina la sombra de Darío al ejército persa, cuyos males son la recompensa por su soberbia y sus propósitos contrarios a los dioses helenos (*A. Pers.* 808)²²⁹. Y en *Las Euménides* el Coro de Erinis lo volverá a usar en su petición de respeto y veneración hacia el altar de Justicia, para que no se profane con pie ἄθεος (vv. 539-541: βωμὸν... Δίκας / μηδέ νιν / κέρδος ἰδὼν ἀθέω ποδι λάξ ἀτίσης). Por lo tanto, Esquilo recurre a este término siempre en contextos que muestran una actitud contraria a las deidades, sin respetar las costumbres ni los lugares sagrados, aunque sea únicamente desde el punto de vista de los emisores, como ocurre con las Erinis en estos versos 149-152, ya que exigen que no se proteja al suplicante habida cuenta de los actos por él cometidos, tratando de eludir la norma griega de respeto incondicional al suplicante²³⁰, y sin tener en cuenta que, al matar a su madre, seguía instrucciones divinas.

La crítica de las Erinis hacia Apolo es uno de los ejes de la tragedia y, de acuerdo con alguna de sus expresiones, se intuye que lo acusan de cometer

(2015: 275) esta imagen, más que un sacrilegio, evoca la exuberancia juvenil e indómita de los potros antes de la doma, equiparados a los dioses jóvenes como Apolo, que no saben lo que están haciendo.

²²⁴ A quien, por cierto, la profetisa ya ha definido como ἄνδρα θεομυσῆ (v. 41), “hombre abominable a los dioses”, *hápax* de la literatura griega.

²²⁵ Cf. el comentario sobre *A. Eu.* 269-272.

²²⁶ Calderón Dorda 2013: 298 y 2016b: 27. Cf. también Burkert 2007: 365.

²²⁷ Junto con Baquilides y Píndaro (*B.* 11. 109; *Pi. P.* 162) Esquilo testimonia los primeros usos de este adjetivo (*A. Pers.* 808, *A. Eu.* 151 y 541); cf. Fahr 1969: 15-17. Previamente tenemos ἄθεεῖ en *Hom. Od.* 18. 353 (sobre esta forma adverbial, cf. Risch 1972).

²²⁸ Sobre esta interpretación específica de ἄθεος, cf. el comentario a *S. El.* 121-126.

²²⁹ Cf. el comentario sobre *A. Pers.* 807-831.

²³⁰ Sommerstein 1999: 110.

las ofensas por ellas perseguidas: cualquier acto ἀσεβής perpetrado contra una divinidad, un huésped o los padres (vv. 269-272), realizado en persona y de forma voluntaria²³¹. Así, en los vv. 169-172, insisten en que Apolo, por propia iniciativa y sin que nadie se lo haya ordenado (v. 170: αὐτόσσυτος αὐτόκλητος), honra lo mortal contra la ley de los dioses (v. 171: παρὰ νόμον θεῶν βρότεια μὲν τίων) y ha destruido a las vetustas Moiras (v. 172: παλαιγενεῖς δὲ Μοίρας φθίσας)²³². Las Moiras son sus hermanas, hijas de la Noche (vv. 961-963), quienes les otorgaron su cometido (vv. 334-340) y a las que Apolo persuadió ya en cierta ocasión para que hicieran inmortales a los humanos²³³, con el acicate de que, coyunturalmente, las Erinis pueden identificarse con las Moiras²³⁴. Por ello el Coro, tras la decisión de Atenea de celebrar un juicio, se dirige al público sobre los peligros de un cambio en las leyes y la justicia divina, exige respeto para el altar de Justicia y previene de su profanación con πῖε ἄθεος: a saber, que se vedan comportamientos como el de Orestes y Apolo, cuyo castigo debe impartirse ineludiblemente (vv. 538-543).

²³¹ Llevar a cabo la ofensa personalmente y por voluntad propia es otro de los requisitos destacados para considerar un acto ἀσεβής. Cf. Vicente Sánchez 2015: 128-129.

²³² Según Sommerstein (1999: 113; 2008b: 377) μοῖραι tiene aquí un sentido abstracto, “the ancient dispensations of destiny”, por considerar que Apolo no puede ser acusado de ‘anular’ o ‘destruir’ los hados inmortales, aunque admite que prepara la introducción de las Moiras como deidades personales en vv. 334-336, 723-728 y 961-967. Otros autores sí que las identifican con las divinidades, como Rose 1958; Podlecki 1986; Calderón Dorda en Rodríguez Adrados – Calderón Dorda 2010.

²³³ V. 724: Μοίρας ἔπεισας ἀφθίτους θεῖναι βροτούς. Apolo destruye a las Moiras (v. 172: φθίσας) mientras hace ‘indestructibles’ a los mortales, mediante la negación de la misma raíz (v. 724: ἀφθίτους βροτούς).

²³⁴ Cf. Vicente Sánchez 2015: 139-140 y 146-147; 2016: 244-245, 248 y 250.

ESQUILO, *LOS PERSAS* 807-831 (WEST 1991D)

- ΔΑ. οὐ σφιν κακῶν ὕψιστ' ἐπαμμένει παθεῖν,
 ὕβρεως ἄποινα κἀθέων φρονημάτων,
 οἳ γῆν μολόντες Ἑλλάδ' οὐ θεῶν βρέτη
 ἠδοῦντο συλᾶν οὐδὲ πιμπράναι νεώς, 810
 βωμοὶ δ' αἴστοι, δαιμόνων θ' ἰδρύματα
 πρόρριζα φύρδην ἐξανέστραπται βάθρων.
 τοιγάρ κακῶς δράσαντες οὐκ ἐλάσσονα
 πάσχουσι, τὰ δὲ μέλλουσι, κούδέπω κακῶν
 κρηπὶς ὕπεστιν, ἀλλ' ἔτ' ἐκπιδύεται. 815
 τόσος γὰρ ἔσται πελανὸς αἵματοσφαγῆς
 πρὸς γῆ Πλαταιῶν Δωρίδος λόγχης ὑπο-
 θῖνες νεκρῶν δὲ καὶ τριτοσπόρω γονῆ
 ἄφωνα σημανοῦσιν ὄμμασιν βροτῶν
 ὡς οὐχ ὑπέρφου θνητὸν ὄντα χρή φρονεῖν· 820
 ὕβρις γὰρ ἐξανθοῦσ' ἐκάρπωσε στάχυν
 ἄτης, ὅθεν πάγκλαυτον ἐξαμᾶ θέρος.
 τοιαῦθ' ὄρωντες τῶνδε τάπιτίμια
 μέμνησθ' Ἀθηνῶν Ἑλλάδος τε, μηδέ τις
 ὑπερφρονήσας τὸν παρόντα δαίμονα 825
 ἄλλων ἐρασθεῖς ὄλβον ἐκχέη μέγαν.
 Ζεὺς τοι κολαστὴς τῶν ὑπερκόμπων ἄγαν
 φρονημάτων ἔπεστιν, εὐθυνοσ βαρύς,
 πρὸς ταῦτ' ἐκεῖνον σωφρονεῖν κεχρημένοι
 πινύσκετ' εὐλόγοισι νουθετήμασιν 830
 λῆξαι θεοβλαβούνθ' ὑπερκόμπω θράσει.

VARIAE LECTIONES: 808 ὕβρεως plur. codd.: ὕβρεων K Lb.

812 ἐξανέστραπται codd.: ἐξανίσταται Sommerstein 2008a.

815 κρηπὶς codd.: κρηνίς Housmann quod seq. Sommerstein 2008a.

815 ὕπεστιν codd.: ὑπέστη sch. Σ^o.

815 ἀλλ' codd.: κᾶλλ' Lawson quod seq. Sommerstein 2008a.

815 ἐκπιδύεται Schütz quod seq. Sommerstein 2008a: ἐκπαι-

δεύεται (εἰς-) codd.: ἐκπλινθεύεται Tucker quod seq. Garvie 2009a.

LOCI SIMILES: 808 κἀθέων φρονημάτων: *hárax*.

809-810 θεῶν... συλᾶν: A. *Pr.* 83.

820 ὑπέρφου: A. *A.* 376; E. *HF* 1321; E. *Pb.* 550.

827 τῶν ὑπερκόμπων ἄγαν / φρονημάτων: *hárax*.

831 θεοβλαβέω: *hárax*.

DA. Allí les espera sufrir el más profundo de los males,

recompensa por su soberbia y sus propósitos contrarios a los dioses,
 porque al llegar a tierra helena no se avergonzaban de expoliar
 las imágenes de los dioses ni de incendiar los templos: 810
 ya no es posible ver altares, y los santuarios de las divinidades han quedado
 arrasados de raíz, atropelladamente, desde sus cimientos.
 En consecuencia, quienes actúan mal no sufren males
 menores, sino que otros les esperan: de los sufrimientos
 la raíz todavía está oculta, mas ha de brotar. 815
 ¡Qué grande será, sin duda, la ofrenda sacrificial de la sangre degollada
 sobre la tierra de Platea merced a la lanza dorada!
 Y montones de cadáveres sin voz van a mostrar
 a los ojos de los mortales, incluso hasta la tercera generación,
 que no conviene, siendo humano, tener arrogantes propósitos: 820
 pues la soberbia que aflora da como fruto la espiga
 de la obcecación, de donde recoge una cosecha rica en llantos.
 Mirad los castigos de semejantes acciones,
 acordados de Atenas y de Grecia, que nadie
 menosprecie su actual fortuna 825
 por ansiar la de otros y eche a perder su gran prosperidad.
 En verdad Zeus está vigilante y los propósitos excesivamente
 altaneros los castiga, riguroso revisor de cuentas.
 Por ello, haciendo uso de la prudencia, con apropiadas
 advertencias, sugeridle a él que cese de ofender a los dioses 830
 con su altanero atrevimiento.

Esta es la única tragedia conservada protagonizada por personajes históricos, llevada a escena en Atenas el año 472 a.C. Tanto Darío como su hijo Jerjes habían intentado conquistar Grecia pero ambos habían fracasado. Cuando se representa esta tragedia, Darío ya había muerto y su hijo seguía en el poder. La acción se ubica en el momento de regreso de los persas tras su derrota por parte de los griegos, que viene focalizada desde el punto de vista (ir)religioso. Así es, la sombra de Darío²³⁵ formula los actos a través de los cuales Jerjes y su ejército han sido irrespetuosos con las divinidades helenas, acompañados de las consecuencias que acarrearán. Por una parte, el antiguo rey califica mediante los términos ὕβρις y ἄθεος²³⁶ esas ofensas irreverentes: han derribado los altares, asolado los santuarios y expoliado las estatuas (vv. 808-812)²³⁷. Esta última acción viene descrita por otro término que Esquilo emplea recurrentemente en relación con actos de

²³⁵ Sobre la caracterización de este personaje como héroe revestido de justicia y moderación, cf. García Novo 2005: 53-58.

²³⁶ Sobre el valor preciso de este adjetivo, cf. el comentario a A. *Eu.* 149-154 y S. *El.* 121-126.

²³⁷ Por su parte, Cairns (1993: 198), debido a su interpretación de ἠδοῦντο (v. 810), considera que en este pasaje no se destaca el sacrilegio cometido sino la falta de escrúpulos que condujo a esos crímenes.

esta naturaleza impía, συλλάω (v. 810)²³⁸. A continuación, previene Darío de los peligros que corren los mortales si se atreven a tener propósitos arrogantes o excesivamente altaneros e iguales osadías, y también si menosprecian su actual fortuna (v. 820: ὑπέρφευ... φρονεῖν; vv. 827-828: τῶν υπερκόμπων ἄγαν / φρονημάτων; v. 831: υπερκόμπω θράσει; v. 825: υπερφρονησας). Se observa, por lo tanto, una insistencia en esa actitud contraria a las divinidades a lo largo del pasaje mediante la reiteración de ὑπέρ, φρονεῖν²³⁹ y derivados (vv. 808, 820, 825, 827-828, 831). Cabe mencionar que uno de estos términos, ὑπέρφευ, es poco utilizado y casi exclusivo de la tragedia (A. A. 377, E. HF 1321 y Ph. 550), ya que su otro uso literario aparece en un fragmento de Cratino; suele interpretarse como acuñación esquílea, como un término en desuso o como un coloquialismo²⁴⁰. A pesar de este empleo limitado, quizá pueda afirmarse que este vocablo cuestiona la actitud religiosa, ya que en tres de los cuatro ejemplos trágicos indica excesos de los mortales en relación con las divinidades; solo en *Las Fenicias* de Eurípides no parece tan explícita esta conexión, aunque, por el contexto general, también podría intuirse²⁴¹.

Todos estos actos irreligiosos reciben una respuesta divina que sufrirán los persas en Grecia (v. 807, 816-819): el ejército persa no ha respetado a las divinidades helenas ni el culto que les profesan los griegos, sin percatarse de que los males que infligía le generarían otros peores: la semilla de las malas acciones, afirma Darío, con el tiempo germina²⁴² y, aunque en el momento no sea perceptible, acabará por mostrarse con todas sus consecuencias (vv. 813-815). A la ὕβρις cometida contra los dioses al destruir sus templos y objetos de veneración, se une la de ambicionar más de lo que corresponde a un mortal (v. 820-822)²⁴³:

²³⁸ En efecto, sirva de ilustración la acusación sobre Prometeo de “expoliar los privilegios de los dioses” (A. Pr. 82-83: θεῶν γέρα / συλλῶν), o la caracterización de los impíos egipcios como “expoliadores de los dioses” (A. Supp. 927: τοὺς θεῶν συλήτορας).

²³⁹ Sobre la importancia que adquiere la φρόνησις, “prudencia”, entre los valores del siglo V a.C., cf. Durán López 2011: 115-116. Acerca de la ausencia de esta cualidad en Jerjes, cf. Belloni 1984.

²⁴⁰ Cf. Garvie 2009a: 315. Sobre su significado, cf. Fränkel 1974b: 197 (variante de μηδὲν ἄγαν en Esquilo); Broadhead 1960: 204 (equivale a μείζω ἢ κατ’ ἀνθρώπων); Groeneboom 1960: 170-171 (ὑπέρ τὴν φύσιν).

²⁴¹ Nótese que, en ocasiones, este pasaje de *Las Fenicias* se ha considerado espurio, cf. Mastrorade 1994: 307-309; Amiech 2004: 363-364.

²⁴² Los versos 814-815 han recibido constantes correcciones (cf. Garvie 2009a: 312-313; 2009b: 12-13 y 17; Civitavecchia 2013: 370-372). De acuerdo con el texto editado por West (1991d), κρηπίς (literalmente “cimiento de un edificio o altar”, cf. LSJ 1996: 994 s.v.) y ἐκπιδύεται conformarían una metáfora, que apuntaría a las construcciones religiosas devastadas de los versos 809-812 y también a la metáfora vegetal sobre la ὕβρις de los versos 821-822.

²⁴³ Para Cairns (1996: 10-22) ese exceso sobre lo que corresponde a un ser humano constituye siempre un tipo de ὕβρις, conceptos que Fisher (1992: 260-261) mantiene separados en su interpretación.

la muerte asolará al ejército persa (vv. 818-819) y Darío exhorta a contemplar los castigos de ese tipo de acciones (vv. 823-826). Zeus, “riguroso revisor de cuentas” (vv. 827-828), nos vigila y castiga a quien lo merece, por lo cual Darío solicita ayuda al Coro para que Jerjes cese en su ofensa a los dioses (v. 831: θεοβλαβοῦνθ’ ὑπερκόμπω θράσει²⁴⁴).

Tanto las causas del desastre persa como las consecuencias habían sido mencionadas con antelación a lo largo de la tragedia. Por una parte, Darío ya exponía ante Atosa el atrevimiento de Jerjes, quien, aun siendo un mortal, había querido imperar sobre todos los dioses, en especial sobre Posidón (vv. 749-750: θνητὸς ὦν θεῶν τε πάντων ᾤετ’, οὐκ εὐβουλία, / καὶ Ποσειδῶνος κρατήσει-ν)²⁴⁵. Por otra parte, el Coro lamentaba en el primer episodio que la divinidad había dispuesto la destrucción del ejército (vv. 282-283)²⁴⁶; y el mensajero que avanzaba las noticias sobre Jerjes y sus tropas atribuía el comienzo de toda la desgracia a “un espíritu vengador o a una divinidad hostil”: ἀλάστωρ ἢ κακὸς δαίμων (v. 354).

Por lo tanto, este pasaje desvela una actitud insolente (ὕβρις), contraria a las divinidades (ἄθεος), que ha obtenido su retribución en la destrucción del ejército persa y en su regreso fracasado. Si bien no se trata de un término esencialmente religioso, de acuerdo con Fisher, se produce una reacción de los dioses ante determinados actos de ὕβρις que o bien les ofenden directamente, o bien deshonran los códigos morales y sociales indispensables entre los hombres²⁴⁷. Sobre la concepción y repercusiones de este aspecto principal, la ὕβρις, se ha escrito mucho y existen diversas interpretaciones²⁴⁸. En líneas generales parte de la crítica considera que la ὕβρις particular de Jerjes fue la profanación y destrucción de lugares sagrados griegos, algo que ofendió el honor de dioses y hombres²⁴⁹, pero son variadas las exégesis sobre su significado concreto en *Los Persas*, que a veces incorporan otros factores o se centran en otros objetivos²⁵⁰. Las palabras

²⁴⁴ Según Garvie (2009a: 318) el tema θεοβλαβ- suele formar términos con sentido pasivo, pero en este caso Esquilo lo usa con sentido activo; el uso de este término y la expresión σωφρονεῖν κεχηρημένοι llevan a Ley (1982) a considerar los vv. 829-831 una interpolación.

²⁴⁵ Darío considera a continuación que una enfermedad de la mente, νόσος φρενῶν, poseía a su hijo (vv. 750-751). Cf. Garvie (2009a: 297) sobre la enfermedad usada como metáfora de fuerzas que afectan a la capacidad intelectual y hacen que uno se comporte de forma inmoral.

²⁴⁶ Cf. García Novo 2005: 55 sobre estos versos.

²⁴⁷ Fisher 1976: 45.

²⁴⁸ Cf. algunas de las más relevantes: Del Grande 1947; Robertson 1967; MacDowell 1976; Fisher 1976, 1979, 1992; Cairns 1996; Moreau 1997; Helm 2004.

²⁴⁹ Robertson 1967: 374-375; MacDowell 1976: 20; Fisher 1992: 256-263; Hall 1996: 163; Sommerstein 2012: 424.

²⁵⁰ Así se atribuye su ὕβρις a variadas circunstancias: a la de los persas sobre las estatuas divinas y los templos en Grecia, se suma la ὕβρις de Jerjes contra Posidón al construir un puente sobre el mar, por lo cual la divinidad se vengó (Adams 1952: 51-52; Dué 2006: 85-86; Pinchard 2016: 246-247); cruzar de Asia a Grecia contra los mandatos de Zeus (Conacher 1974: 164-165; Dué 2006: 85-86; Bees 2009: 48, 69 y 310); pensar más allá de los límites

4.1. Tragedia

de Darío revelan una ofensa cometida voluntariamente contra las divinidades, un ultraje, asimismo, para los griegos, cuyos templos han sido devastados y su tierra atacada siguiendo unos propósitos llenos de ὕβρις. Por consiguiente, los persas, con Jerjes a la cabeza, aparecen como responsables de dos repulsas hacia las deidades: primero, la destrucción de sus objetos de veneración y, segundo, esos pensamientos que exceden los límites humanos y ofenden a las divinidades; ante todo ello el poeta introduce una respuesta por parte de los dioses.

humanos y el deseo de aumentar la riqueza (Winnington-Ingram 1983: 12-13); la falta de sabiduría de Jerjes y su incapacidad para conocer (Belloni 1984: 8); la transgresión de terreno prohibido: soberano de un imperio terrestre asiático osa aventurarse en la mar para penetrar en Europa (Moreau 1997: 104); su plan y ambición de triunfar sobre los griegos por encima de todo y por cualquier medio (Papadimitropoulos 2008: 456-457); la transgresión de los límites, una ὕβρις que llega al punto de pretender subyugar a Posidón (Ramelli 2008: 125-127 y 161-163); sus excesos como gobernante, su ambición de grandeza, su desmesura en el deseo de sobrepasar los límites geográficos y políticos debidos (Leite 2014b: 11-13).

6

ESQUILO, *LOS SIETE CONTRA TEBAS* 529-532 (HUTCHINSON 1985)

ΑΓ. ὄμνυσι δ' αἰχμὴν ἣν ἔχει, μᾶλλον θεοῦ
 σέβειν πεποιθῶς ὀμμάτων θ' ὑπέρτερον, 530
 ἧ μὴν λαπάξειν ἄστυ Καδμείων βίᾳ
 Διός.

VARIAE LECTIONES: 531-532 βίᾳ Διός plur. codd.: βίᾳ. Ἄρεως Weil quod seq. West 1992b, Sommerstein 2008a: βίᾳ δορός Π² et codd. v.l.

LOCI SIMILES: 529-530 μᾶλλον θεοῦ / σέβειν: *hárax*.
 531-532 βίᾳ / Διός: *hárax*.

ME. Y jura, por la lanza que lleva, convencido de venerarla
 antes que a la divinidad y más que a sus ojos, 530
 que en verdad va a asolar la ciudad de los cadmeos aun contra el deseo
 de Zeus.

Estos versos forman parte de la presentación del quinto guerrero que acecha las puertas de Tebas, Partenoqueo, quien ya había realizado un juramento junto a los otros seis varones que van a atacar la ciudad para asolarla o morir en el intento, según cuenta el mensajero al principio de la tragedia. Pero en ese caso los Siete juran invocando a Ares, a Enio y a Terror (vv. 42-48); ahora Partenoqueo ya no jura por los dioses sino por su lanza. En realidad, la veneración a las armas no supone necesariamente una falta de piedad²⁵¹, pero sí lo es el manifiesto desafío a los dioses que a continuación pronuncia²⁵².

Si bien existen ciertas reticencias para aceptar la originalidad de βίᾳ / Διός (vv. 531-532), resulta ya suficiente prueba del desplazamiento de las creencias en los dioses la afirmación que el mensajero transmite, a saber, que gracias a su lanza de la victoria se halla seguro y confiado, ya que la venera a ella más que a la divinidad: μᾶλλον θεοῦ σέβειν. Volviendo al pasaje problemático textualmente, la mayoría de los manuscritos escriben Διός, mientras que algunos tienen δορός, que también aparece en un papiro del siglo II a.C. Algunos de los editores recientes ponen una pausa fuerte tras βίᾳ (v. 531) y corrigen Διός o δορός por Ἄρεως de acuerdo con Weil, quien sigue una cita de Apolodoro (Apolod. 3. 109), según la cual Partenoqueo era hijo de Melanión o de Ares, información que se proporcionaría en el verso siguiente: “esto dice el descendiente de Ares con madre

²⁵¹ El juramento por una lanza parece una antigua tradición épica o incluso anterior, cf. Tucker 1908: 106.

²⁵² Cf. Lupaş – Petre 1981: 172-173.

montañesa” (v. 532: Ἄρεως τόδ’ αὐδᾶ μητρὸς ἐξ ὄρεσκόου)²⁵³; sin embargo, en la propia *Biblioteca* aparece igualmente este Partenoqueo como hijo de Melanión, pero también de Talao y Lisímaca (Apolod. 3. 63 y 1. 103 respectivamente). Asimismo, se ha propuesto mantener Διός pero con pausa tras βίᾳ, por considerar que el mensajero estaría repitiendo palabras del propio Partenoqueo, quien pretenciosamente reclamaría una ascendencia divina, del propio Zeus (Διός)²⁵⁴; no obstante, con este verso el mensajero cierra la intervención del guerrero (v. 532: τόδ’ αὐδᾶ) y comienza su descripción del mismo. Algunas de las oposiciones a la lectura βίᾳ Διός opinan que se trataría de una blasfemia demasiado fuerte como para que no estuviera contestada por Eteocles o el Coro²⁵⁵; pero lo cierto es que existe una clara respuesta directa por parte de Eteocles en los versos 550-562, que más abajo se comenta.

A pesar de estas reticencias en cuanto a βίᾳ Διός, en primer lugar debe considerarse que este giro se encuentra acorde con la postura de Partenoqueo y supone el grado máximo tras confesar que venera a su lanza más que a la divinidad, tanto que ni siquiera Zeus será una oposición a sus intenciones²⁵⁶. Además, como señala Paley, βίᾳ Διός simplemente repetiría un sentimiento ya atribuido a Capaneo, ante la segunda puerta (vv. 427-429: θεοῦ τε γὰρ θέλοντος ἐκπέρσειν πόλιν / καὶ μὴ θέλοντός φησιν, οὐδὲ τὴν Διὸς / ἔριν πέδοι σκίψασαν ἐμποδὼν σχεθεῖν) y a Eteoclo, ante la tercera (v. 469: ὡς οὐδ’ ἂν Ἄρης σφ’ ἐκβάλοι πυργωμάτων)²⁵⁷. En segundo lugar, a la insolencia de Partenoqueo²⁵⁸ y, por extensión, a los otros guerreros ante las puertas, responden seguidamente Eteocles y el Coro dejando en manos de los dioses el cumplimiento del castigo que merecen²⁵⁹. Eteocles, respecto de las jactancias de Partenoqueo, a las que califica con el adjetivo ἀνοσίος, profiere su deseo de que los propios dioses les paguen con la misma moneda, así como su destrucción total (vv. 550-552: εἰ γὰρ τύχοιεν ὧν φρονοῦσι πρὸς θεῶν, / αὐτοῖς ἐκείνοις ἀνοσίος κομπάσμασιν / ἧ

²⁵³ Weil 1858: 232. A partir de la propuesta de Weil y de la cita de Apolodoro, West y Sommerstein incluyen la corrección, estimando que el texto del v. 532 exige la revelación del nombre del padre junto al de la madre (West 1990: 113-115; 1992b; Sommerstein 2008a).

²⁵⁴ Verrall 1887: 57-58.

²⁵⁵ Así, Winnington-Ingram (1977: 18), a pesar del frecuente uso de βίᾳ con genitivo en Esquilo, fijándose en el verso 47 (λαπάξειν ἄστυ Καδμείων βίᾳ), opta por finalizar la frase tras βίᾳ y considerar ilegible la primera palabra del siguiente verso, que sería un adverbio o adjetivo neutro denotando terror o arrogancia.

²⁵⁶ No debe olvidarse que la descripción de la desmesura de Partenoqueo se halla destinada sobre todo para el público, no sólo para los personajes.

²⁵⁷ Paley 1879: 298.

²⁵⁸ Su actitud es definida por Moreau (1997: 100, 105 y 108) como ὕβρις, en el sentido de consistir en una forma de transgresión (del orden cósmico, de los límites verbales y de los cultos sagrados); además, esta práctica religiosa sería una muestra de la barbarie y salvajismo del ejército argivo (Moreau 2007: 56-57, 60-61).

²⁵⁹ A las jactancias de Capaneo y Eteoclo también habían replicado ya particularmente Eteocles y el Coro. Cf. el comentario sobre A. *Tb.* 437-446 y los vv. 452-456, 480-485.

τᾶν πανώλεις παγκάκως τ' ὀλοίατο). Acto seguido finaliza la asignación de un guerrero para esta puerta manifestando su anhelo de que los dioses cumplan las verdades que él proclama (v. 562: θεῶν θελόντων τᾶν ἀληθεύσαιμ' ἐγώ). También el Coro considerará a este tipo de personas ἀνόσιοι y, asimismo, pedirá a los dioses que los destruyan (vv. 566-567: ...ἀνοσίων ἀνδρῶν, εἰ θεοὶ θεοί, / τούσδ' ὀλέσειαν ἐν γῶ).

Por otra parte, a la figura y actitud de Partenoepo se opone la de Anfiarao, quien incluso reprende a Tideo y Polinices, recibiendo, además, las alabanzas del mensajero por venerar a los dioses (v. 596: δεινός, ὃς θεοὺς σέβει). De todos los contrincantes es el único para quien Eteocles tiene buenas palabras, en la idea de que, siendo “un hombre sensato, justo, bueno y piadoso” (v. 609: σώφρων δίκαιος ἀγαθὸς εὐσεβῆς ἀνὴρ), se ha mezclado con “impíos” y “sacrílegos” (v. 598: δυσσεβέστεροι y v. 611: ἀνόσιοι), los cuales, además, son “hostiles a los huéspedes y no se acuerdan de los dioses” (v. 606: ἐχθροξένοις τε καὶ θεῶν ἀμνήμοισιν). Queda así patente uno de los factores integrales de la trama, tal y como se expone desde el punto de vista tebano: los enemigos no sólo atacan la ciudad de Tebas, sino que arremeten igualmente contra las divinidades patrias.

En definitiva, Partenoepo se atreve a desafiar a las divinidades, dedicando su veneración a la lanza en lugar de a los dioses (v. 529: μᾶλλον θεοῦ), acción descrita por el mensajero mediante la forma verbal σέβειν (v. 530), que pertenece precisamente a la familia de palabras que designa el respeto religioso²⁶⁰; más aún, tanta es la resolución del guerrero en este sentido que osa retar al propio Zeus en sus objetivos (vv. 531-532), confirmando el alcance de su juramento y dejando gran constancia de su desprecio, desconsideración y rechazo hacia las divinidades.

²⁶⁰ Cf. el comentario sobre A. *Eu.* 269-272.

ESQUILO, *PROMETEO ENCADENADO* 937-948 (CALDERÓN DORDA 2015B)

- PR. σέβου, προσεύχου, θῶπτε τὸν κρατοῦντ' αἰεί.
 ἔμοι δ' ἔλασσον Ζηνὸς ἢ μηδὲν μέλει.
 δράτω, κρατεῖτω τόνδε τὸν βραχὺν χρόνον
 ὅπως θέλει· δαρὸν γὰρ οὐκ ἄρξει θεοῖς. 940
 ἀλλ' εἰσορῶ γὰρ τόνδε τὸν Διὸς τρόχιν,
 τὸν τοῦ τυράννου τοῦ νέου διάκονον·
 πάντως τι καινὸν ἀγγελῶν ἐλήλυθεν.
- EP. σὲ τὸν σοφιστήν, τὸν πικρῶς ὑπέρικρον,
 τὸν ἔξαμαρτόντ' εἰς θεοὺς ἐφημέροις 945
 πορόντα τιμάς, τὸν πυρὸς κλέπτῃν λέγω·
 πατήρ ἄνωγέ σ' οὔστινας κομπεῖς γάμους
 αὐδᾶν, πρὸς ὧν ἐκεῖνος ἐκπίπτει κράτους·

LOCI SIMILES: 938 ἔμοι δ' ἔλασσον Ζηνὸς ἢ μηδὲν μέλει: *hárax*.
 945 τὸν ἔξαμαρτόντ' εἰς θεοὺς: *hárax*.

- PR. Venera, ruega, halaga tú al que ahora tiene el poder,
 pero a mí Zeus me importa menos que nada.
 Que actúe, que maneje el poder como quiera
 durante este breve período; mucho tiempo no gobernará a los dioses. 940
 Mas estoy viendo a ese mensajero de Zeus,
 al servidor del nuevo tirano:
 viene, seguramente, para anunciar algo novedoso.
- HE. A ti, al sabio, al más mordaz de los mordaces,
 al que faltó contra los dioses rindiendo sus honores 945
 a los efímeros, al ladrón del fuego me refiero:
 mi padre ordena que reveles la boda de la que te jactas,
 por la que él ha de perder el poder.

Al igual que hacen las Erinis²⁶¹ en *Las Euménides*, también ahora²⁶² sale a escena una antigua deidad, Prometeo, indignado con las nuevas divinidades por su forma de ejercer el poder²⁶³. Todo ello se hace evidente en sus continuas críticas

²⁶¹ Ellas son quienes se quejan de Apolo y de los dioses jóvenes (A. *Eu.* 96-97, 171-172, 808-809, 844-846 y 876-880). Cf. el comentario sobre A. *Eu.* 149-154.

²⁶² Sobre la problemática en torno a la autoría de *Prometeo encadenado*, cf. Calderón Dorda 2015b: LXVI-LXXIX.

²⁶³ Durán López 2011: 94-97. La gran diferencia consistirá en que, a través de Atenea, las Erinis obtienen un nuevo papel y lugar en el universo religioso y social, donde reciben la necesaria τιμή (A. *Eu.* 868: εὐ τιμωμένην), a cambio de lo cual no deshonrarán a la ciudad (A. *Eu.* 916-920).

a Zeus²⁶⁴ (así como a sus sirvientes Poder y Violencia) y en el desdén con que trata a Hermes, a quien desprecia por ese mismo motivo: “jóvenes sois los que gobernáis desde hace poco” (v. 955: νέον νέοι κρατεῖτε). Ocurre que esta divinidad, enviada por Zeus, es la que aquí recrimina a Prometeo su actitud irreverente, detallando su falta contra los dioses (v. 945: τὸν ἔξαμαρτόντ' εἰς θεούς) al desviar sus honras hacia los humanos (vv. 945-946: ἐφημέροις / πορόντα τιμάς). En primer lugar, el propio Prometeo es plenamente consciente de su yerro, como reconoce en los versos 265-267 (v. 266: ἐκὼν ἐκὼν ἤμαρτον)²⁶⁵; Poder, el sirviente de Zeus, ya había definido la entrega del fuego a los mortales como una ἀμαρτία que exigía el pago de una pena a los dioses (vv. 8-9: τοιᾶσδέ τοι / ἀμαρτίας σφε δεῖ θεοῖς δοῦναι δίκην). En segundo lugar, Prometeo, sin temer ni la cólera de los dioses ni al mismo Zeus (vv. 29, 542), concedió a los mortales honores más allá de la justicia, como ya puntualizaba al principio de la tragedia Hefesto (v. 30: βροτοῖσι τιμάς ὥπασας πέρα δίκης). En consecuencia, Prometeo venera en exceso a los humanos voluntariamente (vv. 543-544: ἰδίᾳ γνώμα σέβη / θνατοῦς ἄγαν, Προμηθεῦ), mediante su equiparación a los dioses, la cual conlleva una inversión del orden natural²⁶⁶.

Encontramos, por lo tanto, la grave falta de Prometeo descrita mediante dos piezas clave en la correcta veneración a las divinidades: τιμή y σέβειν. En el comentario a otros pasajes ya se ha destacado la importancia de la raíz σεβ- en este aspecto²⁶⁷; por su parte, τι-, del campo semántico del ‘honor’, ha dado lugar a diversos derivados relevantes en el estudio que nos ocupa²⁶⁸, entre los que destaca la τιμή debida a los dioses²⁶⁹, cuyo desprecio, desviación o desatención supone una actitud irreverente que en la tragedia de Esquilo recibe una respuesta por

²⁶⁴ La esencia religiosa en esta tragedia se ha interpretado de distintas maneras y se ha utilizado en ocasiones para negar la autoría esquiléa: cf. especialmente West 1990: 53-72 y Lloyd-Jones 2003: 65-72.

²⁶⁵ Cf. Calderón Dorda 2015b: XXXVI-XXXVII. Por el contrario, Rader (2013: 170-171) insiste en la falta de autoconsciencia de Prometeo por no reconocer su equivocación.

²⁶⁶ Calderón Dorda 2013: 297.

²⁶⁷ Cf. los comentarios sobre A. *Eu.* 149-154, A. *Supp.* 919-923 y A. *Th.* 529-532.

²⁶⁸ Así se manifiesta la preocupación por la honra debida a los dioses en la obra esquiléa en los siguientes pasajes: A. 637: χωρὶς ἢ τιμῆ θεῶν; A. 922: θεοῦς τοι τοῖσδε τιμαλφεῖν χρεῶν; *Eu.* 807: ὕπ' ἄστῶν τῶνδε τιμαλφουμένης; *Eu.* 833: σεμνότιμος; *Eu.* 854: τιμίαν; *Eu.* 868: εὖ τιμωμένην; *Eu.* 891: δικαίως ἐς τὸ πᾶν τιμωμένη; *Th.* 14-15: πόλει τ' ἀρήγειν καὶ θεῶν ἐγχωρίων / βωμοῖσι, τιμάς μὴ 'ξαλειφθῆναί ποτε; *Th.* 77: πόλις γὰρ εὖ πράσσοσα δαίμονας τίει. Por otra parte, es lo que las Erinis intentan mantener y reclaman a Apolo en *Eu.* 227: τιμάς σὺ μὴ ξύντεμνε τὰς ἐμάς λόγῳ; *Eu.* 747: πρόσω τιμάς νέμειν (para diferentes puntos de vista sobre la τιμή de las Erinis en *Las Euménides*, cf. Sidwell 1996: 44-45 y 49; De Santis 2005: 60, 66 y 72-73; Rynearson 2013: 5-8).

²⁶⁹ Además de las formaciones nominales y verbales con este tema τι-, destaca la presencia de los compuestos con alfa privativa ἀτι- (Chantraine 1999: 133, 1119-1120 y 1123 s.v. ἀτίζω, ἀτίω, τιμή, τίω) a cuyo uso se refieren detalladamente los comentarios sobre A. *Th.* 437-446 y E. *Heracl.* 69-79.

parte de las divinidades. Como puede observarse, la actitud de Prometeo hacia los dioses se manifiesta con la misma terminología que Esquilo ha empleado cuando las conductas contrarias a la divinidad procedían de los mortales. Y hay más concomitancias: la acusación de Poder sobre Prometeo por cometer ὕβρις y expoliar los privilegios de los dioses (vv. 82-83: ἐνταῦθα νῦν ὕβριζε καὶ θεῶν γέρα / συλῶν ἐφημέροισι προστίθει) recuerda sin duda a las palabras de Darío sobre la actuación de las tropas persas (A. *Pers.* 807-810)²⁷⁰; también Poder desprecia a Prometeo por ser “el dios más odioso para las divinidades” (v. 37: τὸν θεοῖς ἔχθιστον [...] θεόν), mediante el mismo giro con que el Coro describe a Tifón en *Los Siete contra Tebas* (A. *Th.* 523-524)²⁷¹; y Prometeo reconoce la aversión que ha despertado en todas las divinidades cercanas a Zeus (vv. 120-121: τὸν πᾶσι θεοῖς / δι’ ἀπεχθείας ἐλθόνθ’), enunciado próximo al usado por Dánao respecto del odio que los dioses deberían sentir por los egipcios (A. *Supp.* 754: θεοῖσιν ἐχθαιροῖατο).

Irónicamente, la misma acusación que ha recibido Prometeo por parte del enviado de Zeus, la desviación de las τιμαί, es formulada por el Coro respecto del maltrato que el nuevo soberano le inflige de forma deshonrosa y amarga (v. 195: οὕτως ἀτίμως καὶ πικρῶς αἰκίζεται)²⁷². De igual modo, Hermes acusa a Prometeo de no ceder ante Zeus por un débil razonamiento, su arrogancia (αὐθαδία: vv. 964, 1012, 1034); la misma que el Coro le suplica deponga (v. 1037); mientras, por su parte, Prometeo, además de negarla (v. 436), recrimina a Zeus en los mismos términos (v. 907: αὐθάδη φρονῶν)²⁷³. En definitiva, su actitud lo ha convertido en enemigo de Zeus: de esa forma lo denomina Poder (v. 67: τῶν Διός τ’ ἐχθρῶν) y el propio Prometeo se presenta como τὸν Διὸς ἐχθρόν (v. 120) y proclama odiar a todos los dioses que se beneficiaron gracias a él y ahora lo tratan de forma injusta (vv. 975-976: τοὺς πάντας ἐχθαίρω θεοῦς).

Prometeo cita otros personajes que se atrevieron contra Zeus, como el monstruo Tifón, de quien se compadece el protagonista al recordar que Zeus lo doblegó con su rayo “por sus altaneras jactancias” (vv. 360-361: ὃς αὐτὸν ἐξέπληξε τῶν ὑψηγόρων / κομπασμάτων), enfrentado a todos los dioses (v. 354), como si fuera a destruir la soberanía de Zeus por la fuerza. De forma similar acusa Hermes a Prometeo por “jactarse” (v. 947 κομπεῖς) de una boda que derrocará del poder a Zeus (vv. 947-948). También Océano había advertido a Prometeo del altanero y profano tono de sus palabras y de las consecuencias y castigos que

²⁷⁰ Cf. el comentario sobre A. *Pers.* 807-831.

²⁷¹ Cf. el comentario sobre S. *OT* 1340-1346 acerca del uso en la tragedia griega del giro θεοῖς ἐχθρός.

²⁷² También Prometeo insiste en ese maltrato, especialmente mediante el término legal αἰκεία y sus derivados (vv. 93-97, 168, 177, 227, 256, 525, 989). Cf. Griffith 2000: 103; Calderón Dorda 2015b: 12. Sobre la ironía en esta tragedia, cf. Calderón Dorda 2012.

²⁷³ Debe destacarse, asimismo, la frecuencia del tema αὐθαδ- usado por Esquilo únicamente en esta tragedia, referido también a Poder (v. 79) y a los grilletes de Prometeo (v. 64).

podían suponerle (vv. 307-329)²⁷⁴. Pero Prometeo ve cercano el fin de Zeus y de su poder, por lo que no le importa emitir manifestaciones de desprecio hacia él, como la del verso 938: “a mí Zeus me importa menos que nada” (ἔμοι δ’ ἔλασσον Ζηνὸς ἢ μηδὲν μέλει). Sin embargo, a Prometeo le llegará el castigo tal como Hermes se lo anuncia (vv. 1014-1019), por su arrogancia y por no reflexionar adecuadamente (v. 1012: αὐθαδία γὰρ τῷ φρονοῦντι μὴ καλῶς): con el trueno y la llama del relámpago desencadenará Zeus una tormenta de rocas que sepultarán a Prometeo, quien nos proporcionará una vívida descripción de ese final en sus últimas palabras (vv. 1080-1093)²⁷⁵.

²⁷⁴ V. 311: τραχεῖς καὶ τεθηγμένους λόγους; v. 318-319: τῆς ἄγαν ὑψηγόρου / γλώσσης; v. 329: γλώσση ματαία.

²⁷⁵ Mediante la invocación final a su madre Temis (v. 1091: ὦ μητρὸς ἐμῆς σέβας), identificada por Esquilo con Gea, regresa Prometeo a las entrañas de la Tierra: cf. Calderón Dorda 2015b: 52 n. 195.

ESQUILO, *LOS SIETE CONTRA TEBAS* 437-446 (HUTCHINSON 1985)

ET. καὶ τῷδε κόμπῳ κέρδος ἄλλο τίκτεται
 τῶν τοι ματαίων ἀνδράσιν φρονημάτων
 ἢ γλῶσσ' ἀληθῆς γίγνεται κατήγορος.
 Καπανεὺς δ' ἀπειλεῖ δρᾶν παρεσκευασμένος· 440
 θεοὺς ἀτίζων, κάπογυμνάζων στόμα
 χαρᾶ ματαία θνητὸς ὦν ἐς οὐρανὸν
 πέμπει γεγωναὶ Ζηνὶ κυμαίνοντ' ἔπη.
 πέποιθα δ' αὐτῷ ξὺν δίκη τὸν πυρφόρον
 ἦξειν κεραυνόν, οὐδὲν ἐξηκασμένον 445
 μεσημβρινοῖσι θάλπεσιν τοῖς ἡλίου.

VARIAE LECTIONES: 437 κόμπῳ Keck quod seq. Hutchinson 1985: κέρδει codd.

LOCI SIMILES: 438 ματαίων... φρονημάτων: *bárax*.

441 θεοὺς ἀτίζων: A. *Supp.* 733; E. *Alc.* 1037; E. *IT* 105; E. *Supp.* 19.

ET. Con esa altanería una ganancia distinta engendra:
 en efecto, para los hombres de pensamientos profanos
 la lengua se convierte en un auténtico delator.
 Capaneo amenaza con que está preparado para la acción: 440
 falta al honor debido a los dioses y ejercita su boca
 con profana euforia porque, aun siendo mortal, al cielo
 proyecta estrepitosas y embravecidas palabras contra Zeus.
 Mas estoy convencido de que le alcanzará con justicia
 el rayo cargado de fuego, en nada parecido 445
 a los calores del sol de mediodía.

Del mismo modo que en el comentario a *Prometeo encadenado* 937-948 se comprobaba cómo la desviación de la τιμή debida a las divinidades suponía una muestra evidente de irreverencia hacia ellas y traía unas inevitables y punitivas consecuencias, igualmente se encuentran en la tragedia de Esquilo manifestaciones expresas del incumplimiento de esos honores religiosos a través de la raíz ἀτι-²⁷⁶. En especial destaca el giro θεοὺς ἀτίζειν con que describe Eteocles a Capaneo (v. 441), para quien augura un próximo castigo divino. La misma contraposición encontramos en *Las Suplicantes*, cuando Dánao asesora a sus hijas sobre el mejor comportamiento, puesto que recibirá castigo aquel de los mortales que lleve a cabo ese tipo de acciones (A. *Supp.* 733: θεοὺς ἀτίζων τις

²⁷⁶ Chantraine 1999: 133 s.v. ἀτίζω, ἀτίω.

βροτῶν). Igualmente aconsejan las Erinis en *Las Euménides* no deshonrar con pie impío el altar de Justicia (A. *Eu.* 540-542: κέρδος ἰδὼν ἀθέω ποδὶ λὰξ ἀτίσης) por las consecuencias perniciosas que ello puede acarrear; y es que en esta tragedia destaca la constante reiteración de este tema ἀτι- en la esfera religiosa: como no se permite a las Erinis cumplir con su misión divina, estas se sienten deshonradas (A. *Eu.* 780: ἐγὼ δ' ἄτιμος, 839 y 872: ἀτίετον) y lamentan reiteradamente el tratamiento deshonroso que reciben por parte de las divinidades jóvenes y de los ciudadanos representados por el tribunal (A. *Eu.* 324: μ' ἄτιμον, 810: ἄτιμος, 792 y 822: ἀτιμοπενθεῖς), por lo que Atenea (aunque Apolo había afirmado que no eran honradas ni por los dioses jóvenes ni por los antiguos en A. *Eu.* 722: ἄτιμος) les asegura que no están deshonradas por parte de las deidades ni de los ciudadanos (A. *Eu.* 796: οὐκ ἀτιμίᾳ σέθεν, 824-825: οὐκ ἔστ' ἄτιμοι, 884: ἄτιμος), de modo que las Erinis se comprometen a no deshonrar la ciudad, convencidas por la diosa (y así lo especifica el coro en A. *Eu.* 917: οὐδ' ἀτιμάσω πόλιν).

En el caso de la tragedia *Los Siete contra Tebas*, como ocurría en *Prometeo encadenado*, son las palabras de un personaje, las de Capaneo, las causantes de esta situación irreverente, especialmente las que dirige contra Zeus aun siendo mortal (v. 442: θνητὸς ὢν). Esas palabras proceden de “pensamientos profanos” (v. 438: ματαίων... φρονημάτων), las pronuncia con “profana euforia” (v. 442: χαρᾷ ματαίᾳ), y su intensidad se refleja en el fragor que producen: nótese el contraste entre la amplitud del espacio celeste y el estrépito con que braman los adjetivos γεγωνά y κυμαίνοντα (vv. 442-443: “al cielo / proyecta estrepitosas y embravecidas palabras contra Zeus”). El heraldo ya advertía en la presentación de Capaneo que su altanería le impedía comportarse como corresponde a un ser humano (v. 425: ὁ κόμπος δ' οὐ κατ' ἄνθρωπον φρονεῖ)²⁷⁷, y refería sus amenazas sobre la ciudad: piensa destruirla independientemente de los deseos divinos (vv. 427-428: θεοῦ τε γὰρ θέλοντος ἐκπέρσειν πόλιν / καὶ μὴ θέλοντός φησιν), sin importarle siquiera la oposición de Zeus (vv. 428-429: οὐδὲ τὴν Διὸς / ἔριν)²⁷⁸, cuyos relámpagos y rayos ha osado comparar con los calores del sol de mediodía (vv. 430-431: τὰς δ' ἀστράπας τε καὶ κεραυνίους βολὰς / μεσημβρινοῖσι θάλπεσιν προσήκασεν). Por todo ello Eteocles le augura que, con justicia, le alcanzará un rayo cargado de fuego que nada tiene que ver con los calores aludidos por Capaneo (vv. 444-446).

²⁷⁷ Es, precisamente, esa altanería contra las divinidades lo primero que señala Eteocles, v. 437: καὶ τῷδε κόμπω κέρδος ἄλλο τίκεται (sobre la corrección κόμπω sobre κέρδει por un error de anticipación, cf. Hutchinson 1985: 115). Sobre la caracterización de los argivos mediante κόμπος, cf. Moreau 2007: 60-61.

²⁷⁸ Sobre el significado de ἔριν en este pasaje, cf. Hutchinson 1985: 114-115.

SÓFOCLES, *ÁYAX* 764-777 (FINGLASS 2011)

- ΑΓ. ὁ μὲν γὰρ αὐτὸν ἐννέπει, “τέκνον, δορὶ
βούλου κρατεῖν μὲν, σὺν θεῶ δ’ αἰεὶ κρατεῖν.” 765
ὁ δ’ ὑψικόμπως κάφρόνως ἡμείψατο,
“πάτερ, θεοῖς μὲν κἄν ὁ μῆδέν ὦν ὁμοῦ
κράτος κατακτήσαιτ’ ἐγὼ δὲ καὶ δίχα
κείνων πέποιθα τοῦτ’ ἐπισπάσειν κλέος.”
τοσόνδ’ ἐκόμπει μῦθον. εἶτα δεύτερον 770
δίας Ἀθάνας, ἠνίκ’ ὀτρύνουσά νιν
ἠϋδατ’ ἐπ’ ἐχθροῖς χεῖρα φοινίαν τρέπειν,
τότ’ ἀντιφωνεῖ δεινὸν ἄρρητόν τ’ ἔπος:
“ἄνασσα, τοῖς ἄλλοισιν Ἀργείων πέλας
ἴστω, καθ’ ἡμᾶς δ’ οὔποτ’ ἐκκρήξειτ’ μάχη.” 775
τοιοῖσδέ τοι λόγοισιν ἀστεργῆ θεᾶς
ἐκτήσατ’ ὀργήν, οὐ κατ’ ἄνθρωπον φρονῶν.

LOCI SIMILES: 777 οὐ κατ’ ἄνθρωπον φρονῶν: S. *Aj.* 761; S. *Ant.* 768; A. *Tb.* 425.

- ME. Su padre, en efecto, le dice: “Hijo, por medio de tu lanza debes desear
vencer, pero vencer contando siempre con la ayuda de la divinidad.” 765
Mas este, de forma muy jactanciosa e insensata, contesta:
“Padre, con los dioses hasta el que no es nada
podría igualmente obtener la victoria. Pero yo, incluso sin ellos,
estoy convencido de conseguir esa gloria.”
En tamaños términos se jactaba. Después, por segunda vez, 770
a la divina Atenea, cuando ella lo animaba
a dirigir su mano homicida contra los enemigos,
a ella entonces le contesta con estas terribles y nefandas palabras:
“Soberana, marcha junto a los demás argivos,
que a mí nunca me quebrantarán la lucha.” 775
Con tales afirmaciones consiguió la ira implacable
de la diosa, por no pensar como corresponde a un humano.

El mensajero transmite al Corifeo la información difundida entre los griegos por el adivino Calcante sobre Áyax, contra quien se dirigía ese día la cólera de Atenea, motivo por el cual Teucro debía conseguir que se quedara encerrado en la tienda. El propio adivino previamente explicaba la situación a la que Áyax había llegado: los mortales vanos que se exceden caen en desgracia ante los dioses (vv. 758-760); y, desde que abandonó su hogar, Áyax había sido

un irreflexivo (v. 763 ἄνους)²⁷⁹, a pesar de que su padre le diera buenos consejos (vv. 762-763).

Primero Áyax se atrevió a prescindir de los dioses respondiendo a su padre que podía obtener la victoria sin contar con las divinidades y, después, directamente rechazó la ayuda de Atenea²⁸⁰. Esta actitud altiva del héroe la subraya Calcante mediante diversos recursos: introduce la primera contestación mediante ὑψικόμπως κάφρόνως (v. 766: “de forma muy jactanciosa e insensata”)²⁸¹; tras ella, reitera su vanidad en el cierre de la intervención, ἐκόμπει (v. 770: “se jactaba”); a continuación, la aseveración que dirigió Áyax a Atenea la describe como δεινὸν ἄρρητόν τ’ ἔπος (v. 773: “palabras terribles y nefandas”); y acentúa ambos dislates mediante los demostrativos intensificadores τοσόνδ’ y τοιοῖσδε (vv. 770 y 776). Como contraste, el mensajero introduce y despide la figura de Calcante señalando sus características opuestas a la conducta de Áyax²⁸²: los desmanes del héroe están confinados por la sensatez y sabiduría del adivino (vv. 745-746 y 783). La tragedia muestra también otros personajes que manifiestan su conocimiento de los límites del ser humano, como Odiseo en los vv. 121-126 y 1365²⁸³; incluso pueden señalarse algunas palabras de Agamenón (verbigracia v. 1252: οἱ φρονοῦντες εὖ κρατοῦσι πανταχοῦ, “los sensatos vencen en todas partes”). Debe destacarse, además, que el adivino enmarca los desafíos de Áyax citando la mayor ofensa: no razonar de acuerdo con su condición humana (v. 761: μὴ κατ’ ἄνθρωπον φρονῆ, y v. 777: οὐ κατ’ ἄνθρωπον φρονῶν). Y esta es, exactamente, la causa de la ira implacable de Atenea (vv. 776-777): al principio de la obra, la diosa, tras mostrar a Odiseo el estado en que se encuentra Áyax, finaliza el prólogo con la recomendación de no decir nunca contra los dioses palabra alguna arrogante, sirviéndose igualmente del tema κομπ- (vv. 127-128: ὑπέρκοπον / μηδέν ποτ’ εἴης αὐτὸς ἐς θεοῦς ἔπος). En el desarrollo de la tragedia se plantea lo que

²⁷⁹ Sobre la caracterización de Áyax como ἄνους y ἄφρων (y otros usos de estos temas en la tragedia), cf. Lauriola 2008: 220-222; acerca del estado de las φρένες de Áyax, cf. Winnington-Ingram 1998: 21-56; Garvie (1998: 199) hace descansar las acciones de Áyax sobre su locura; Mitchell-Boyask (2012: 319-320) las relaciona con νόσος.

²⁸⁰ Sobre la relevancia de estas palabras de Áyax en el desarrollo de la tragedia, cf. Tyler 1974: 25-31, 35-36 y 41; Evans 1991: 72; Garvie 1998: 196-197; Parker 1999: 13 y 15; Machin 2000: 17-18; Jouanna 2007: 424-427; Lauriola 2008: 221-222; Finglass 2011: 357-358; Burian 2012: 72. Sin embargo, en ocasiones se ha restado importancia a la ‘impiedad’ de Áyax, cf. Winnington-Ingram 1998: 12-15, seguido por Roig Lanzillotta 2006.

²⁸¹ Este es el único texto literario antiguo que nos atestigua ὑψικόμπως, puesto que solo dos veces más aparece la forma adjetiva en un escolio a este pasaje y en un comentario a la *Odisea* del siglo XII (Eust.). Sin embargo, el tema simple κομπ- y otros compuestos (como ὑπέρκομπ-) son frecuentes en los contextos irreligiosos (cf., entre los comentarios de este volumen, A. *Pers.* 807-831, A. *Pr.* 937-948, y, en esta tragedia, los vv. 127 y 770).

²⁸² Cf. Winnington-Ingram 1998: 13. Es objeto de controversia si la actuación de Áyax consiste en un estado pasajero o formaba parte de su naturaleza: Winnington-Ingram 1998: 40-41; Lefèvre 1991: 93-95; Müller 1999: 494; Lauriola 2008: 224; Finglass 2011: 358 y 363.

²⁸³ Cf. Winnington-Ingram 1998: 11-13; Calderón Dorda 2016a: 30.

puede ocurrirle a quien osa tamaña afrenta contra los dioses, así como el gran poder que estos ejercen sobre los mortales²⁸⁴. En consecuencia, el drama también insiste en la necesidad de contar con los dioses²⁸⁵ y no pugnar por prescindir de ellos. Según Calcante, la única posibilidad para Áyax residiría en sobrevivir ese día y quizá entonces podría salvarse con la ayuda de un dios, *σὺν θεῷ*, como precisamente le había recomendado su padre (vv. 779 y 765 respectivamente)²⁸⁶, y justo lo contrario de lo que Áyax pregonaba con desprecio: “sin ellos” (vv. 778-779: *δίχῃ / κείνων*).

Para finalizar, merecen nuestra atención dos cuestiones relacionadas con la interpretación de esta tragedia. A pesar de que la crítica en ocasiones haya desvalorizado su intervención²⁸⁷, puede afirmarse que Calcante tiene un papel relevante en la trama: es él quien expone directamente los motivos por los cuales Áyax ha llegado a tal extremo de desgracia; además, el adivino consigue, en parte, mantener el suspense sobre los motivos que originaron el enfado de Atenea. El otro matiz espinoso y centro de debate reside en la suposición de que Sófocles atribuye la caída de Áyax a su *ὑβρις* contra los dioses²⁸⁸; sin embargo, como señala Garvie²⁸⁹, en el drama nunca se refiere dicha *ὑβρις* en relación con Áyax y Atenea²⁹⁰.

²⁸⁴ En un solo día pueden los dioses cambiar la vida de cualquiera: así lo expresan Atenea (vv. 131-132) y Calcante (vv. 752-754). Sobre la ira de los dioses y su poder, cf. Kirkwood 1967: 264-266; Bañuls Oller 1996: 15; Finglass 2011: 358 y 364-365. Por su parte, Stanford (2002: XXXVIII-XXXIX y LIII) y Garvie (1998: 197) restan importancia a la cólera de Atenea.

²⁸⁵ Cairns (2013: 156) concreta que es la idea de poder alcanzar el éxito sin la divinidad lo que suscita la ira de Atenea.

²⁸⁶ De la misma manera había advertido también el Coro a Áyax sobre el poder de la divinidad (v. 383: *ξὺν τῷ θεῷ πᾶς καὶ γελᾷ κώδύρεται*, “por medio de la divinidad cualquiera se ríe y se aflige”).

²⁸⁷ Sobre la devaluación de la significativa función de Calcante, cf. Tyler 1974: 25-30; Winnington-Ingram 1998: 12-13; Finglass 2011: 357-358.

²⁸⁸ Cf. Kirkwood 1967: 274-275; Kamerbeek 1963: 44 y 158-159; Coraluppi 1968: 115-123; Winnington-Ingram 1998: 11-14 y 71-72 (sugiere no reducir la interpretación de la obra simplemente a la *ὑβρις* de Áyax); Evans 1991: 72-73 y 85; Lefèvre 1991: 97-100; Fisher 1992: 312-329; Gasti 1992 (habla de una “military *hybris*”, relacionada con la conducta del guerrero); Maslanka Soro 1995: 117-123, 127-128 y 135 (considera que se trata de una *ὑβρις* que pertenece al contexto político, no al ético-religioso); Bañuls Oller 1996: 17; Cairns 1996: 11-13; Machin 2000: 18; Moreau 1997: 105; Lauriola 2008: 221-222 y 228.

²⁸⁹ Garvie 1993: 245-247; 1998: 12-17, 136 y 196-199.

²⁹⁰ La *ὑβρις* que Menelao le atribuye (vv. 1087-1088) se refiere a su intento de asesinato, como él mismo acaba de mencionar (vv. 1060-1061).

10

ΣΟΦΟΚΛΕΣ, *ΑΪΑΧ* 1342-1345 (FINGLASS 2011)

ΟΔ. ὥστ' οὐκ ἂν ἐνδίκως γ' ἀτιμάζοιτο σοί
 οὐ γάρ τι τοῦτον, ἀλλὰ τοὺς θεῶν νόμους
 φθείροις ἄν. ἄνδρα δ' οὐ δίκαιον, εἰ θάνοι,
 βλάπτειν τὸν ἐσθλόν, οὐδ' ἔαν μισῶν κυρῆς. 1345

LOCI SIMILES: 1343-1344 τοὺς θεῶν νόμους / φθείροις ἄν: E. *Supp.* 563.

OD. De modo que no podría ser deshonrado por ti al menos
 dentro del marco de la justicia:
 no es a él a quien destruirías, sino las leyes de los dioses.
 Y a un hombre noble, si muere, no es justo
 dañarlo, ni siquiera aunque resulte que lo odias. 1345

De esta manera Odiseo intenta convencer a Agamenón de la necesidad de enterrar a *Áyax*, pues está en peligro el cumplimiento de las leyes de los dioses²⁹¹. Por ello comienza su advertencia afirmando que Agamenón no puede deshonrar a *Áyax* dentro de los parámetros de la justicia (v. 1342: ἐνδίκως). Odiseo, como ya había hecho antes Teucro, hermano de *Áyax*, procura diferenciar los actos admisibles contra quien está vivo de los que no deben cometerse con los muertos: en este último caso peligran las correctas relaciones con la divinidad.

En efecto, con antelación Teucro ya había protagonizado sendas escenas con Menelao y Agamenón acerca de este asunto. Cuando en primer lugar Menelao aparece para prohibir el enterramiento, Teucro le recuerda que un dios lo puso a salvo de *Áyax*, motivo por el cual, precisamente, le interpela: μὴ νῦν ἀτίμα θεούς, θεοῖς σεσωσμένος (v. 1129: “no deshonres ahora a los dioses, tú que por ellos fuiste salvado”). No enterrar debidamente el cadáver de *Áyax* supondría una deshonra hacia los dioses, aunque Menelao no cree contravenir las leyes divinas (v. 1130: ἐγὼ γὰρ ἂν ψέξαιμι δαιμόνων νόμους; “¿Yo, entonces, estaría reprobando las leyes de los dioses?”), a pesar de la claridad con que se lo explica Teucro (v. 1131: εἰ τοὺς θανόντας οὐκ ἔᾱς θάπτειν παρών, “si estás aquí para impedir enterrar a los muertos”).

Lo inconveniente de esta acción viene refrendado continuamente en los argumentos de Teucro²⁹² y Odiseo, al exponer que la justicia está de su lado: así Teucro replica a Menelao que dará a *Áyax* una tumba δικάίως (vv. 1109-1110);

²⁹¹ Cf. Ugolini 2000: 100-102 y 140-141; Jouanna 2007: 451-452.

²⁹² Sin embargo Finglass (2011: 456 y 502) considera que, salvo la referencia del v. 1125, en las intervenciones de Teucro no se hallan los conceptos fundamentales de justicia, honor y ley divina que sí desarrolla Odiseo.

al Corifeo no le gustan exactamente las duras palabras de Teucro, a pesar de reconocer que están cargadas de justicia (v. 1119: κὰν ὑπέρδικ' ἦ); Teucro se atreve a no refrenar su lengua al sentir la justicia de su parte (v. 1125: ξὺν τῷ δικαίῳ γὰρ μέγ' ἔξεστιν φρονεῖν)²⁹³ y recurre a las leyes divinas (cf. vv. 1129-1130); a Agamenón, por otro lado, le pregunta si las acciones del pasado realizadas por Áyax no fueron para ellos ἔνδικα (v. 1282); por su parte, Odiseo afirma que dejar el cuerpo insepulto supondría pisotear la justicia (v. 1335: τὴν δίκην πατεῖν) mientras que, si lo entierran, aparecerán como justos para todos los griegos (v. 1363: ἄνδρας μὲν οὖν Ἑλλησι πᾶσιν ἐνδίκους). Tan solo en dos ocasiones intentan Menelao y Agamenón tener la justicia de su lado, y en ambos casos vienen rebatidos por Teucro y Odiseo. Por una parte Menelao plantea una pregunta sin fundamento, pues Áyax no llegó a matarle (v. 1126: δίκαια γὰρ τόνδ' εὐτυχεῖν κτείναντά με; “¿Es que es justo tratar bien a quien me ha matado?”), falacia que rebate Teucro fácilmente; y, por otra, Agamenón reclama la imposibilidad de establecer ley alguna si no se respalda a quienes vencen con justicia (v. 1248 τοὺς δίκη νικῶντας): de ahí el interés de Odiseo por determinar cómo la justicia relativa al enterramiento de Áyax no tiene nada que ver con las leyes entre los humanos, sino con el respeto a otras leyes que están por encima, las de los dioses (v. 1343: τοὺς θεῶν νόμους). Todo ello, inevitablemente, hace pensar en *Antígona* y su famoso pasaje sobre los ἄγραπτα κάσφαλιῆ θεῶν / νόμιμα (S. *Ant.* 454-455), la más antigua referencia a las leyes divinas no escritas, que a finales del siglo V y principios del IV se invocan frecuentemente cuando se apela a códigos universales de moralidad. También en esta tragedia, como había ocurrido con *Áyax*, se oponen las leyes de los mortales a las divinas (S. *Ant.* 450-460, 1113-1114) en relación con un enterramiento, el de Polinices (S. *Ant.* 489-491, 1070-1073)²⁹⁴.

²⁹³ Aunque pueden verse en esta misma tragedia las consecuencias de tamaña acción. Cf. el comentario a S. *Aj.* 764-777.

²⁹⁴ Cf., con distintas valoraciones, Jebb 1900b: 89-90 y 198; Kamerbeek 1963: 218 (un escolio ya relacionaba las ἄγραφοι νόμοι de *Antígona* con las δαιμόνων νόμοι del v. 1130); De Romilly 2004: 25-40; Brown 2014: 161-162; Craik 1993; Griffith 1999: 201-202 y 313; Holt 1999: 681; Ugolini 2000: 138-141; Harris 2004; Jouanna 2007: 451-456; Lauriola 2007: 403-405; Lauriola 2008: 218-227; Iriarte 2009; Cerri 2010; Susanetti 2012: 243-248; Calderón Dorda 2016a: 35-36.

11

ΣÓΦΟΚΛΕΣ, *ELECTRA* 121-126 (FINGLASS 2007)

ΧΟ. ὦ παῖ παῖ δυστανοτάτας
 Ἥλέκτρα ματρός, τίν' αἰεὶ
 τάκεις ὦδ' ἀκόρεστον οἰμωγᾶν
 τὸν πάλαι ἐκ δολερᾶς ἀθεώτατα
 ματρός ἀλόντ' ἀπάταις Ἀγαμέμνονα
 κακᾶ τε χειρὶ πρόδοτον; 125

VARIAE LECTIONES: 124 ἀθεώτατα Erfurdt et Porson: ἀθεωτάτας plur. codd.

LOCI SIMILES: 124 ἄθεος; S. *El.* 1181; S. *OT* 254, 661, 1360; S. *Tr.* 1036; A. *Eu.* 151, 541; A. *Pers.* 808; Antipho 1. 21; 1. 23; 2. 2. 13; Ar. *Pl.* 491, 496; Ar. *Tb.* 671, 721; E. *Andr.* 491; E. *Ba.* 995, 1015; E. *HF* 433; E. *Hel.* 1148; E. *Heracl.* 107; E. *Or.* 925.

CO. ¡Ay Electra, hija, hija de la madre
 más desalmada! ¿Por qué continuamente
 te consumes así en un inagotable lamento
 por Agamenón, hace tiempo mediante engaños destruido
 por tu dolosa madre de la forma más contraria a los dioses,
 y traicionado con mano perversa? 125

Así comienza su primera intervención el Coro de mujeres de Micenas, en respuesta a los lamentos de Electra por su padre Agamenón. El Coro determina directamente el carácter de Clitemestra, “la más desalmada” y “dolosa” (v. 121: δυστανοτάτας, v. 124: δολερᾶς) y la descripción de su manera de actuar, mediante engaño, con perversa mano y de forma ἀθεώτατα²⁹⁵ (vv. 124-126). El uso de ἄθεος en este pasaje es uno de los ejemplos más conspicuos de su valor como actitud que rechaza a las divinidades, el denominado tradicionalmente ‘sentido activo’ del término²⁹⁶. Dicha valoración viene confirmada por la interpretación de W. Fahr, quien consideró que había dos significados claros y diferenciados del término y, respecto de la obra de Sófocles, estableció que indicaba algo “abandonado por los dioses” en *OT* 254 y 661, mientras que significaba “transgresor”, “sacrilego”, algo contrario a la divinidad, en *El.* 124 y 1181, *Tr.* 1036, *OT* 1360²⁹⁷. Así las cosas, recoge este último sentido atribuido a *Tr.* 1036, *El.* 124 y 1181 Finglass, quien lo

²⁹⁵ Quizá podría mantenerse el genitivo singular transmitido por los códices, yuxtapuesto a δολερᾶς (v. 124) y paralelo a δυστανοτάτας (v. 121), como defiende Murrall 2008: 151 (se traduciría: “por tu dolosa madre, la más contraria a los dioses”).

²⁹⁶ Cf. Jebb 1894: 160-161.

²⁹⁷ Fahr 1969: 15-17. En general sigue siendo aceptada esta interpretación: cf., verbigracia, Sorel 2015: 64.

equipara a la expresión esquílea δύσθεος γυνά (A. *Ch.* 46), referida a Clitemestra²⁹⁸; también para Jebb los dos pasajes de *Electra* tendrían el significado activo²⁹⁹. En cuanto a los usos de ἄθεος en *Edipo Rey* la crítica discrepa en gran medida: Jebb señala para los tres ejemplos la noción de “abandonado por los dioses”³⁰⁰ y, de forma similar, Kamerbeek niega el sentido de *impius* y califica la noción de ἄθεος aquí como rara, decantándose por “forsaken by the gods”, “abandoned of the gods”, de modo que no hay divinidad que ahuyente la desgracia³⁰¹. Este mismo valor pasivo lo refleja *OT* 661 para Bollack, mientras que indica “odiado por los dioses” en *OT* 1360 mejor que *impius*³⁰². Dawe conserva el valor pasivo para *OT* 661 y comenta su extrañeza en los usos de *OT* 254 y 1360, a la par que en *OT* 254 y *El.* 1181 considera que ἀθέως tiene un sentido más general, significando simplemente “terribly”³⁰³. Esta pérdida de su sentido etimológico es señalada igualmente respecto de *Tr.* 1036 por parte de Davies, quien sigue a Stevens en la definición de este vocablo como “a generic term for wicked”, interpretado como simple efecto retórico en series de tres elementos con ἀ- privativa³⁰⁴.

Toda esta controversia genera dudas acerca del valor real de ἄθεος, ya que se trata de un término que, como tantos otros, requiere un estudio profundo y una interpretación sincrónica del mismo, mediante un análisis completo de sus usos y valores, a fin de poder ofrecer una correcta exégesis del mismo³⁰⁵, por lo que se hace preciso un sucinto examen del empleo que Sófocles hace de ἄθεος. A primera vista, puede tenerse la sensación, a tenor de los pasajes sofocleos, de que efectivamente posee este vocablo dos sentidos contrarios, uno activo, ‘opuesto a los dioses’, y otro pasivo, ‘abandonado por los dioses’, pero se hace preciso encontrar la causa que origina estas discordantes interpretaciones. En realidad, al menos en los textos de los trágicos³⁰⁶, el significado es siempre el mismo: algo opuesto o contrario a los dioses, que interrumpe radicalmente la correcta relación con la esfera divina³⁰⁷. La precisión sobre el significado de este término parece

²⁹⁸ Finglass 2007: 142.

²⁹⁹ Igualmente Kells 1997: 194; Jebb (1894: 160-161) explica que el sentido activo significa “disregarding the gods”, “impious” (aunque en *El.* 124 lo traduce mediante el general “wickedly”).

³⁰⁰ Jebb 1914: 45, 95 y 177 (“by angry heaven”, “unblest”, “forsaken of the gods” respectivamente), aunque lo relaciona con *El.* 1181.

³⁰¹ Kamerbeek 1967: 75, 141 y 248.

³⁰² Bollack 1990b: 409 y 1990d: 934.

³⁰³ Dawe 1996c: 120 y 158.

³⁰⁴ Stevens 2001: 156; Davies 1991: 234. Sin embargo, formando parte de dichas series solo aparece ἄθεος en los textos trágicos en *E. Hel.* 1148 y *E. Ba.* 995 (= 1015).

³⁰⁵ Cf. Ramón Palerm 2014a: 152-159, especialmente 157-159.

³⁰⁶ Cf. los comentarios sobre *A. Eu.* 149-154 y *E. Ba.* 992-1016.

³⁰⁷ Recordemos la definición que Calderón Dorda (2013: 298), en relación con Esquilo, proporcionaba de este término: “expresa de forma más radical que ἀσεβής la supresión de la relación con los dioses”.

estar determinada por la intención de quien lo pronuncia y por el objeto al que se refiere. Así, está claro este valor cuando el personaje que lo enuncia considera responsable o culpable al sujeto que recibe el calificativo. De este modo Heracles le dice a Hilo *σά μήτηρ ἄθεος*, refiriéndose a su madre como responsable del estado de destrucción en el que se encuentra (*Tr.* 1036)³⁰⁸; el Coro lo aplica a la forma en que Clitemestra acabó con Agamenón, *ἀθεώτατα* (*El.* 124); Orestes juzga la manera en que Egisto y Clitemestra maltratan a Electra *ἀθέως* (*El.* 1181: *ὦ σῶμ' ἀτίμως κἀθέως ἐφθαρμένον*); y Edipo lo destina a sí mismo cuando descubre que mató a su padre y tuvo hijos con su madre (*OT* 1360: *νῦν δ' ἄθεος μὲν εἶμ', ἀνοσίων δὲ παῖς*)³⁰⁹: en realidad los códigos tienen *ἄθλιος*, si bien se acepta de manera unánime la corrección *ἄθεος* por su adecuación métrica y semántica³¹⁰. Probablemente este es el pasaje que mayor controversia suscita: por un lado consiste en una conjetura y, por otro, depende de la interpretación que reciba la postura del personaje, ya que en estos momentos Edipo se considera responsable directo de sus actos (*OT* 1331-1332) y autor de los males que laceran la ciudad (*OT* 1184-1185, 1340-1346³¹¹, 1384, 1414-1415, 1433, 1441).

Por otra parte, tiene *ἄθεος* ese mismo valor cuando se usa sobre algo que recibe las consecuencias de un acto contrario a los dioses y el emisor no lo considera responsable de esa ofensa aunque, por extensión o relación, obtiene igualmente el calificativo de “contrario a los dioses”. En consecuencia, a la hora de reflejar este valor –que puede, asimismo, deducirse por el contexto– se utilizan a veces expresiones de corte pasivo que inducen a considerar que también en griego el término poseía ambos sentidos. En efecto, Edipo en *OT* 252-254 encarga al Coro llevar a término la búsqueda del asesino de Layo y ruega en su nombre, “en el de la divinidad y por esta tierra que está destruida de forma estéril y contraria a los dioses” (*OT* 253-254: *ὑπὲρ τ' ἐμαυτοῦ τοῦ θεοῦ τε τῆσδέ τε / γῆς ὧδ' ἀκάρπως κἀθέως ἐφθαρμένης*)³¹²: el país está devastado

³⁰⁸ Longo (1968: 350), respecto de *Tr.* 1036, considera que se emplea este adjetivo por tratarse de la muerte de un familiar, como ocurre en *El.* 124, *A. Eu.* 151 y *E. Or.* 925. Pero el uso de *ἄθεος* no está directamente relacionado con el asesinato de familiares, aunque en ocasiones exista dicha situación; sin embargo, son numerosos los casos en los que no se produce.

³⁰⁹ Para Longo (1972: 336) equivale como pasivo a “abandonado por los dioses” pero, al mismo tiempo, como activo, “impío”, *ἄσεβής*.

³¹⁰ Jebb 1914: 177; Kamerbeek 1967: 248; Dawe 1973: 262; Dawe 1982: 233-234; Bollack 1990d: 933-934. Téngase en cuenta, no obstante, la frecuencia con que en esta tragedia *ἄθλιος* califica a Edipo pronunciado por él mismo (*OT* 789, 815, 1388, 1413, 1444) y también por otros personajes (*OT* 372, 1204), mientras que alude a otros caracteres solo en *OT* 1240 y 1462 (sus hijas y Yocasta).

³¹¹ En *OT* 1345-1346 y 1519 Edipo se llama a sí mismo *θεοῖς ἐχθρότατον* y *θεοῖς γ' ἔχθιστος*, cuyo sentido se explica en el comentario a *S. OT* 1340-1346.

³¹² Suele interpretarse como “abandonada por los dioses”: Jebb 1914: 45 “forsaken by gods”; Kamerbeek 1967: 75 “forsaken by the gods”; Fahr 1969: 15-16 “gottverlassen”; Dawe 1999: 120 “terribly”; Bollack 1999a: 199 “sans dieux”.

4.1. Tragedia

por la falta de frutos y porque se ha cometido algo opuesto a las divinidades, una mancha incurable (*OT* 95-98: μιάσμα χώρας... ἀνήκεστον), el asesinato de Layo, que debió haberse purificado ya en el pasado (*OT* 256). En *OT* 661, si el Coro deseara algún mal a Edipo (algo que evidentemente no desea), moriría entonces en una situación opuesta a los dioses, sin amigos, de la peor manera posible (*OT* 661-662: ἐπεὶ ἄθεος ἄφιλος ὅ τι πύματον / ὀλοίμαν, φρόνησιν εἰ τάνδ' ἔχω)³¹³, puesto que se trataría de una acción completamente contraria a las divinidades.

En suma: no se trata de precisar en cada situación simplemente el valor activo o pasivo que mejor sentido confiere a la traducción, sino que sería necesario prestar atención especialmente a la postura o perspectiva del personaje que pronuncia la forma en cuestión³¹⁴.

³¹³ Jebb 1914: 95 “unblest”; Kamerbeek 1967: 141 “forsaken by the gods”; Fahr 1969: 15-16 “gottverlassen”; Dawe 1999: 158 “abandoned by the gods”; Bollack 1990a: 229 “sans dieux”.

³¹⁴ Sobre ἄθεος en los otros tragediógrafos, cf. los comentarios a *A. Eu.* 149-154 y *E. Ba.* 992-1016.

12

SÓFOCLES, *EDIPO REY* 1378-1385 (LLOYD-JONES – WILSON 1990)

- OI. οὐδ' ἄστυ γ', οὐδὲ πύργος, οὐδὲ δαιμόνων
 ἀγάλαθ' ἱερά, τῶν ὁ παντλήμων ἐγὼ
 κάλλιστ' ἀνὴρ εἷς ἔν γε ταῖς Θήβαις τραφεῖς 1380
 ἀπεστέρησ' ἔμαυτόν, αὐτὸς ἐννέπων
 ὠθεῖν ἅπαντας τὸν ἀσεβῆ, τὸν ἐκ θεῶν
 φανέντ' ἄναγνον καὶ γένους τοῦ Λαΐου.
 τοιάνδ' ἐγὼ κηλῖδα μηνύσας ἐμὴν
 ὀρθοῖς ἔμελλον ὄμμασιν τούτους ὄρᾶν; 1385

LOCI SIMILES: 1382 ἀσεβής: S. *OT* 1441; S. *OC* 823; A. *A.* 1493, 1517; A. *Supp.* 9; A. *Th.* 831; Antipho 2. 2. 11; 6. 33; E. *Ba.* 502.

1383 ἄναγνος: S. *OT* 823; S. *OC* 945; A. *A.* 220; A. *Ch.* 986; E. *Hipp.* 1448.

- ED. Ni tampoco la ciudad, ni la muralla, ni las sagradas
 estatuas divinas, de las que yo, desdichado,
 el principal hombre al menos en Tebas, donde viví exquisitamente, 1380
 me he privado a mí mismo, cuando proclamé en persona
 que todos expulsaran al impío, al señalado por los dioses
 como profanador y de la estirpe de Layo.
 Tras desvelar yo que semejante mancha era mía,
 ¿Cómo iba a mirarlos a ellos directamente con los ojos? 1385

Los términos clave de índole (ir)religiosa, significativos en este pasaje, son ἀσεβής y ἄναγνος. En ambos casos el sentido concreto y la interpretación en el contexto han suscitado repetidamente controversia. Estos versos 1378-1385 recogen parte del lamento de Edipo en el que enumera lo que no desea ver y explica por qué se ha cegado una vez que ha conocido toda la verdad sobre su vida, información a la que ha accedido en fases sucesivas. Todo ello había comenzado con una enfermedad que asolaba la ciudad (vv. 22-30, 307), por lo que el rey Edipo delega en Creonte la consulta a Apolo (vv. 68-72). El oráculo claramente indica que deben expulsar una mancha del país (v. 97: μιάσμα χώρας), la cual ha sido acogida en su tierra y no deben conservarla puesto que es incurable (vv. 95-98). En el verso 1380 se lamenta Edipo de su magnífico estatus anterior en Tebas³¹⁵ sirviéndose de un verbo (τραφεῖς) que, precisamente, es el mismo que

³¹⁵ De acuerdo con Bañuls Oller y Crespo Alcalá (2000: 38 y 58), la caída de Edipo desde “las más altas cotas de poder y buena fortuna”, cumple la finalidad de la dramaturgia de Sófocles al “poner de manifiesto que el ser humano no puede vivir de espaldas a la divinidad”.

definía doblemente la mancha desvelada por el oráculo de Apolo (vv. 97-98: μί-ασμα χώρας ὡς τεθραμμένον χθονὶ / ἐν τῆδ' ἐλαύνειν μηδ' ἀνήκεστον τρέφειν, “expulsar una mancha del país que se ha *nutrido* en esta tierra y no *mantenerla* sin cura”). Esta enfermedad, esta mancha, es lo que produce la contaminación en la ciudad y el medio para purificarla, según el oráculo, es el destierro u otro asesinato que venga la muerte del antiguo soberano Layo (vv. 100-107).

Cuando Edipo sospecha que el homicida del antiguo rey es él, pero todavía no ha averiguado que, además, se trata de su padre, se refiere a sí mismo como πᾶς ἄναγνος (vv. 822-823). El adjetivo ἄναγνος implica, entonces, el asesinato y las consecuencias sobre la sociedad que no le pone remedio, tal y como declara Edipo en su proclama para hallar al culpable de asesinato (vv. 224-275), una cuestión que él mismo considera no deberían haber dejado sin purificar (v. 256: ἀκάθαρτον)³¹⁶. Edipo, tras conocer las instrucciones del dios, se compromete a realizar lo necesario para salvar a Tebas, declara que se mostrará, merced al dios, triunfador o fracasado (vv. 145-146: ἦ γὰρ εὐτυχεῖς / σὺν τῷ θεῷ φανούμεθ' ἢ πεπτωκότες) y, en consecuencia, Edipo lamenta ahora que por obra de los dioses aparece como un criminal profanador (vv. 1382-1383: τὸν ἐκ θεῶν / φανέντ' ἄναγνον). Por lo tanto, ἄναγνος (vv. 823 y 1383) es el término con que Edipo designa al homicida causante de la enfermedad en Tebas, puesto que el oráculo ha señalado que la persona responsable de esa muerte y de la situación de la ciudad es la misma (vv. 100-107). Sin embargo, la combinación de ἄναγνος con ἀσεβής en este pasaje (vv. 1378-1385) y sus significados han resultado especialmente problemáticos para la crítica: Kamerbeek corrige la interpretación de Jebb y considera ambigua la referencia de los términos; Longo, enfatizando las referencias a la procedencia tebana del homicida, considera que Edipo es ἄναγνος por ser del linaje de Layo; genera dudas igualmente a Dawe, quien se detiene en la confusión del pasaje porque los dioses no han desvelado la identidad del asesino; Bollack analiza τὸν ἀσεβῆ como sujeto de ὠθεῖν aludiendo únicamente al asesino, y relaciona ἄναγνος con el oráculo que revelaba las acciones del hijo de Layo; para Peels ἀσεβής es una referencia general, una descripción que no determina al asesino de Layo³¹⁷. Sin duda es arduo establecer el valor exacto de ἄναγνος dados los pocos ejemplos que conservamos en los textos clásicos. Su uso entre los tragediógrafos aparece siempre relacionado con el causante de la muerte de un familiar pero, más que en la relación de parentesco, se incide especialmente en las formas en que se ha producido esa muerte y en la impureza que supone: de ello nos dan los ejemplos de *Edipo Rey* la mejor muestra (vv. 823 y 1383), aunque los demás también pueden adscribirse a esa línea (S. OC 945, A.

³¹⁶ Sobre la relación y oposición del tema ἀγ- (negado por ἄν-αγνος) con la mancha o contaminación (v. 97: μίᾰσμα χώρας), cf. Burkert 2007: 108-109 y 360.

³¹⁷ Jebb 1914: 143; Kamerbeek 1967: 251; Longo 1972: 340; Dawe 1982: 235; Bollack 1990d: 943-946; Peels 2015: 89-90.

A. 219, A. Ch. 986, E. Hipp. 1448); solo aparece en otra obra literaria del siglo V a.C., en un discurso de Antifonte donde no existe ese lazo familiar (2. 1. 10), y los siguientes usos conservados más cercanos ya pertenecen a la obra *Alejandra* de Licofrón (vv. 162 y 1224), donde se mantiene la relación con crímenes de sangre pero se diluyen en parte las relaciones familiares.

Si volvemos a nuestro pasaje de *Edipo Rey*, cuando Edipo ya sabe que es el hijo patricida³¹⁸, se llama a sí mismo ἀσεβής³¹⁹, empleando por primera vez este adjetivo referido al asesino de Layo. Con ἄναγνος se explica, entonces, una parte del valor de ἀσεβής: Edipo como responsable del asesinato sin expiación del antiguo soberano; la otra característica que lo convierte en ἀσεβής es su pertenencia al linaje de Layo, especificado a continuación (v. 1383: καὶ γένους τοῦ Λαΐου). De esta forma, semántica y sintácticamente queda claro el sentido completo de ἀσεβής, a través de la siguiente aposición que coordina, por una parte, a quien ha cometido un crimen profano y, por otra, el hecho de pertenecer a la misma familia. Esta misma relación la confirma de nuevo Edipo a Creonte, al interpretar la evidencia del oráculo: “al patricida, al impío, a mí aniquiladme” (v. 1441: τὸν πατροφόντην, τὸν ἀσεβῆ μ’ ἀπολλύναι)³²⁰. Y se cumple lo anunciado también por Tiresias, el intérprete de Apolo (vv. 284-286): el asesino de Layo que Edipo está buscando se encuentra en Tebas (vv. 449-451) y se descubrirá, después, que pertenece al linaje tebano (vv. 452-453: εἶτα δ’ ἐγγενῆς / φανήσεται Θηβαῖος).

Todo ello, el asesinato impune del rey Layo y, especialmente, el hecho de haber sido cometido por su propio hijo, supone una ruptura de las adecuadas relaciones de los humanos con los dioses. El ámbito familiar y social queda severamente dañado en esta situación, tanto que el país se veía asolado por una enfermedad que lo dejaba estéril y lo alejaba de las divinidades debido a la ofensa que suponía (v. 254: γῆς ὧδ’ ἀκάρπως κἀθέως ἐφθαρμένης). Así las cosas, puede añadirse que el uso aquí del término ἀσεβής se ubica en la misma línea que describían las tragedias de Esquilo³²¹ para este compuesto ἀσεβ-, a saber, una ofensa dirigida de forma particular a familiares, a ξένοι y a los dioses, resultando especialmente afectados estos últimos en cualquiera de esos agravios.

³¹⁸ Edipo lo proclama desde los versos 1184-1185; cf. también vv. 1357-1359.

³¹⁹ V. 1382: ἀσεβῆ. Bollack (1990d: 943-946) considera sujeto del infinitivo a τὸν ἀσεβῆ, pero los versos 1381-1382 recogen lo que el propio Edipo había proclamado antes (v. 241): ὠθεῖν δ’ ἀπ’ οἴκων πάντας (así lo señalan, por ejemplo, Longo 1972: 340 y Kamerbeek: 1967: 250).

³²⁰ En *Edipo en Colono* se destaca la contaminación que ha supuesto para la ciudad este criminal profanador y la impureza de sus bodas (S. OC 944-945: ἦδη δ’ ὀθοῦνεκ’ ἄνδρα καὶ πατροκτόνον / κἄναγνον οὐ δεξοῖατ’ οὐδ’ ὄτω γάμοι / ξυνόντες ἠῦρέθησαν ἀνῶσιοι τέκνων).

³²¹ Cf. el comentario sobre A. Eu. 269-272.

SÓFOCLES, *EDIPO REY* 1340-1346 (LLOYD-JONES – WILSON 1990)

- OΙ. ἀπάγετ' ἐκτόπιον ὄτι τάχιστα με, 1340
 ἀπάγετ', ὦ φίλοι, τὸν μέγ' ὀλέθριον,
 τὸν καταρατότατον, ἔτι δὲ καὶ θεοῖς 1345
 ἐχθρότατον βροτῶν.

LOCUS SIMILES: 1345-1346 θεοῖς ἐχθρότατον: S. *OT* 1519; S. *Ph.* 1031; A. *Pr.* 37; A. *Tb.* 523-524; Ar. *Acb.* 934; Ar. *Eq.* 34; Ar. *Lys.* 283, 371, 397, 635; Ar. *Nu.* 581; Ar. *Pax* 1172; E. *Hipp.* 49; E. *Med.* 467-[468], 1323-1324.

- ED. Expulsadme del país lo más rápido posible, 1340
 expulsad, amigos, al asaz destructivo,
 maldito el que más, e incluso hasta para los dioses 1345
 el más odioso de los mortales.

Edipo, que ya ha descubierto quién es en realidad y qué tipo de actos ha cometido, aparece en escena con los ojos ensangrentados y se lamenta ante el Coro. Deplora su suerte y su destino, al tiempo que ruega se lleve a cabo lo decretado por él mismo de acuerdo con el oráculo pítico (vv. 236-243), especialmente porque, además, había deseado que el responsable tuviera una mala vida (v. 248: κακὸν κακῶς νιν ἄμορον ἐκτρῖψαι βίον) y había alardeado de que si llegaba a saber que el culpable estaba en palacio, debería sufrir él mismo lo que contra otros había imprecado (v. 251: παθεῖν ἄπερ τοῖσδ' ἀρτίως ἡρασάμην). De hecho, cuando en primer lugar cree haber descubierto que el asesino de Layo es él, enumera las desgracias que le esperan merced a sus propias maldiciones (vv. 816-820), y se expresa en términos análogos al giro θεοῖς ἐχθρότατον de los versos 1345-1346: τίς ἐχθροδαίμων μᾶλλον ἂν γένοιτ' ἀνήρ; (v. 816: “¿Qué hombre podría ser más odiado por los dioses?”).

Cuando Edipo descubre ya toda la verdad, implora ser expulsado del país y se atribuye calificativos funestos en grado máximo: μέγ' ὀλέθριον, καταρατότατον, θεοῖς ἐχθρότατον, “asaz destructivo”, “maldito el que más”, “para los dioses el más odioso” (vv. 1343-1346). En su lamento ya se había referido a sí mismo como δύστανος y τλάμων (vv. 1307, 1309 y 1333: “miserable”, “desdichado”) y en breve continuará aumentado la intensidad de los atributos que merece: ἄθεος, ἀναγνος y ἀσεβής (vv. 1360, 1383 y 1382: “contrario a los dioses”, “profanador”, “impío”)³²². La formación ἐχθρότατον al estilo de los adjetivos regulares, según

³²² Acerca del significado de ἄθεος, cf. el comentario a S. *El.* 121-126; para ἀναγνος y ἀσεβής, cf. S. *OT* 1378-1385.

indica Kamerbeek³²³, parece estar influida por el anterior καταρατότατον, ya que Sófocles emplea siempre ἔχθιστος como superlativo de ἐχθρός. Y así lo hará cuando más adelante vuelva a insistir Edipo en su condición de “el más odioso para los dioses” (v. 1519: ἀλλὰ θεοῖς γ’ ἔχθιστος ἦκω), como respuesta a Creonte, quien le ha dicho que su petición de ser desterrado depende del dios (v. 1518: τοῦ θεοῦ μ’ αἰτεῖς δόσιν)³²⁴. Creonte se refiere a Apolo y la contestación de Edipo da cuenta de su desesperación, puesto que no solo resulta odioso a este dios, sino a todos en general. En este pasaje final refleja Edipo lo mismo que en los versos anteriores: sus actos contrarios a la divinidad y la ofensa que suponen lo han convertido incluso en el más odioso para los dioses.

Los personajes trágicos pronuncian este atributo, θεοῖς ἐχθρός, cuando se ha producido una ofensa o actitud contraria a la divinidad. Además de los ejemplos de *Edipo Rey*, recibe esa misma calificación Odiseo, que había osado abandonar a Filoctetes en la tragedia homónima (*Pb.* 1031: ὦ θεοῖς ἔχθιστε)³²⁵; y Áyax, al comprender que no mataba a Odiseo y a los Atridas sino tan solo rebaños, y que Atenea, agraviada por él, le ha infundido la locura³²⁶, lamenta ser claramente odioso a los dioses, sustituyendo el adjetivo por la forma verbal (*S. Aj.* 457-458: ἐμφανῶς θεοῖς / ἐχθαίρομαι). De forma pareja utilizó Esquilo esta expresión en *Los Siete contra Tebas*: Hipomedonte porta en su escudo una representación de Tifón (afamado enemigo de Zeus)³²⁷, que es, a juicio del Coro, “una imagen odiosa para mortales y sempiternos dioses” (*A. Th.* 523-524: ἐχθρὸν εἴκασμα βροτοῖς τε καὶ / δαροβίοισι θεοῖσιν); según Poder, “el dios más odioso para las divinidades” (*A. Pr.* 37: τὸν θεοῖς ἔχθιστον [...] θεόν) es Prometeo, quien, con una expresión cercana al giro θεοῖς ἐχθρός, describe personalmente la aversión que ha despertado en todos los dioses que acceden al palacio de Zeus (*A. Pr.* 120-121: τὸν πᾶσι θεοῖς / δι’ ἀπεχθείας ἐλθόνθ’) por haber honrado a los mortales³²⁸; de forma similar, a Dánao y a sus hijas les vendría bien que los egipcios –quienes reniegan de las deidades helenas– fuesen odiosos para los dioses lo mismo que para ellas (*A. Supp.* 754: εἰ σοὶ τε καὶ θεοῖσιν ἐχθαίροίατο)³²⁹.

³²³ Kamerbeek 1967: 246.

³²⁴ Sobre la contestación de Edipo del v. 1519, cf. Dawe 1999: 246; Bollack 1990d: 1034-1035.

³²⁵ A juicio de Filoctetes, este abandono había sido llevado a cabo “de forma sacrílega” (*S. Pb.* 257: ἀνοσίως; cf. Vicente Sánchez, en prensa) y también el público tendría esta opinión sobre el abandono de un guerrero herido; además, Filoctetes ha criticado también el mal uso que Odiseo hace de las divinidades (*S. Pb.* 992). Sobre estas opiniones, cf. Benedetti 1994: 72 y 223.

³²⁶ *S. Aj.* 450-453. Cf. el comentario a *S. Aj.* 764-777.

³²⁷ Tifón fue un ser monstruoso que, según nos cuenta Esquilo en *Prometeo encadenado*, se enfrentó a todos los dioses y fue derribado por Zeus (*A. Pr.* 354-372).

³²⁸ Cf. el comentario a *A. Pr.* 937-948.

³²⁹ Cf. el comentario a *A. Supp.* 919-923 acerca de las ofensas de los egipcios contra las divinidades helénicas.

4.1. Tragedia

Asimismo, Eurípides puso en boca de Jasón este giro contra Medea cuando ella se despidió desde el carro con los cadáveres de sus hijos (E. *Med.* 1323-1324: ὦ μῖσος, ὦ μέγιστον ἐχθίστη γύναϊ / θεοῖς τε κάμοι παντί τ' ἀνθρώπων γένει)³³⁰; y Afrodita declara a Hipólito ἐχθρός por la ausencia de veneración hacia ella (E. *Hipp.* 49: τοὺς ἐμοὺς ἐχθρούς)³³¹.

Como puede comprobarse a tenor de las citas expuestas, el personaje que pronuncia esta fórmula interpreta que el sujeto en cuestión resulta odioso a las divinidades especialmente por sus actos cometidos directamente contra ellas, aunque también por acciones contra humanos cuyo calado y gravedad elevaba la ofensa hasta los dioses.

³³⁰ Los códices ofrecen también el verso 1324 tras el v. 467 de *Medea*, donde los editores suelen considerarlo espurio.

³³¹ Unos versos antes ya lo había llamado πολέμιον (E. *Hipp.* 43); de forma similar las Bacantes consideran a Penteo ἀντίπαλος θεοῖς (E. *Ba.* 544); sobre la impiedad de Hipólito y de Penteo, cf. respectivamente los comentarios a E. *Ba.* 39-48 y E. *Hipp.* 1-8.

ΣΟΦΟΚΛΕΣ, *ΕΔΙΠΟ ΕΝ ΚΟΛΟΝΟ* 275-288 (Avezzù – Guidorizzi – Cerri 2011)

- ΟΙ. ἀνθ' ὧν ἰκνοῦμαι πρὸς θεῶν ὑμᾶς, ξένοι, 275
 ὥσπερ με κἀνεστήσαθ', ὧδε σώσατε,
 καὶ μὴ θεοὺς τιμῶντες εἶτα τοὺς θεοὺς
 μοίραις ποιεῖσθ' ἐν μηδαμαῖς, ἠγεῖσθε δὲ
 βλέπειν μὲν αὐτοὺς πρὸς τὸν εὐσεβῆ βροτῶν,
 βλέπειν δὲ πρὸς τοὺς δυσσεβεῖς, φυγὴν δέ του 280
 μήπω γενέσθαι φωτὸς ἀνοσίου βροτῶν.
 ξὺν οἷς σὺ μὴ κάλυπτε τὰς εὐδαίμονα
 ἔργοις Ἀθήνας ἀνοσίοις ὑπηρετῶν,
 ἀλλ', ὥσπερ ἔλαβες τὸν ἰκέτην ἐχέγγυον,
 ρύου με κἀκφύλασσε· μηδέ μου κάρα 285
 τὸ δυσπρόσοπτον εἰσορῶν ἀτιμᾶσης.
 ἦκω γὰρ ἱερὸς εὐσεβῆς τε καὶ φέρων
 ὄνησιν ἀστοῖς τοῖσδ'·

VARIAE LECTIONES: 278 μοίραις La, Dettweiler quod seq. Avezzù – Guidorizzi – Cerri 2011.

278 ποιεῖσθ' ἐν μηδαμαῖς Dettweiler quod seq. Avezzù – Guidorizzi – Cerri 2011: ποιεῖσθε μηδαμῶς plur. codd.

281 βροτῶν codd. edd. plurimi: θεῶν Schenkl: κακῶν Wecklein: ποτέ Turnier – Desrousseaux quod seq. Lloyd-Jones – Wilson 1990.

LOCI SIMILES: 280 δυσσεβῆς: S. *OC* 1190; S. *Aj.* 1293; S. *Ant.* 514, 516; A. *A.* 219, 758; A. *Th.* 598; E. *Cyc.* 30, 289; E. *El.* 927, 976; E. *HF* 760; E. *Hel.* 1029; E. *Hipp.* 1050; E. *IT* 694, 1426; E. *Med.* 755, 1287, 1328, 1383; E. *Or.* 627.

281, 283 ἀνόσιος: S. *OC* 981, 946; S. *Ant.* 1071, 1083; S. *OT* 353, 1289, 1360; S. *Pb.* 257; A. *Supp.* 762; A. *Th.* 551, 566, 611; And. 1. 19; 1. 23; 1. 116; Antipho 1. 5; 1. 22; 1. 26; 2. 2. 2; 2. 2. 9; 2. 2. 11; 2. 3. 8; 2. 4. 7; 2. 4. 11; 3. 2. 10; 3. 3. 3; 3. 3. 11; 4. 2. 4; 4. 2. 7; 4. 3. 1; 4. 3. 6; 4. 4. 3; 4. 4. 9; 4. 4. 10; 5. 84; 5. 93; 6. 48; 6. 51; Ar. *Av.* 328, 334; Ar. *Pl.* 415; Ar. *Ra.* 850; Ar. *Th.* 667, 679, 684/5; E. *Ba.* 613; E. *Cyc.* 26, 31, 348, 378, 438, 693; E. *El.* 600, 645, 677, 683, 926, 1170, 1261; E. *HF* 255, 323, 567, 853, 1212, 1233, 1302; E. *Hec.* 790, 792, 852; E. *Hel.* 869, 1054; E. *Hipp.* 814; E. *IA* 1105, 1318; E. *IT* 871; E. *Ion* 1093; E. *Med.* 607, 796, 1305; E. *Or.* 24, 286, 374, 481, 518, 546, 563, 595, 767, 1213; E. *Pb.* 67, 493, 609; E. *Tr.* 628, 1316; Hdt. 1. 159. 3, 2. 114. 2, 2. 114. 3, 2. 115. 4, 2. 121. ε 2, 2. 121. ε 4, 3. 65. 5, 8. 105. 1, 8. 106. 3 (2), 8. 109. 3, 9. 78. 1.

- ED. Por ello, extranjeros, os estoy suplicando en nombre de los dioses: 275
 del mismo modo en que me habéis hecho levantar, igualmente salvadme,
 no sea que, con la intención de honrar a los dioses,
 sin ningún respeto los tratéis; y pensad
 que vigilan ellos a quien, entre los mortales, es piadoso,

vigilan tanto al que es piadoso (v. 279: τὸν εὐσεβῆ) como al que no (v. 280: τοὺς δυσσεβεῖς); y advierte también al coro de que no hay escapatoria para quien es ἀνόσιος (v. 281): denegar la acogida y protección a Edipo suplicante en un lugar sagrado (vv. 44 y 275) serían acciones de ese calado cometidas contra la ciudad de Atenas (v. 283: ἔργοις Ἀθήνας ἀνοσίως). Así, el comportamiento y las acciones de alguien ἀνόσιος –que en este caso ofende a las divinidades por falta de respeto a un suplicante³³⁶– son, por consiguiente, un acto δυσσεβής, opuesto a εὐσεβής³³⁷. Detengámonos en los términos marcadamente irreligiosos que Edipo pronuncia, δυσσεβής y ἀνόσιος. El primero aparece en las tragedias de Sófocles preferentemente relacionado con crímenes u ofensas graves del ámbito familiar (S. *Aj.* 1293-1294, *Ant.* 514-516 y 922-924, *El.* 1379-1383, *OC* 1189-1191, *Tr.* 1245-1246). Además, tanto en *Antígona* como en *Edipo en Colono*, aparece designando un ultraje distinto, gravísimo para quienes lo pronuncian. Así, para Creonte describe actos que destruyen los hogares y las ciudades, y conduce a acciones vergonzosas: la perversa influencia del dinero sobre los mortales es capaz de enseñarles cualquier acción δυσσεβής (S. *Ant.* 295-301)³³⁸. En nuestro pasaje (v. 280) designa a quienes no respetan a un suplicante y se emplea como opuesto a εὐσεβής, una contraposición que pronunciaba también Antígona (S. *Ant.* 924: τὴν δυσσεβειαν εὐσεβοῦσ' ἐκτησάμην)³³⁹: en ambos casos designa una acción contraria al religioso respeto a las divinidades, a través del desprecio hacia los suplicantes y mediante la prohibición del entierro respectivamente. Por otra parte, ἀνόσιος volverá a aparecer en *Edipo en Colono* referido a las bodas de Edipo y su madre (vv. 946) y a la boca que las menciona (v. 981 ἀνόσιον στόμα), mientras que en *Edipo Rey* calificaba al culpable que contaminaba Tebas (S. *OT* 353), a los padres de Edipo (S. *OT* 1360) y a las palabras que describen el parricidio y el incesto (S. *OT* 1289). Por último, ἀνόσιος se relaciona también con un cadáver no enterrado (S. *Ant.* 1071 y 1083) y con el abandono de un héroe (S. *Ph.* 257). En nuestro pasaje de *Edipo en Colono* recibiría el adjetivo ἀνόσιος el rechazo hacia el protagonista, que perjudicaría a la ciudad, puesto que privaría de prosperidad a Atenas, dada la ofensa hacia los dioses que supondría la omisión del deber religioso de acogida a un suplicante (vv. 282-283)³⁴⁰. Este término, por lo tanto, designa algo impuro o a los responsables de esa ‘mancha’, que ‘contamina’ a las personas y a la sociedad entera.

³³⁶ Cf. Peels 2015: 131.

³³⁷ Sobre ὄσιος y εὐσεβής para una misma conducta o persona, cf. Peels 2015: 8. Sobre el concepto de εὐσεβεια en Sófocles, cf. Calderón Dorda 2016a: 33-37.

³³⁸ Este uso está relacionado, en cualquier caso, con el intento de enterramiento sobre Polinices.

³³⁹ Sobre esta oposición, cf. Calderón Dorda 2016a: 38-39.

³⁴⁰ Acerca de este adjetivo, sus usos en Sófocles y los otros tragediógrafos y su relación con ὄσιος, cf. Vicente Sánchez, en prensa.

Edipo finaliza su petición aduciendo llegar bajo el amparo de la divinidad y de forma piadosa (v. 287: ἤκω γὰρ ἱερός εὐσεβής τε)³⁴¹. Tras advertir de la constante vigilancia divina sobre quien es εὐσεβής (v. 279), se presenta Edipo a sí mismo como tal, por su respeto manifiesto hacia las divinidades y hacia las costumbres del lugar (recordemos que ha accedido a cambiar de lugar en el recinto sagrado), así como por su demostrada inocencia pese a las acciones de su pasado que, sin embargo, fueron involuntarias y propiciadas por quienes sí tenían poder para evitarlas³⁴². Por su parte, ἱερός haría referencia a su situación de suplicante ante las Euménides (v. 44: ἰκέτην)³⁴³. Jouanna destaca que el adjetivo ἱερός / ἰρός se emplea también para el lugar sagrado en el que penetran Edipo y Antígona (vv. 16 y 54: χῶρος... ἰρός), así como para la tumba del protagonista³⁴⁴, tal y como él mismo y Teseo la llaman (v. 1545: ἱερὸν τύμβον, v. 1763: θήκην ἱεράν): Edipo, que entró en un espacio sagrado vedado (vv. 37, 39, 126, 166), recibe al final de la tragedia uno sagrado de su propiedad el cual está prohibido para los demás (vv. 1758 y 1761-1762)³⁴⁵. En efecto, los ecos y las contraposiciones están continuamente presentes en la historia de Edipo y ello puede percibirse incluso en este breve ruego que realiza el protagonista. Así se aprecia merced a las reiteraciones que enmarcan la súplica (v. 275 ἰκνοῦμαι y 284 ἰκέτην), para que lo traten del mismo modo en que lo han acogido como suplicante (vv. 276 y 284 ὥσπερ); las repeticiones de θεούς (v. 277), la anáfora de βλέπειν (vv. 279 y 280), el paralelismo antitético de τὸν εὐσεβῆ βροτῶν (v. 279, al que vigilan los dioses, y como tal se califica luego Edipo a sí mismo en v. 287: εὐσεβής) y φωτὸς ἀνοσίου βροτῶν (v. 281, adjetivo reutilizado de nuevo en v. 283); y también a través de la oposición de θεοὺς τιμῶντες (v. 277) y ἀτιμάσης (v. 286). Todo ello sirve al objetivo de destacar la posición de Edipo, completamente del lado de la piedad y opuesto a lo contrario, suplicando para obtener lo que merece y no un trato impío y sacrílego por parte de la ciudad de Atenas.

³⁴¹ Sobre la interpretación de estos adjetivos, cf. Calderón Dorda 2016a: 34.

³⁴² Para otras valoraciones, cf. Jebb (1914: 54-55), quien opina que Edipo usa εὐσεβής en verso 287 por haber llegado siguiendo las instrucciones del oráculo de Apolo (v. 102); sin embargo, Kamerbeek (1984: 61) no ve claro su sentido en este pasaje y prefiere, desligándolo del oráculo de Apolo, el significado simplemente de ‘pío’, en relación con su inocencia.

³⁴³ Así Jebb 1900a: 54 y Kamerbeek 1984: 61.

³⁴⁴ Jouanna 1995: 39-40 y 43-44.

³⁴⁵ Cf. Morin 1996: 298-299.

sino que igualmente afrentó a las deidades del país, física y moralmente³⁴⁷. Por su parte, los personajes de esta tragedia enfatizan continuamente el papel de las divinidades en la suerte de la ciudad y del linaje de Layo. Así, el Coro de ancianos tebanos proporciona en la *párodos* una descripción poética del ataque argivo contra Tebas (vv. 100-154) en la que deja constancia de cómo Polinices condujo ese ejército contra su tierra (vv. 110-112) y fue rechazado por el rayo de Zeus debido al profundo odio que le suscitaron las jactancias pronunciadas por su arrogante lengua (vv. 127-128: Ζεὺς γὰρ μεγάλης γλώσσης κόμπους / ὑπερεχθαίρει), motivo que se desarrolla ampliamente en *Los Siete contra Tebas* de Esquilo³⁴⁸, a cuyos versos suelen remitirse muchas referencias de *Antígona*. Igualmente confirma la intervención divinal Creonte en su entrada a escena al comienzo del primer episodio: son los dioses quienes de nuevo han enderezado el rumbo de la ciudad (vv. 162-163: ἄνδρες, τὰ μὲν δὴ πόλεος ἀσφαλῶς θεοὶ / πολλῶ σάλῳ σείσαντες ὄρθωσαν πάλιν). Por ello acusa Creonte a Polinices de querer destruir, además de la tierra de sus padres, a los dioses del país, de la raza que allí habita³⁴⁹ (v. 199: θεοὺς τοὺς ἐγγενεῖς). Cuando el guardián confiesa a Creonte sus sospechas acerca de la participación divina en los ritos de enterramiento sobre el cuerpo de Polinices, el nuevo soberano rechaza airadamente que las deidades puedan tener algún interés en ese cadáver (vv. 282-283: λέγεις γὰρ οὐκ ἀνεκτά, δαίμονας λέγων / πρόνοιαν ἴσχειν τοῦδε τοῦ νεκροῦ πέρι). A Creonte le resulta imposible pensar que los dioses quisieran enterrar a Polinices como si fuese un benefactor, lo que supondría que lo honran sobremanera (v. 284: ὑπερτιμῶντες), y ello es incompatible con las acciones cometidas por su sobrino, quien fue a Tebas a prender fuego a los templos rodeados de columnas y a las ofrendas votivas, a desbaratar su tierra³⁵⁰ y sus leyes³⁵¹ (vv. 284-287: πότερον ὑπερτιμῶντες ὡς εὐεργέτην / ἔκρυπτον αὐτόν, ὅστις ἀμφικίονας / ναοὺς πυρώσων ἦλθε κἀναθήματα / καὶ γῆν ἐκείνων καὶ νόμους διασκεδῶν;). Por todo ello continúa con una pregunta retórica sobre el interés que los dioses pueden tener acerca de Polinices: “¿Acaso ves que los dioses honren a los malvados?” (v. 288: ἢ τοὺς κακοὺς τιμῶντας εἰσορᾷς θεοὺς;).

Son, entonces, los actos de Polinices, contrarios a los humanos y a los dioses,

³⁴⁷ Acerca de las leyes atenienses en relación con semejantes crímenes, cf. Holt 1999: 663-668; Ugolini 2000: 143-144.

³⁴⁸ Estas alusiones a la obra esquilea las concreta Sommerstein 2000: 149-152 y 160-162.

³⁴⁹ Sobre el significado del adjetivo ἐγγενής, cf. Jebb 1900b: 47; Brown 2014: 148; Susanetti 2012: 206.

³⁵⁰ El v. 287 (γῆν ἐκείνων) hace referencia a la tierra de Tebas. Cf. Jebb (1900b: 63), quien, por su parte, hace depender este acusativo del anterior participio.

³⁵¹ Sobre si Creonte alude a las leyes ‘divinas’ o las instituidas por los tebanos para su polis, cf. Jouanna 2007: 453; Susanetti 2012: 218. En opinión de Liapis (2013: 96-97), para Creonte las leyes de los dioses son necesariamente idénticas a las de la ciudad y viceversa.

los que llevan a Creonte a privarlo de las honras que concede al otro hermano³⁵². Esa es la opinión que Antígona manifiesta al principio de la obra (v. 22: τὸν μὲν προτίσας, τὸν δ' ἀτιμάσας ἔχει), sirviéndose de un verbo que suele utilizarse para indicar que no se honra debidamente a los dioses (ἀτιμάσας)³⁵³, cuya forma positiva acabamos de ver cómo usa Creonte para negar la posibilidad de que las divinidades honren a los malvados (v. 288). En efecto, Polinices, a juicio de Creonte, era un impío, un δυσσεβής (v. 516), por enfrentarse a su hermano y atacar su ciudad; por lo tanto, aunque para Antígona no resulte vergonzoso mostrar ese tipo de respeto religioso por los hermanos (v. 511: οὐδὲν γὰρ αἰσχρὸν τοὺς ὁμοσπλάγχθους σέβειν), Creonte recalca que a Eteocles no le parecería correcto recibir los mismos honores que el impío de su hermano (v. 516: εἴ τοί σφε τιμᾶς ἐξ ἴσου τῷ δυσσεβεῖ), quien quiso destruir Tebas mientras Eteocles la defendía (v. 518: πορθῶν δὲ τήνδε γῆν· ὁ δ' ἀντιστὰς ὕπερ); por ello, concederle una tumba sería igualmente un acto δυσσεβής (v. 514).

Así pues, Creonte considera que debe castigar a Polinices en virtud del ataque a la tierra patria y, sobre todo, del intento de exterminio (v. 201: κατ' ἄκρας, “de arriba abajo”) de los dioses de su raza, de sus templos y de las ofrendas votivas (vv. 285-286), pero también del deseo de acabar con un familiar, un crimen de sangre tan grave que constituye una ofensa igualmente hacia las divinidades. Los actos de Polinices hacen que el nuevo soberano lo califique como κακός (v. 208, 288)³⁵⁴ y δυσσεβής (v. 516), e indigno de ser enterrado, como religiosa y civilmente era preceptivo.

³⁵² Rosivach (1983) relega esta justificación y considera que Sófocles, con la acción de dejar insepulto a Polinices, combina castigo civil y venganza al estilo ‘épico’.

³⁵³ Cf. los comentarios a A. *Th.* 437-446 y E. *Heracl.* 69-79.

³⁵⁴ Hay otros pasajes sofocleos en los que este adjetivo se usa para quienes no cumplen con los preceptos religiosos, verbigracia: los dioses, según Atenea, aborrecen a τοὺς κακοὺς (S. *Aj.* 133); Edipo lo dice sobre sí mismo en S. *OT* 76 si no cumpliese las indicaciones del dios y lo vuelve a utilizar en S. *OT* 822-823 junto a ἄναγνος.

EURÍPIDES, *LOS HERACLIDAS* 69-79 (GARZYA 1972)

- IO. ὦ τὰς Ἀθήνας δαρὸν οἰκοῦντες χρόνον,
 ἀμύνεθ'· ἰκέται δ' ὄντες ἀγοραίου Διὸς
 βιαζόμεσθα καὶ στέφη μιαίνεται,
 πόλει τ' ὄνειδος καὶ θεῶν ἀτιμία. 70
- XO. ἔα ἔα· τίς ἢ βοή βωμοῦ πέλας
 ἔστηκε; ποίαν συμφορὰν δείξει τάχα;
 ἴδετε τὸν γέροντ' ἀμαλὸν ἐπὶ πέδῳ
 χύμενον· ὦ τάλας,
 πρὸς τοῦ ποτ' ἐν γῆ πτώμα δύστηνον πίννεις; 75
- IO. ὄδ' ὦ ξένοι με σοὺς ἀτιμάζων θεοῦς
 ἔλκει βιαίως Ζηνὸς ἐκ προβωμίων.

VARIAE LECTIONES: 72 ἀτιμία codd.: ἀτιμίαν England.

LOCI SIMILES: 71 μιαίνω: E. *Heracl.* 264; E. *HF* 1232; E. *Hel.* 1000; E. *IA* 1595; E. *Ion* 1118; E. *Or.* 75; E. *Ph.* 1050; E. *Supp.* 378; A. *A.* 209, 637, 1669; A. *Ch.* 859; A. *Eu.* 694-695; A. *Supp.* 225, 366; A. *Th.* 344; Antipho 2. 1. 3; 2. 1. 10; 2. 2. 11; 3. 1. 2; S. *Ant.* 1044; S. *OC* 1374; Th. 2. 102. 5.

72 θεῶν ἀτιμία: A. *Eu.* 394, 796.

78 ἀτιμάζων θεοῦς: E. *HF* 608; E. *Hipp.* 886; E. *Supp.* 230, 302; A. *Th.* 1017-1018; S. *Ai.* 1129; S. *Ant.* 77.

- YO. ¡Habitantes de Atenas desde hace largo tiempo,
 defendiéndonos! A pesar de ser suplicantes de Zeus protector del ágora
 somos forzados con violencia y nuestras coronas son mancilladas,
 vergüenza para la ciudad y deshonor de los dioses. 70
- CO. Eh, eh, ¿qué gritos tienen lugar cerca del altar?,
 ¿qué tipo de desgracia revelarán al punto?
 Mirad al débil anciano tendido sobre el suelo. 75
 Desdichado, ¿por culpa de quién
 se encuentra así tu afligido cuerpo caído a tierra?
- YO. Este, extranjeros, cometiendo una deshonor contra vuestros dioses,
 por la fuerza me está arrancando de la entrada al altar de Zeus.

El mensajero de Euristeo trata de expulsar a los Heraclidas del altar al que han acudido como suplicantes, y hace su entrada en escena el Coro de ancianos de Maratón, quienes han escuchado los gritos y se acercan para averiguar qué ocurre en ese lugar sagrado. Allí descubren al anciano Yolao, tendido en el suelo, que exhorta a los habitantes de Atenas, ostenta su condición de suplicantes, advierte de la mancilla de sus objetos sagrados y declara, en una aposición sentenciosa, cómo se afea a la ciudad y a los dioses: esta proclama viene intensificada

además por la colocación de la ofensa más grave al final, la θεῶν ἀτιμία (v. 72), donde se confronta a las divinidades con la privación total de los honores que les son debidos. Esta situación de incumplimiento o descuido –que plasma la irreligiosidad de algunos personajes– aparece con frecuencia reflejada en la tragedia griega, en especial a través de la raíz τι- y sus compuestos y derivados, como ya se ha comentado en sendos textos de Esquilo³⁵⁵. Sin embargo, los tragediógrafos no se sirvieron con frecuencia del sustantivo ἀτιμία en relación con las divinidades, ya que, además de esta expresión de Yolao, solo las Erinis de Esquilo lo utilizan para manifestar que, a pesar del tipo de divinidad que son, no se encuentran desprovistas de honores (A. *Eu.* 394: οὐδ' / ἀτιμίας κύρω).

En el texto de *Los Heraclidas* hemos preferido la lectura ἀτιμία (v. 72) de los manuscritos, como hacían las ediciones más antiguas³⁵⁶, en lugar de la corrección como acusativo que empezó a imprimirse merced a una sugerencia de England, justificada por Wilkins³⁵⁷, según la cual el acusativo expresa en qué consiste o resulta la acción del verbo, mientras que el nominativo implicaría la exposición de un juicio u opinión³⁵⁸. Dado que las diferencias de uso entre nominativo y acusativo en aposición parecen susceptibles de interpretación y Eurípides emplea tanto un caso como el otro en estas expresiones³⁵⁹, sería preferible mantener, como edita Garzya, la lectura de los manuscritos.

Frente al bajo uso del sustantivo ἀτιμία, la formación verbal se explotó repetidamente, en especial el verbo ἀτιμάζω³⁶⁰, y, en cierta medida, también ἀτίζω³⁶¹. Precisamente la respuesta de Yolao al Coro³⁶² vuelve a insistir en sus últimas palabras, y refiere la deshonra que el extranjero, el mensajero de Euristeo, está cometiendo contra las divinidades de los atenienses: ὄδ' ὧ ξένοι με σοὺς ἀτι-

³⁵⁵ Cf. los comentarios sobre A. *Pr.* 937-948 (945-946: ἐφημέροις / πορόντα τιμάς) y A. *Th.* 437-446 (441: θεοὺς ἀτίζων).

³⁵⁶ Beck – Headlam 1895; Pearson 1907: 5 (en la p. 52 indica que el nominativo aparece a veces en las aposiciones a oraciones en lugar del habitual acusativo, y lo compara con el verso 402 de la misma obra y E. *Hel.* 987 y E. *Tr.* 489); Murray 1902; Méridier 1970.

³⁵⁷ Wilkins (1993: 60-61) se basa en la interpretación de un acusativo aposición en E. *Hipp.* 752-757 por parte de Barret 2001: 307-308.

³⁵⁸ England 1901: 56. Por su parte Koniaris (1981: 104-106) indica que el acusativo hace la aposición subjetiva y el nominativo objetiva, por lo que considera dudoso el cambio de la forma nominativa por acusativa en el v. 72; y para Allan (2001: 138), que se decanta por el acusativo, este caso indicaría el resultado de la violencia del heraldo.

³⁵⁹ Algunos editores corrigen las aposiciones en nominativo por formas acusativas en toda la obra de Eurípides: Diggle 1984; Diggle 1981; Kovacs 2005; Kovacs 2002 (para E. *Heracl.* 72 y 402, E. *Hel.* 987).

³⁶⁰ En S. *Aj.* 1129 aparece el verbo ἀτιμάω, formación que se limita a los poemas e himnos homéricos, por lo que su escaso uso en los textos clásicos se considera poético, siendo la forma habitual ἀτιμάζω (cf. Jebb 1907: 170; Kamerbeek 1963: 218; Finglass 2011 456).

³⁶¹ Cf. Chantraine 1999: 133, 1119-1120 y 1123, y el comentario a A. *Th.* 437-446.

³⁶² Su intervención también ha sido objeto de discusión textual, especialmente sobre la distribución de los versos de la *párodos* y la existencia de una posible laguna. Cf. Willink 1991: 525-526; Wilkins 1993: 61-63; Allan 2001: 138-139.

μάζων θεούς (v. 78). Estos étimos pueden emplearse en otros ámbitos³⁶³, pero en relación con las divinidades mantienen claramente un uso dedicado a preservar ese respeto de obligado cumplimiento.

La preocupación por la τιμή que merecen las divinidades tiene un papel relevante a lo largo de esta tragedia³⁶⁴, ya que el Coro insiste en la necesidad de no descuidar nunca las honras a los dioses (vv. 901-903: οὐ / χρή ποτε τοῦδ' ἀφέσθαι, / τιμᾶν θεούς), y el propio Euristeo reconoce esa acción en la ciudad³⁶⁵. Esta escena de súplica de *Los Heraclidas* 69-79 junto a un altar, en la que un Coro de ancianos encuentra a su vez a otro anciano –el cual intenta, además, defender a unos desvalidos niños– refleja un gran patetismo. En términos generales, la conducta del suplicante en el mundo griego pasa por una serie de gestos y procedimientos que denotan la humildad de su posición: suele incidir, además, en su propia indefensión y en la ausencia de reclamación de τιμή; además, por contraste, con frecuencia exagera la τιμή de la persona a quien dirige su súplica³⁶⁶. El anciano Yolao, en situación extrema³⁶⁷, recurre a la τιμή debida a las divinidades como medio de salvación: no atender la súplica, dañar o matar a quienes se han acogido como suplicantes a un lugar sagrado supone una transgresión que puede ser fatal para toda la ciudad³⁶⁸. Además, se preocupa Yolao de especificar lo grave de la situación, especialmente cuando describe cómo el heraldo intenta arrancarlo por la fuerza del altar de Zeus³⁶⁹.

³⁶³ Así, en esta misma tragedia (vv. 226-228), Yolao suplicará a Demofonte que no deshonre a los Heraclidas (v. 227: μηδαμῶς ἀτιμάσης); incluso puede citarse un uso en sentido contrario merced a su fuerza expresiva, cuando Creonte, para describir la inmensa desgracia de su hija Glauce asesinada, se pregunta qué divinidad ha podido destruirla de esa forma ἀτίμως (E. *Med.* 1208).

³⁶⁴ El desvelo por esta τιμή se halla presente, mediante sus formas positivas, en otras tragedias de Eurípides, como *Ba.* 192 (ἄν ὁ θεὸς τιμὴν ἔχοι); *Ba.* 208 (τιμὰς ἔχειν); *Ba.* 321 (τιμώμενος); *Ba.* 329 (τιμῶν τε Βρόμιον σωφρονεῖς); *Ba.* 342 (τῷ θεῷ τιμὴν δίδου); *Ba.* 885-886 (τοὺς τ' ἀγνωμοσύναν τιμῶν/-τας); *El.* 194 (μὴ τιμῶσα θεούς); *HF* 853 (τιμὰς πιτυούσας); *Hipp.* 107 (τιμαῖσιν, ὦ παῖ, δαιμόνων); *Hipp.* 1402 (τιμῆς); *Tr.* 27 (οὐδὲ τιμᾶσθαι).

³⁶⁵ En efecto, Euristeo alega, en aras de su salvación, que la ciudad ha preferido cumplir con las honras que la divinidad merece (vv. 1012-1013: πόλις τ' ἀφῆκε σωφρονοῦσα, τὸν θεὸν / μείζον τίουσα τῆς ἑμῆς ἔχθρας πολύ).

³⁶⁶ Gould 1973: 94-95.

³⁶⁷ El heraldo (vv. 59-68) pretende arrebatar los derechos divinos de los suplicantes por la fuerza (v. 71: βιαζόμεσθα) y mancilla sus objetos sagrados (cf. Parker 1996:145-146), στέφη μαιίνεται (v. 71); aquí στέφη hace referencia a las ἱκετηρίαί (las ramas de olivo o laurel que portaban los suplicantes entrelazadas con guirnaldas y que depositaban en el altar), símbolos que solo podían retirarse cuando el suplicante había conseguido sus peticiones (cf. Wilkins 1993: 60; Allan 2001: 138).

³⁶⁸ Allan 2001: 39-40.

³⁶⁹ V. 79: ἔλκει βιαίως Ζηνὸς ἐκ προβωμίων. No está muy claro a qué hace referencia este último término, quizás a la zona delante del altar donde se realizaban los sacrificios o a unos escalones bajo el altar (cf. Wilkins 1993: 63).

La súplica en un templo de otra ciudad todavía se practicaba en el siglo V a.C., aunque no siempre se respetaba a los suplicantes. Los tragediógrafos explotan con frecuencia los efectos religiosos y emocionales que conllevan estas situaciones³⁷⁰. Y, a menudo, es Atenas el estado al que acuden a solicitar ayuda sus personajes, como alabanza a la propia ciudad por parte de los autores³⁷¹, algo que evidencian las palabras de Yolao desde el principio de su súplica, al hacer referencia a la creencia popular de los atenienses de ser descendientes del autóctono Erecteo (v. 69: ὦ τὰς Ἀθήνας δαρὸν οἰκοῦντες χρόνον). La acción concreta de la tragedia se desarrolla en Maratón debido a la importancia de su veneración a Heracles (merced a su santuario y al festival que se celebraba en su honor), y por la creencia de que fueron los oriundos de Maratón quienes, en primera instancia, reconocieron a Heracles como dios³⁷². El anciano Yolao, que representa a los Heraclidas, declara su condición de suplicantes de Zeus *Agoraios*, relacionado con las funciones comerciales y legales del ágora, según los textos literarios. A través de esta divinidad se apela a las gentes de Maratón y del Ática y, especialmente, a sus instituciones democráticas³⁷³, todo ello con la finalidad de destacar la irreligiosidad de Euristeo.

³⁷⁰ Téngase en cuenta, por ejemplo, *Las Suplicantes* de Esquilo (cf. los comentarios a *A. Supp.* 418-422 y 919-923), *Edipo en Colono* (cf. el comentario a *S. OC* 275-288) o *Las Suplicantes* de Eurípides.

³⁷¹ Goossens 1962: 196-203; Gould 1973: 101; Allan 2001: 40-49 y 137.

³⁷² Cf. Wilkins 1990: 330; Wilkins 1993: XXII-XXVII; a todo ello Allan (2001: 47-48) añade el recuerdo de Maratón como símbolo de éxito glorioso y sacrificio.

³⁷³ Cf. Wilkins 1993: 59-60; Allan 2001: 48-49; Peels 2015: 138-139. Sobre la identificación y ubicación de este altar en Atenas y Maratón, cf. Beck – Headlam 1895: 64; Pearson 1907: 52; Wilkins 1993: 59-60; Allan 2001: 138.

ΕΥΡΪΠΙΔΕΣ, *HÉCUBA* 787-808 (ΚΟΝΑΚΣ 2005)

ΕΚ. ἀλλ' ὦνπερ οὔνεκ' ἀμφὶ σὸν πίπτω γόνυ
 ἄκουσον. εἰ μὲν ὄσιά σοι παθεῖν δοκῶ,
 στέργοιμ' ἄν' εἰ δὲ τοῦμπαλιν, σύ μοι γενοῦ
 τιμωρὸς ἀνδρός, ἀνοσιωτάτου ξένου, 790
 ὃς οὔτε τοὺς γῆς νέρθεν οὔτε τοὺς ἄνω
 δεῖσας δέδρακεν ἔργον ἀνοσιώτατον
 [κοινης τραπέζης πολλάκις τυχῶν ἐμοὶ
 ξενίας τ' ἀριθμῶ πρώτα τῶν ἐμῶν φίλων·
 τυχῶν δ' ὄσων δεῖ καὶ λαβῶν προμηθίαν 795
 ἔκτεινε· τύμβου δ', εἰ κτανεῖν ἐβούλετο,
 οὐκ ἤξιωσεν ἀλλ' ἀφήκε πόντιον].
 ἡμεῖς μὲν οὔν δοῦλοί τε κάσθηνεῖς ἴσως·
 ἀλλ' οἱ θεοὶ σθένουσι χῶ κείνων κρατῶν
 νόμος· νόμῳ γὰρ τοὺς θεοὺς ἠγούμεθα 800
 καὶ ζῶμεν ἀδίκαι καὶ δίκαι' ὠρισμένοι·
 ὃς ἔς σ' ἀνελθῶν εἰ διαφθαρήσεται
 καὶ μὴ δίκην δώσουσιν οἵτινες ξένους
 κτείνουσιν ἢ θεῶν ἱερὰ τολμῶσιν φέρειν,
 οὐκ ἔστιν οὐδὲν τῶν ἐν ἀνθρώποις ἴσον. 805
 ταῦτ' οὔν ἐν αἰσχρῶ θέμενος αἰδέσθητί με·
 οἴκιτρον ἡμᾶς, ὡς γραφεύς τ' ἀποσταθεῖς
 ἰδοῦ με κἀνάθηρσον οἷ' ἔχω κακά.

VARIAE LECTIONES: 793-797: del. Nauck.

LOCI SIMILES: 790, 792 ἀνόσιος: E. *Hec.* 852; E. *Ba.* 613; E. *Cyc.* 26, 31, 348, 378, 438, 693; E. *El.* 600, 645, 677, 683, 926, 1170, 1261; E. *HF* 255, 323, 567, 853, 1212, 1233, 1302; E. *Hel.* 869, 1054; E. *Hipp.* 814; E. *IA* 1105, 1318; E. *IT* 871; E. *Ion* 1093; E. *Med.* 607, 796, 1305; E. *Or.* 24, 286, 374, 481, 518, 546, 563, 595, 767, 1213; E. *Pb.* 67, 493, 609; E. *Tr.* 628, 1316; A. *Supp.* 762; A. *Th.* 551, 566, 611; And. 1. 19; 1. 23; 1. 116; Antipho 1. 5; 1. 26; 2. 2. 2; 2. 2. 9; 2. 2. 11; 2. 3. 8; 2. 4. 7; 2. 4. 11; 3. 2. 10; 3. 3. 3; 3. 3. 11; 4. 2. 4; 4. 2. 7; 4. 3. 1; 4. 3. 6; 4. 4. 3; 4. 4. 9; 4. 4. 10; 5. 84; 5. 93; 6. 48; 6. 51; Ar. *Av.* 328, 334; Ar. *Pl.* 415; Ar. *Ra.* 850; Ar. *Th.* 667, 679, 684/5; Hdt. 1. 159. 3, 2. 114. 2, 2. 114. 3, 2. 115. 4, 2. 121. ε 2, 2. 121. ε 4, 3. 65. 5, 8. 105. 1, 8. 106. 3 (2), 8. 109. 3, 9. 78. 1; S. *Ant.* 1071, 1083; S. *OC* 281, 283, 981, 946; S. *OT* 353, 1289, 1360; S. *Pb.* 257.

HE. Pero escucha por qué me postro ante tus rodillas.
 Si te parece que no afecta a lo sagrado mi sufrimiento,
 me tendría que conformar;
 pero si no es así, conviértete para mí
 en vengador de un hombre, el más sacrílego huésped, 790
 el cual, sin temer ni a los que están bajo tierra ni a los de arriba,

ha cometido el acto más sacrílego.
 [Tras haber compartido en muchas ocasiones mi mesa
 y mi hospitalidad, lo contaba el primero entre mis amigos;
 pero a pesar de recibir cuanto debía y obtener estima, 795
 lo mató. Mas de una tumba, ya que prefirió matarlo,
 no lo consideró digno sino que lo arrojó al mar].
 Así, puede que yo sea esclava y débil,
 pero son poderosos los dioses y la ley que los gobierna:
 gracias a la ley creemos en los dioses 800
 y vivimos de acuerdo con los límites de lo injusto y lo justo.
 Si esta ley que llega hasta ti va a resultar destruida
 y no se va a impartir justicia a quienes matan a sus
 huéspedes o se atreven a arrasar con lo consagrado a los dioses,
 no existe nada ecuánime en relación con los humanos. 805
 Por lo tanto, considera estas cosas dignas de reproche y respétame;
 de mí apiádate, y, como un pintor, retírate,
 mírame y ten en cuenta la naturaleza de mis males.

Antes del fin de la guerra, Hécuba y Príamo habían encomendado el cuidado de su hijo pequeño Polidoro, junto con una gran cantidad de oro, a su huésped tracio Poliméstor pero, sumándose a las demás desgracias de la toma de Troya, la reina descubre ahora que su retoño ha sido asesinado. En este pasaje, ante la aparente imposibilidad de Agamenón, Hécuba toma la iniciativa de exponer sus argumentos de tipo religioso, a fin de conseguir su venganza sobre Poliméstor³⁷⁴.

Para intentar convencer a Agamenón, utiliza Hécuba en su discurso dos términos antitéticos que formalmente también se oponen: ὄσιος y ἀνόσιος. Por lo general, en cuanto a estas voces, tradicionalmente ha habido preocupación por definir ὄσιος³⁷⁵, pero no se ha prestado tanta atención a sus formas negativas hasta estudios muy recientes³⁷⁶. La protagonista insiste en que tanto la muerte de su hijo como el asesino es ἀνόσιος en grado superlativo (v. 792: ἔργον ἀνοσιώτατον, v. 790: ἀνοσιωτάτου ξένου), cualidad que remite al ámbito de ultraje a los dioses³⁷⁷; pretende convencer a Agamenón de la imperiosa necesidad de castigar

³⁷⁴ Hécuba comienza la súplica recurriendo a los principios religiosos y luego irá añadiendo otros argumentos. Sobre el análisis de las características y escenificación de la súplica y del discurso retórico, cf. Gould 1973: 85; Buxton 1982: 178-181; Mercier 1993; Collard 1991: 170; Lloyd 1992: 95-99.

³⁷⁵ Cf. una recopilación de definiciones anteriores en Rudhardt 1992: 30-37; Peels 2015: 4-23.

³⁷⁶ Sobre ὄσιος y derivados en general, cf. Peels 2015; para sus usos en la obra de Eurípides, cf. Calderón Dorda 2015a: 56-62; y en la tragedia griega, cf. Vicente Sánchez, en prensa.

³⁷⁷ Hécuba ya había afirmado antes que los actos de Poliméstor eran οὐχ ὄσι' (*Hec.* 715) y después dirá que no es εὐσεβής, ni ὄσιος ni δίκαιος ξένος; cf. el comentario a E. *Hec.* 1232-1239.

a Poliméstor no solo por violar los términos de la hospitalidad³⁷⁸ mediante un crimen de sangre, sino por llevar a cabo tamaña ofensa sin temer a ninguna divinidad, ni infernal ni celeste (v. 791: οὔτε τοὺς γῆς νέρθεν οὔτε τοὺς ἄνω)³⁷⁹, a cuyo poder inmediatamente hará referencia. Gregory determina que la ofensa a los olímpicos procede de la agresión a un ξένος, y a los que se hallan bajo tierra, por no haber dedicado una tumba a Polidoro (ya Kovacs lo había especificado, incluso concretando que entre los primeros se refería principalmente a Zeus *Xenios*)³⁸⁰; sin embargo, del pasaje no se deduce necesariamente esta distribución que no viene precisada de ninguna manera, sino más bien parece que Hécuba quería insistir en el oprobio a la totalidad de las divinidades con el objetivo de dar el máximo peso posible a sus argumentos. Precede a todo ello la condición que impone a Agamenón mediante el uso del positivo ὄσιος (v. 788: εἰ μὲν ὄσιά σοι παθεῖν δοκῶ), que implica, particularmente, la adecuada relación con las divinidades, la cual espera Hécuba que Agamenón esté interesado en cultivar, y a quien, además, ha recurrido la reina en actitud de súplica. Esto es, Hécuba se esfuerza por todos los medios para conseguir alcanzar su venganza, mediante una actitud suplicante y una selección reiterada del léxico que inciden en la transgresión religiosa que supone tanto el asesinato cometido por Poliméstor como la negativa de Agamenón.

Y a Agamenón, precisamente, van dirigidas sus próximas palabras (vv. 798-808)³⁸¹, que pretenden evidenciar el riesgo religioso y social en que incurriría el Atrida si no castiga la transgresión de Poliméstor³⁸². A partir del v. 798 introduce Hécuba un nuevo argumento basado en νόμος, cuyo amplio espectro de significados, unido a la interpretación de la frase τοὺς θεοὺς ἡγοῦμεθα (v. 800), ha dado lugar a una gran controversia. En cuanto a los valores de los usos de νόμος (vv. 800 y 802), Gregory desestima disquisiciones anteriores³⁸³ que establecían la existencia de una ambigüedad buscada por el tragediógrafo merced al nuevo pensamiento sofisticado sobre la supremacía de la ley confeccionada

³⁷⁸ En el ámbito de la hospitalidad tanto el huésped como el hospedador deben respetar esta cualidad (ὄσιος). Cf. Peels 2015: 39 y 157.

³⁷⁹ Collard (1991: 170) difiere en esta interpretación y cree que estas referencias deben identificarse con con Príamo (los muertos) y Hécuba (los vivos), los padres de Polidoro.

³⁸⁰ Gregory 1999: 138; Kovacs 1987:100.

³⁸¹ Los vv. 793-797 se presumen, generalmente, una interpolación posterior que explicaría la relación de hospedaje que mantenían las familias, algo que sería una ilustración gratuita para cualquier contemporáneo; por ello las ediciones recientes consideran que deben descartarse, desde que Nauck los eliminó por su deficiente sintaxis y sentido (Diggle 1984; Kovacs 1987: 100; Gregory 1999: 138; Collard 1991: 170; Kovacs 2005). Aquí se ha ofrecido una traducción que intenta recoger el sentido general de esos vv. 793-797.

³⁸² Sobre estos riesgos, con distintos matices, cf. Kovacs 1987: 144; Hartigan 1997: 34-35.

³⁸³ En especial a partir de un pasaje de Píndaro (Pi. *Fr.* 169. 1-2). Cf. Segal 1989: 13-14; Collard 1991: 171; Gregory 1999: 138-139; Battezzato 2013: 87-101.

por los humanos; y lo mismo respecto del uso de νόμος como ‘convención’³⁸⁴: actualmente estas interpretaciones se consideran menoscabadas merced a la excesiva influencia del atribuido ateísmo a Eurípides por la tradición antigua³⁸⁵.

Si nos fijamos en las intenciones de Hécuba al utilizar estos argumentos, del mismo modo que ya se ha hecho con el uso de ἀνόσιος en los versos anteriores, vemos cómo desea la reina que Agamenón se sienta obligado a vengar el asesinato de Polidoro. Por ello recurre no solo a la justicia divina, sino también a la humana³⁸⁶: gracias a la justicia tiene sentido la creencia en los dioses (v. 800: νόμῳ γὰρ τοὺς θεοὺς ἠγοούμεθα). El giro θεοὺς ἠγεῖσθαι suscita una gran controversia, ya que puede entenderse directamente relacionado con la existencia de los dioses si se estima conveniente sobreentender el infinitivo εἶναι (“creer que los dioses existen”), como hacen algunos autores³⁸⁷, pero tanto en esta construcción como en la más extendida θεοὺς νομίζειν se hace preciso discernir en cada caso la oportunidad de dicho infinitivo. Y en el v. 800 se adapta mucho mejor la construcción simple (“creer en los dioses”), debido a que, como indica Kovacs, si Hécuba hablase ahora de la existencia objetiva de los dioses, habría tenido un efecto contrario al deseado en el planteamiento de su discurso³⁸⁸.

Por otra parte, se ha considerado³⁸⁹ que términos como τιμωρός (v. 790), δίκην δίδοναι (v. 803) y otros relacionados con la venganza sobre Poliméstor a lo largo de la tragedia proceden de la intención de Eurípides de reflejar la venganza de Hécuba como un castigo legal, expresando la acción contra Poliméstor de forma compatible a los conceptos de justicia y procedimiento legal atenienses del siglo V, puesto que la reina no deseaba una venganza personal, sino que esperaba de Agamenón que actuase en nombre de la justicia y en el suyo propio. En realidad, como puntualiza Mossman, esta situación no se adecua detalladamente a ningún estereotipo legal ateniense, sino que simplemente mantiene cierta relación con determinados conjuntos de circunstancias bien conocidos³⁹⁰; en efecto, como

³⁸⁴ Cf. Michellini 1987: 149; Nussbaum 1995: 496. Este argumento es rechazado por Mossman (1999: 182) quien, aunque coincide en identificar νόμοι del v. 866 con las leyes humanas, considera que νόμος del v. 800 es el agente mediante el cual los hombres distinguen el poder de los dioses y la justicia y la injusticia, y que no implica necesariamente una creación humana.

³⁸⁵ Gregory 1999: 138-138. Por su parte, Meltzer (2006: 132) estima que la noción idealizada de Hécuba de la existencia de un orden moral o principio legal que gobierna el cosmos es anacrónica, al proyectar un concepto sofístico de νόμος sobre la edad heroica, y concluye que el significado exacto de νόμος en este pasaje no está claro; Oller Guzmán (2007: 65) lo identifica con una antigua ley divina no escrita.

³⁸⁶ Cf. Collard 1991: 170; Oller Guzmán 2007: 64-65; Calderón Dorda 2015a: 58-59.

³⁸⁷ Según Yunis (1988: 63-64) en θεοὺς ἠγεῖσθαι se sobreentiende el infinitivo, mientras que el giro θεοὺς νομίζειν admite ambas posibilidades. Cf. también Fahr 1969: 162; Gregory 1999: 139.

³⁸⁸ Kovacs 1987: 101. Cf. Michellini 1987: 149; Collard 1991: 99 y 171; Wildberg 2002: 147-148; Matthiessen 2010a: 356.

³⁸⁹ Meridor 1978: 29-32. Sobre el léxico legal, cf. también Battezzato 2013: 13-19.

³⁹⁰ Mossman 1999: 183. Oller Guzmán (2007: 62-71) incide en su conexión con los procesos judiciales.

es natural, los términos y formas que Eurípides emplea pueden recoger ecos y formas de la sociedad contemporánea, pero ello no descarta el papel del ámbito divino en la súplica y venganza de Hécuba.

En consecuencia, si Agamenón rechazase la súplica de Hécuba, transgrediría las leyes divinas y también las humanas. Quizá pueda hablarse de un reflejo de las innovadoras teorías contemporáneas, o de la inevitabilidad de relacionar el uso de este vocabulario con dichas ideas, pero desde el punto de vista de Hécuba no puede considerarse que su personaje pusiera en duda la existencia de los dioses, ni que subordinara dicha existencia al pensamiento humano, puesto que despojaría de valor ambos recursos que ha empleado: es ἀνοσιώτατος Poliméstor, al igual que su crimen, y, además, ha conculcado el νόμος. Cosa distinta sería, por supuesto, aquello que el público pudiera extraer o reflexionar a partir de estas palabras sobre la existencia de los dioses.

En el alegato destaca Hécuba su insignificancia (ἡμεῖς μὲν οὖν δοῦλοί τε κάσθενεῖς ἴσως)³⁹¹ frente al poder de las divinidades y de la ley que los gobierna (vv. 799-800), expone la necesidad de comportarse con justicia entre los mortales y hacia los dioses (vv. 800-801) y personaliza en la figura de Agamenón el respeto y cumplimiento de todo ello, individualizado en el asesinato de un ξένος³⁹², Polidoro, pero en general relacionado con la destrucción de todo lo consagrado a los dioses (v. 804: θεῶν ἱερά)³⁹³: en caso contrario la advertencia a Agamenón es contundente, ya no habrá nada ecuánime entre los humanos (v. 805). Este pasaje nos ilustra sobre dos casos de actuación contraria hacia las divinidades: la ya cometida por Poliméstor y en la que puede incurrir Agamenón.

³⁹¹ V. 798. Suele considerarse que este plural se refiere solo a Hécuba (Gregory 1999: 139; Kovacs 2005: 471; Matthiessen 2010a: 189), aunque Collard (1991: 171) prefiere mantener el plural por la oposición que se crearía entre los mortales (ἡμεῖς) y el siguiente ἀλλ' οἱ θεοί (v. 799).

³⁹² Sobre la necesidad de justicia ya había implorado antes Hécuba (v. 715: ποῦ δίκαι ξένων;), tras decir de la muerte de Polidoro que es, entre otros adjetivos, οὐχ ὄσι' (v. 715); en consecuencia, de acuerdo con Calderón Dorda (2015a: 57-58), aparecen asociados los deberes sociales y religiosos, al evidenciarse cómo algo ἀνόσιος es contrario a la justicia y viceversa.

³⁹³ También recibe diferentes interpretaciones: ἱερός puede referirse en general a todo lo relacionado con la divinidad (los sacrificios, los ritos, las ofrendas, los santuarios, etc., cf. Rudhardt 1992: 22-30; Burkert 2007: 357-358), o bien, con un sentido más concreto, aludir a los templos de los dioses (Oller Guzmán 2007: 63-64; Battezzato 2013: 260-261). Por ejemplo, Gregory (1999: 139-140) los identifica con las destrucciones que los griegos llevaron a cabo en el curso del saqueo de Troya, si bien es cierto que el texto no ofrece esas especificaciones (cf. Matthiessen 2010a: 356-357).

EURÍPIDES, *HÉCUBA* 1232-1239 (KONACS 2005)

- EK. σοὶ δ' ἐγὼ λέγω,
 Ἀγάμεμνον, εἰ τῶδ' ἀρκέσεις, κακὸς φανῆι·
 οὔτ' εὐσεβῆ γὰρ οὔτε πιστὸν οἷς ἐχρήν,
 οὐχ ὄσιον, οὐ δίκαιον εὖ δράσεις ξένον· 1235
 αὐτὸν δὲ χαίρειν τοῖς κακοῖς σε φήσομεν
 τοιοῦτον ὄντα· δεσπότης δ' οὐ λοιδορῶ.
 XO. φεῦ φεῦ· βροτοῖσιν ὡς τὰ χρηστὰ πράγματα
 χρηστῶν ἀφορμὰς ἐνδίδωσ' αἰεὶ λόγων.

LOCI SIMILES: 1234 οὔτ' εὐσεβῆ: E. *Ion* 1290; A. *A.* 372;
 1235 οὐχ ὄσιον: E. *Hec.* 715; E. *Ba.* 374; E. *El.* 1203; E. *HF* 1281-1282;
 E. *Hel.* 850, 1353; E. *Hipp.* 764, 1287; E. *IT* 466; E. *Ion* 1500; E. *Or.* 827; E. *Supp.* 63;
 A. *Ch.* 377; Hdt. 2. 61. 1, 2. 81. 1, 2. 81. 2, 2. 86. 2, 2. 119. 2, 2. 170. 1, 3. 16. 2, 3. 19. 2,
 3. 120. 1, 4. 146. 1, 4. 154. 2, 6. 81, 8. 37. 1; S. *El.* 433; Th. 1. 71. 6, 2. 5. 5.

- HE. Y a ti te digo,
 Agamenón: si vas a proteger a este, te mostrarás como un malvado;
 pues al huésped ni piadoso ni leal con los que era menester,
 al que no respeta lo sagrado y no es justo favorecerás: 1235
 y yo declararé que te gocijas con los malvados porque
 tú mismo eres uno de ellos: pero no estoy injuriando a los amos.
 CO. ¡Ay, ay! ¡A los mortales las acciones apropiadas
 siempre les proporcionan argumentos de apropiadas palabras!

Hécuba había solicitado a Agamenón que se convirtiera en vengador de la muerte de su hijo Polidoro (vv. 786-845), pero al no conseguir una respuesta afirmativa (vv. 850-863), tan solo le pide que frene a los aqueos si acuden en ayuda de Poliméstor (vv. 868-875), pues ella misma llevará a cabo la venganza. En efecto, con ayuda de las troyanas cautivas mata a los dos hijos del tracio y a este lo ciega; entonces Agamenón decide escuchar a ambos antes de emitir su juicio (vv. 1129-1131): las palabras de este pasaje son las finales de Hécuba, que intenta demostrar cómo Poliméstor atentó contra lo humano y lo divino al matar a un huésped.

Cuando Hécuba descubre que su hijo ha sido ahogado describe la acción de Poliméstor como algo “innombrable, imposible de decir, más allá de lo increíble, algo que no es acorde a lo sagrado ni soportable”, por lo que se pregunta: “¿Dónde está la justicia de los huéspedes?” (vv. 714-715: ἄρρητ' ἄνωνόμαστα, θαυμάτων πέρα, / οὐχ ὄσι' οὐδ' ἀνεκτά. ποῦ δίκαια ξένων;). Y es en la búsqueda de esta justicia en la que Hécuba se va a amparar a la hora de perseguir al

culpable de la muerte de su hijo Polidoro. La negación de ὄσιος (v. 715)³⁹⁴ en este contexto indica una acción que quiebra las correctas relaciones entre los mortales –concretamente la de hospitalidad³⁹⁵– y que afecta, igualmente, a las relaciones con la divinidad. Así el Coro, mientras las cautivas atacan al tracio, anuncia el castigo (v. 1024: δίκην) y declara que, cuando coincide en un mismo punto lo que depende de Justicia y de los dioses, se produce un funesto mal (vv. 1028-1031: τὸ γὰρ ὑπέγγυον / Δίκαι καὶ θεοῖσιν οὐ ζυμπίτνει, / ὀλέθριον ὀλέθριον κακόν). En efecto, hay una δίκαι ξένων (v. 715) que viene custodiada por la esfera divina, y quien osa vulnerarla no es ὄσιος (vv. 715, 1235), ni εὐσεβής (v. 1234), ni δίκαιος (v. 1235), sino ἀνόσιος (vv. 790, 852)³⁹⁶. A lo largo de la tragedia se reitera la responsabilidad de Poliméstor en su calidad de ξένος³⁹⁷, no solo como asesino (v. 774: Θρήξ νιν ὤλεσε ξένος)³⁹⁸ sino también por haber arrojado el cadáver al mar sin proporcionarle una tumba (v. 781: κτανών νιν, ὡς ἔοικεν, ἐκβάλλει ξένος)³⁹⁹. La culpabilidad del rey traidor se intensifica igualmente mediante las continuas referencias a él como bárbaro, algo que nunca ocurre con Hécuba⁴⁰⁰.

Poliméstor, además de un ξένος que es οὐχ ὄσιον, οὐ δίκαιον (v. 1235), es, sobre todo, οὐτ' εὐσεβῆ (v. 1234), conculcando el temor y el respeto (τὸ σέβας) que inspira lo sagrado, especialmente en relación con las leyes establecidas: por ello es natural su posicionamiento en el lado de la ἀδικία, como vemos que Hécuba argumenta en estos versos⁴⁰¹. Irónicamente, una vez que la reina troyana tiene certeza de los actos y mentiras de Poliméstor, lleva a cabo su engaño diciéndole que desea comunicarle la ubicación del oro de los Priámidas, puesto que es εὐσεβῆς ἀνὴρ (v. 1004); pero cuando hace su discurso de acusación contra Poliméstor, expone claramente a Agamenón que no mantuvo el respeto debido a los dioses mediante la negación de ese mismo término (v. 1234: οὐτ' εὐσεβῆ)⁴⁰². La

³⁹⁴ Sobre la relación entre este adjetivo y la δίκη, cf. Calderón Dorda 2015a: 58-59 y 61-62.

³⁹⁵ Sobre los términos generales que cubrían este vínculo, cf. Gauthier 1973; Baslez 1984; Iriarte 2007; Battezzato 2013: 61-85.

³⁹⁶ Cf. el comentario a E. *Hec.* 787-808. Los personajes califican el asesinato también con el adjetivo αἰσχροός: así define el Coro la actuación de Poliméstor (δράσαντι δ' αἰσχροά), por la que recibe un castigo terrible (vv. 1085-1086), y también Agamenón se lo reprochará (vv. 1247-1248: τάχ' οὖν παρ' ὑμῶν ῥάδιον ξενοκτονεῖν / ἡμῶν δέ γ' αἰσχροὸν τοῖσιν Ἑλληνισιν τόδε). Sobre el uso de este adjetivo como reflejo de nuevos valores morales, cf. Calderón Dorda 2015a: 59.9

³⁹⁷ Así, el espectro de Polidoro acentúa en el prólogo el papel de Poliméstor como ξένος de su padre (vv. 7, 19 y 25-27).

³⁹⁸ El asesinato se señala en los vv. 25-27, 710, 774, 790, 852, 890, 1047, 1235.

³⁹⁹ La ausencia de tumba ya se había mencionado en vv. 25-27. Sobre la adecuada sepultura como prescripción religiosa en la tragedia eurípidea, cf. Calderón Dorda 2015a: 54-55.

⁴⁰⁰ Meridor 1978: 32; Collard 1991: 30; Hartigan (1997: 37-38) destaca asimismo que Eurípides lo presenta como un auténtico villano y lo describe con características animales.

⁴⁰¹ Calderón Dorda 2015a: 47-56.

⁴⁰² En las tragedias de Eurípides también niega esta cualidad Ión a su madre antes de conocer su parentesco (E. *Ion* 1290), y Posidón a Agamenón por haber desposado a Casandra (E. *Tr.* 43).

fuerza e intensidad que destila este adjetivo viene marcada tanto por su posición –pronunciado en primer lugar, cuyo verbo y sustantivo no se desvelan hasta el final del verso siguiente– como por la negación de su propio significado puesto que, como indica Calderón Dorda, el campo semántico de la εὐσέβεια entraña “el sentimiento religioso más puro, lo que constituye el núcleo de la auténtica piedad entre los griegos, de manera que afecta a las relaciones entre los hombres y entre los hombres y la divinidad”⁴⁰³.

Poliméstor es culpable del asesinato de Polidoro y de no enterrarlo, todo ello agravado por desarrollarse dentro del marco de una relación de hospitalidad: así lo indican tanto los términos más marcados desde el punto de vista religioso, οὔτ’ εὐσεβῆ (v. 1234) y οὐχ ὄσιον (v. 1235), como sus complementarios οὔτε πιστόν (v. 1234) οὐ δίκαιον (v. 1235) respectivamente. Los primeros, destacados al inicio de sus versos, pueden ambos indicar la disconformidad con el asesinato y con la falta de sepultura tanto desde el punto de vista humano como en relación con las divinidades, circunstancia que Eurípides demuestra en otros pasajes⁴⁰⁴.

⁴⁰³ Calderón Dorda 2015a: 56. Cf. asimismo Rudhardt 1992: 12-15.

⁴⁰⁴ Cf. Calderón Dorda 2015a: 54-55 y 58; y el comentario a E. *Hec.* 787-808.

ΕΥΡΪΠΙΔΕΣ, *ΗΙΠΌΛΙΤΟ* 1-8 (ΚΟΝΑΚΣ 2005)

ΑΦ. Πολλή μὲν ἐν βροτοῖσι κοῦκ ἀνώνυμος 1
 θεὰ κέκλημαι Κύπρις οὐρανοῦ τ' ἔσω·
 ὅσοι τε Πόντου τερμόνων τ' Ἀτλαντικῶν
 ναίουσιν εἴσω, φῶς ὄρωντες ἡλίου,
 τοὺς μὲν σέβοντας τάμᾳ πρεσβεύω κράτη, 5
 σφάλλω δ' ὅσοι φρονοῦσιν εἰς ἡμᾶς μέγα.
 ἔνεστι γὰρ δὴ κἂν θεῶν γένει τόδε·
 τιμώμενοι χαίρουσιν ἀνθρώπων ὕπο.

LOCUS SIMILIS: 6 φρονοῦσιν... μέγα: E. *Hipp.* 445; E. *Andr.* 1008; Hdt. 7. 10. ε; S. *Ant.* 768.

ΑΦ. Entre los mortales y en el cielo, poderosa y no sin fama, 1
 recibo el nombre de diosa Cipris.
 De cuantos entre el Ponto y los confines atlánticos
 habitan y ven la luz del sol,
 a los que veneran mi poder los favorezco, 5
 pero hago fracasar a cuantos se insolentan contra mí.
 Así es, también en el linaje de los dioses sucede esto:
 se agran cuando reciben las honras de los humanos.

En este prólogo la diosa Afrodita revela el castigo que va a imponer a Hipólito por su falta de veneración⁴⁰⁵. Desde sus primeras palabras queda clara la magnitud de su poder, el cual reconocerá el Coro más tarde que subyuga a dioses y mortales⁴⁰⁶. En esta ocasión resulta que Hipólito no muestra el debido respeto a Afrodita, por lo cual queda excluido de sus favores (v. 5: τοὺς μὲν σέβοντας τάμᾳ πρεσβεύω κράτη), y la diosa describe su actitud con unos términos que generan la imagen de haber traspasado los límites convencionales (v. 6: ὅσοι φρονοῦσιν

⁴⁰⁵ Para Futre (1994: 69) esta tragedia reafirma el carácter colectivo y estatal de la religión griega en la que no hay lugar para la piedad personal o la libertad de culto divino y que castiga a aquellos que se permiten transgredir esos márgenes. Las tragedias eurípideas, explica Wildberg (2002: 127-128), advierten de que los dioses castigan la ausencia de una nueva concepción religiosa de veneración: el servicio a una divinidad, una profunda ὑπηρεσία (cf. Wildberg 2002: 97-102).

⁴⁰⁶ Vv. 1268-1269: σὺ τὰν θεῶν ἄκαμπτον φρένα καὶ βροτῶν / ἄγεις, Κύπρι; vv. 1280-1281: συμπάντων βασιλῆϊδα τι- / μάν, Κύπρι, τῶνδε μόνα κρατύνεις.

εἰς ἡμᾶς μέγα)⁴⁰⁷, de modo que se convierte en su “enemigo”⁴⁰⁸.

Esta conducta de Hipólito ignora el νόμος establecido entre los mortales, del cual le advierte el sirviente que intenta ayudarle (v. 91). Este νόμος consiste parcialmente en odiar τὸ σεμνόν (usado en los vv. 93 y 94 con sentido negativo⁴⁰⁹), derivado de la raíz σεβ- la cual expresa la correcta veneración que debe dedicarse a los dioses⁴¹⁰, como indica Afrodita en su prólogo (v. 5: σέβοντας). De forma señalada emplea ese mismo adjetivo el sirviente para referirse a la propia Afrodita (vv. 99 y 103)⁴¹¹, de modo que se establece una fuerte contraposición entre τὸ σεμνόν que afecta a Hipólito, y la caracterización de Afrodita como σεμνή⁴¹². Además, nos encontramos con que se expresa la arrogancia (τὸ σεμνόν) de Hipólito con el mismo término que el joven empleará al final de la tragedia para quejarse a Zeus de su suerte –todavía incomprensible para él, que tanto se había dedicado a la εὐσέβεια (v. 1368)–, al que añadirá un compuesto con esa misma raíz: ὄδ’ ὁ σεμνός ἐγὼ καὶ θεοσέπτωρ (v. 1364)⁴¹³. Así pues, la trama de esta tragedia ronda, en gran medida, en torno al significado de este tema σεβ- que ha generado la ira de Afrodita y que Hipólito siempre ha estado convencido de llevar a cabo de forma conveniente; como no le ha dedicado la veneración adecuada, Hipólito entra en el grupo de los que osan insolentarse con ella (v. 6: ὄσοι φρονοῦσιν εἰς ἡμᾶς μέγα), proporcionándonos otro de los aspectos relevantes⁴¹⁴ en la obra, relacionado con la

⁴⁰⁷ A veces se relaciona este ‘φρονεῖν μέγα’ con ὕβρις (cf. Cairns 1996: 16-17 y 1997: 72-73), pero en esta tragedia Eurípides no hace referencia a la actitud de Hipólito como ὕβρις (asimismo se ha considerado que Hipólito cometía ὕβρις al adorar exclusivamente a Ártemis despreciando, por lo tanto, a Afrodita; cf. Futre 1994: 74; Wildberg 2002: 131).

⁴⁰⁸ V. 43: πολέμιον; v. 49: τοὺς ἔμοῦς ἐχθρούς; sobre la forma de expresar el odio que despiertan en los dioses las ofensas de los mortales, cf. el comentario a S. OT 1340-1346.

⁴⁰⁹ Sobre este uso cf. Barrett 2001: 177; Halleran 2004: 156-159.

⁴¹⁰ Cf. los comentarios a A. Eu. 269-272, A. Supp. 919-923 y A. Th. 529-532.

⁴¹¹ Σεμνός es habitual como epíteto de varias divinidades y así aparece también en esta tragedia acompañando a Ártemis (vv. 61, 713, 1130), Zeus (v. 886) o los Coribantes (v. 143). Cf. Barrett 2001: 178.

⁴¹² Según Barrett (2001: 178) la repetición con diferentes sentidos sugiere que Afrodita es σεμνή de la misma manera que Hipólito por la arrogancia que ambos muestran; Kovacs (1987: 37) explica que las cualidades morales son igualmente importantes en dioses y hombres y pueden ser odiadas por su comportamiento; para Gregory (1997: 58-59) la diferencia, ignorada por Hipólito, se basa en la discrepante situación entre dioses y mortales, debido a que este término, en su sentido honorable, debería usarse solo referido a dioses pero no a mortales (cf. Burkert 2007: 363; Luschnig 1980: 91 y 99; Blomqvist 1982: 408-409; Cairns 1997: 72-74; Conacher 1998: 33; Peels 2016: 563); para Halleran (2004: 156-157) marca las semejanzas y distancias entre Hipólito y la divinidad, puesto que los dioses tienen el poder de satisfacer su orgullo dañado con impunidad.

⁴¹³ En efecto: σεμνός < *σεβ-ν-ός; θεοσέπτωρ < *θεο-σέβ-τωρ.

⁴¹⁴ Sobre el desarrollo de estos temas en esta tragedia, cf. Calderón Dorda 2015a: 44-55. Por su parte, Conacher (1998: 33-41) destaca los usos de αἰδώς, σωφροσύνη y cognados así como su relación con las discusiones sofisticadas sobre la virtud; Mitchell (1991: 111-117) examina el valor de αἰδώς, σωφροσύνη, εὐσέβεια o κλέος a través de los distintos personajes; sobre αἰδώς y σωφροσύνη frente a ἔρωσ, cf. Beltrametti 2001: 118-121.

raíz de φρήν. De la misma forma que la primera raíz mencionada, también esta última tiene su correspondencia en la queja de Hipólito sobre su incomprensible desgracia, dado que superaba a todos en sensatez: ὄδ' ὁ σωφροσύνη πάντας ὑπερσχών (v. 1365). Y no será el único reflejo que encontremos a lo largo de la tragedia. Afrodita usa idéntica forma verbal para determinar la insolencia de Hipólito (v. 6: φρονοῦσιν) y, paradójicamente, también el joven cuando comprende que divinidad lo ha destruido (v. 1401: φρονῶ δὴ δαίμον' ἢ μ' ἀπώλεσεν). Mientras que Afrodita afirma castigar a Hipólito por no dedicarle la debida veneración y por su 'φρονεῖν μέγα' (vv. 5-6), la forma compuesta σωφρονεῖν (< σοο-φρονεῖν) y sus cognados σῶφρων y σωφροσύνη aparecen continuamente en la tragedia dedicados a Hipólito: a pesar de las numerosas manifestaciones de su εὐσέβεια y σωφροσύνη –de su piedad y sensatez⁴¹⁵–, tanto hacia los dioses como hacia los humanos⁴¹⁶, ello no impidió que Afrodita lo castigase particularmente. De hecho, Hipólito viene criticado precisamente por su errado proceder en relación con estos conceptos (φρονεῖν / σωφρονεῖν)⁴¹⁷. Así el sirviente, ante la estatua de Afrodita, rechaza a los jóvenes que se comportan como Hipólito (v. 115: φρονοῦντας οὕτως)⁴¹⁸; Fedra, quizá dirigiéndose a la estatua de Afrodita⁴¹⁹, decide agradar a esta divinidad y perjudicar a Hipólito, quien tal vez entonces, al compartir enfermedad con ella, aprenda a σωφρονεῖν (v. 731); Teseo critica que su hijo quiera imputar su φρονεῖν κακῶς a los dioses (v. 951); y el propio Hipólito se lo aplica a sí mismo al considerar que no ha utilizado correctamente su sensatez (σωφρονεῖν, vv. 1034-1035)⁴²⁰.

En cuanto al significado de esta terminología, los compuestos σωφρονεῖν, σῶφρων y σωφροσύνη en ocasiones se han interpretado referidos en esta tragedia especialmente a la castidad de Hipólito⁴²¹. Si bien algunos usos, debido

⁴¹⁵ Vv. 79-83: τὸ σωφρονεῖν, εὐσεβοῦς; 656-658: εὐσεβές; 949: σῶφρων; 993-997: σωφρονέστερος, θεοῦς σέβειν; 1007: σῶφρον; 1013: σῶφροσιν; 1034-1035: ἐσωφρόνησε, σωφρονεῖν; 1100: ἄνδρα σωφρονέστερον; 1298: παιδὸς ἐκδειξάι φρένα / τοῦ σοῦ δικαίαν; 1339-1340: εὐσεβεῖς; 1363-1369: σεμνὸς ἐγὼ καὶ θεοσέπτωρ, σωφροσύνη, εὐσεβίας; 1390: τὸ δ' εὐγενές σε τῶν φρενῶν ἀπώλεσεν; 1402: τιμῆς ἐμέμφθη, σωφρονοῦντι δ' ἤχθετο; 1419: σῆς εὐσεβείας κάγαθῆς φρενὸς χάριν; 1454: φρενὸς σῆς εὐσεβοῦς τε κάγαθῆς. Debe subrayarse que todas estas manifestaciones proceden de Hipólito y de Artemis, salvo la del v. 949, que Teseo pronuncia irónicamente, y la del v. 1454, en la que finalmente reconoce la prudencia piadosa y noble de su hijo.

⁴¹⁶ Cf. Calderón Dorda 2015a: 55; Peels 2016: 562-563. Sobre la importancia de estas manifestaciones en la tragedia griega, cf. Calderón Dorda 2016a: 34-35.

⁴¹⁷ Sobre la σωφροσύνη en los distintos personajes ("moderation gives way to immoderate acts done in moderation's name"), cf. Mitchell 1991: 116-117.

⁴¹⁸ Para Barrett (2001: 181) esta forma verbal hace referencia aquí únicamente a su arrogancia.

⁴¹⁹ Barrett 2001: 154 y 296.

⁴²⁰ Según Mirto (2016: 52-56) se muestra en esta tragedia la imposibilidad de definir los límites y excesos de la virtud.

⁴²¹ Así proceden Barrett 2001: 172 y 297; Conacher 1998: 33; o Kovacs 2005, que los traduce siempre con ese sentido cuando van referidos a Hipólito (vv. 80, 949, 995, 1007, 1100, 1034-35, 1365, 1402) y también a las mujeres (v. 667), pero con un valor más general en otros

al contexto en el que se encuentran, pueden aludir concretamente a la continencia sexual, resulta un tanto drástico atribuir este único valor a todos los empleos referidos a Hipólito⁴²². En las tragedias de Eurípides generalmente estas formas transmiten los valores de prudencia y moderación de distintos personajes y, con menor frecuencia, objetos inanimados⁴²³; en algunos casos⁴²⁴ puede considerarse que sea más restrictivo su sentido por referirse al comportamiento de una esposa o de la mujer en general que tal vez se ciñese a la castidad de su actitud, si bien incluso en estos casos se alude de forma global a la prudencia y sensatez. De este modo, en su discurso apologético Hipólito se declara σωφρονέστερος (v. 995), porque, como explica a continuación, sabe que debe venerar a los dioses y atesorar amigos justos, cuyo afecto ha de cuidar (vv. 996-1001); sin embargo, de lo que su padre le inculpa, él se mantiene puro (vv. 1002-1006)⁴²⁵. En este último punto se detendrá con detalle a continuación, puesto que no consigue convencer a su padre de su sensatez (v. 1007: καὶ δὴ τὸ σῶφρον τοῦμὸν οὐ πείθει σ'), y acaba alabando la resolución de Fedra, quien actuó con sensatez cuando carecía de ella, mientras que ellos, poseyéndola, no saben hacer un buen uso (vv. 1034-1035: ἔσωφρόνησε δ' οὐκ ἔχουσα σωφρονεῖν, / ἡμεῖς δ' ἔχοντες οὐ καλῶς ἐχρῶμεθα)⁴²⁶. En la misma línea sobre el sentido general de estos términos se halla la tragedia *Las Bacantes*, donde esta actitud (σωφρονεῖν, σῶφρων) es propia del culto dionisiaco⁴²⁷, según manifiestan con frecuencia el Coro y Dioniso (E. *Ba.* 329, 504, 641, 940, 1150, 1341), y se encuentra al mismo nivel que τὸ σέβας debido a los dioses (E. *Ba.* 1150-1151: τὸ σωφρονεῖν δὲ καὶ σέβειν τὰ τῶν θεῶν / κάλλιστον). La privación del este concepto conduce a la desdicha y a la destrucción: la desdicha se compone, según el Coro de Bacantes, “de bocas sin freno y de sinrazón sin ley” (E. *Ba.* 386-387: ἀχαλίνων στομάτων / ἀνόμου τ' ἀφροσύνας), pero la vida tranquila y la sensatez (E. *Ba.* 390: τὸ φρονεῖν) consiguen la estabilidad; Ágave,

casos (vv. 358, 399, 494, 704, 731); Mitchell (1991: 116) destaca que se use σωφροσύνη para aludir a la castidad de Hipólito cuando este término se usa en griego así referido a mujeres.

⁴²² Calderón Dorda (2015a: 55) relaciona esta terminología aplicada a Hipólito con el respeto a los dioses, con su alejamiento de la ἀδικία y su cercanía al αἰδώς (sobre todo a partir de los vv. 995-998 y 1364-1369). Igualmente Gregory (1997: 62-84) indica que no solo hace referencia a la castidad, sino que tiene latente también el sentido político.

⁴²³ Así en E. *Alc.* 182, 615, 753; *Andr.* 235, 346, 365, 686, 741; *Ba.* 686, *El.* 53, 261, 923, 1099; *HF* 857, *Hel.* 47, 97, 932, 1617, 1657; *Heracl.* 263, 1007; *IA* 379, 824, 1024, 1208; *Med.* 311, 549, 884, 913, 1369; *Or.* 254, 502, 1132; *Ph.* 1112, 1692; *Tr.* 350, 645, 1027. En relación con la actitud hacia el culto a las divinidades los encontramos en E. *Ba.* 1002; *Heracl.* 272, 1012.

⁴²⁴ E. *Andr.* 594, 596, 601; *Ba.* 314, 318; *El.* 1080; *Hel.* 1684; *Heracl.* 476; *IA* 545-546, 1159; *Med.* 636; *Tr.* 422, 1056.

⁴²⁵ V. 1003: λέχους γὰρ ἐς τόδ' ἡμέρας ἀγνὸν δέμας; v. 1004: οὐκ οἶδα πρᾶξιν...; v. 1006: παρθένον ψυχὴν ἔχων.

⁴²⁶ La sensatez de Fedra (ἔσωφρόνησε) consiste en su suicidio. Cf. Barrett 2001: 356.

⁴²⁷ Calderón Dorda 2015a: 50; Mirto 2016: 48-52. Sobre la relación de σοφός con estos términos en el mismo sentido, cf. Reynolds-Warnhoff 1997: 83-85, 93 y 98-100.

ante el cadáver de Penteo, lamenta que su hijo participase de su ἀφροσύνη (E. *Ba.* 1301), procedente, según explica Cadmo, de no venerar a la divinidad (E. *Ba.* 1302: οὐ σέβων θεόν), y su situación servirá de ejemplo para quien menosprecie a los dioses (E. *Ba.* 1325: δαιμόνων ὑπερφρονεῖ). Igualmente aparece esta terminología en *Las Bacantes* referida a la abstinencia sexual, cuando Tiresias explica al detalle esta cuestión bajo la influencia de Dioniso (E. *Ba.* 314-315: ὁ Διόνυσος σωφρονεῖν ἀναγκάσει γυναῖκας ἐς τὴν Κύπριν). Así pues, parece preferible interpretar el significado de estos términos en *Hipólito* de acuerdo con el uso de los textos euripídeos, otorgándole un valor general y reservando el más concreto relativo a la castidad para aquellos pasajes en los que específicamente así se puntualice.

Se observa, por lo tanto, cierta tensión a lo largo de *Hipólito* en el uso de estos cognados de φρήν⁴²⁸, divididos entre el bien y el mal, opuestos entre sí, de la misma manera que sería remarcable el claro contraste entre el nombre de la divinidad Afrodita y nuestro σώφρων protagonista, lo cual constituye un atinado juego de palabras, recurso al que Eurípides era muy aficionado: mediante la popular falsa etimología de Ἀφροδίτη (como si compartiera raíz con ἀφροσύνη, recogida por el propio Eurípides en E. *Tr.* 989-990) se contraponen el nombre de la diosa a Hipólito, caracterizado por su σωφροσύνη (φρονεῖν / σωφρονεῖν, etc.). Quizá el papel de Afrodita fuera novedoso en la versión euripídea del mito y el poeta le concediera una mayor relevancia refrendada por toda esta serie de antítesis⁴²⁹. Esto mismo se reflejaría también en la ya comentada oposición entre τὸ σεμνόν propio de Hipólito y Afrodita designada σεμνή.

Si volvemos a las acusaciones de Afrodita sobre Hipólito, especifica la diosa que lo va a castigar (v. 21: ἄ δ' εἰς ἔμ' ἡμάρτηκε τιμωρήσομαι) por ir diciendo que es la más indigna de las divinidades (v. 13: λέγει κακίστην δαιμόνων πεφυκέναι), por su rechazo al lecho y al matrimonio (v. 14: ἀναίνεται δὲ λέκτρα κού ψαύει γάμων) y por su devoción hacia Ártemis (vv. 15-19). Está Hipólito privándole de algo que a todos los dioses agrada, recibir sus honras (v. 8: τιμώμενοι χαίρουσιν ἀνθρώπων ὕπο)⁴³⁰. Por lo tanto, en esto consiste su φρονεῖν μέγα (vv. 5-6), en denostar a Afrodita y en el desprecio de lo propio de esa divinidad. Merced a las tretas de la diosa, Teseo acusa a su hijo de haber violentado su lecho

⁴²⁸ La presencia de esta familia de palabras en *Hipólito*, por cierto, casi duplica en número a cualquier otra euripídea; tan solo *Las Bacantes* y *Andrómaca* registran una frecuencia destacable, muy por debajo, aun así, de la de *Hipólito*.

⁴²⁹ Sobre los pocos datos conocidos acerca de la leyenda de Hipólito previa a esta versión euripídea, cf. Séchan 1911: 105-114 y 137-140; Méridier 1965: 9-12; Goossens 1962: 133-134; Barrett 2001: 6-17; Halleran 2004: 21-27. Sobre la invención de cultos y etiologías por parte de Eurípides, cf. Scullion 1999-2000.

⁴³⁰ Sobre el uso del tema τιμ- en relación con los dioses, cf. el comentario a E. *Heracl.* 69-79. A Hipólito también le advertirá el sirviente sobre la necesidad de prestar honras a las divinidades: τιμαῖσιν, ὧ παῖ, δαιμόνων χρῆσθαι χρεῶν (v. 107).

(vv. 885-886: Ἰππόλυτος εὐνής τῆς ἐμῆς ἔτλη θιγεῖν / βία), que también tiene su proyección divina, al argumentar el rey que ha deshonrado el respeto a Zeus (v. 886: τὸ σεμνὸν Ζηνὸς ὄμμ' ἀτιμάσας). Por su parte, Hipólito no solamente se presenta como σώφρων, σεμνός y εὐσεβής por su cuidada veneración a los dioses y por su pureza hacia Fedra sino que, además, respeta los juramentos que ha realizado (v. 1033: ἐμοὶ γὰρ οὐ θέμις πέρα λέγειν), aunque ello le vaya a costar la vida, con lo que demuestra una forma más de piedad⁴³¹, puesto que desde la perspectiva religiosa, su quebrantamiento constituía una falta muy grave.

En definitiva, desde el punto de vista de Hipólito y Ártemis, su actuación ha sido piadosa y sensata con las divinidades y con los humanos; al contrario piensan Afrodita y Teseo, conducido este último por los hechos que encuentra, si bien al final de la tragedia reconocerá la pureza de su hijo. La falta de veneración hacia Afrodita y el desprecio que Hipólito manifiesta le acarrearán todas las desgracias posibles, aunque él está convencido de actuar de forma correcta, lo mismo que Ártemis⁴³²: así pues, el ser humano debe ser todavía más prudente y cuidadoso, porque sus divinidades olímpicas pueden en cualquier momento tornarse vengativas hacia los mortales y también entre ellas⁴³³. Tras la despedida de Hipólito, el propio Coro lo manifiesta al reconocer la dificultad de comprender la providencia divina cuando observa lo que ocurre a los mortales, cuya existencia siempre queda sujeta al cambio y a inestabilidad (vv. 1104-1110).

⁴³¹ Así dice Ártemis: ὄρκων ἀφείλε πίστιν, εὐσεβῆς γεγώς (v. 1309).

⁴³² La diosa asegura a Hipólito que ha sido castigado por su piedad y sensatez (v. 1419: σῆς εὐσεβείας κάγαθῆς φρενὸς χάριν). Sobre la veneración de Hipólito hacia Ártemis, cf. Wildberg 2002: 131-135.

⁴³³ Cf. la venganza que Ártemis planea para Afrodita (vv. 1416-1422).

EURÍPIDES, *LAS BACANTES* 39-48 (KOVACS 2002B)

ΔΙ. δεῖ γὰρ πόλιν τήνδ' ἐκμαθεῖν, κεῖ μὴ θέλει,
 ἀτέλεστον οὔσαν τῶν ἐμῶν βακχευμάτων, 40
 Σεμέλης τε μητρὸς ἀπολογήσασθαί μ' ὕπερ
 φανέντα θνητοῖς δαίμον' ὄν τίκτει Δί.
 Κάδμος μὲν οὖν γέρας τε καὶ τυραννίδα
 Πενθεῖ δίδωσι θυγατρὸς ἐκπεφυκῶτι,
 ὃς θεομαχεῖ τὰ κατ' ἐμὲ καὶ σπονδῶν ἄπο 45
 ὠθεῖ μ' ἐν εὐχαίς τ' οὐδαμοῦ μνείαν ἔχει.
 ὦν οὐνεκ' αὐτῷ θεὸς γεγῶς ἐνδείζομαι
 πᾶσιν τε Θηβαίοισιν.

LOCI SIMILES: 45 θεομαχέω: E. *Ba.* 325, 1255; E. *IA* 1408.

DI. Dado que esta ciudad no está iniciada en mis ritos báquicos,
 aunque no quiera, es preciso que los aprenda bien 40
 y que yo defienda a mi madre Sémele sobre todo,
 mostrándome ante los mortales como la divinidad que de Zeus engendró.
 Resulta que Cadmo ha cedido sus privilegios y su reinado
 a Penteo, nacido de su hija, el cual
 se encuentra en lucha contra la divinidad por su modo de tratarme 45
 y me excluye de sus libaciones y no se acuerda de mí para nada en sus preces.
 Por ello a él y a todos los tebanos les quiero demostrar
 que soy un dios.

Dioniso manifiesta en el prólogo que Penteo cumple con sus obligaciones religiosas mediante libaciones y oraciones a los dioses (vv. 45-46). Sin embargo, el nuevo rey no reconoce a Dioniso como dios, a pesar de todas las oportunidades que este le proporciona, quien, además, asume que la ciudad no conoce su culto, pero está dispuesto a que lo aprenda completamente, como, por ejemplo, harán Cadmo y Tiresias. Para expresar la actitud que Penteo ha adoptado, emplea Eurípides un compuesto novedoso, θεομαχεῖν, “combatir a la divinidad” (v. 45): por primera vez en la literatura griega conservada⁴³⁴ aparece en *Las Bacantes* y en *Ifigenia en Áulide*, las últimas obras eurípideas representadas póstumamente el 405 a.C. En el prólogo de *Las Bacantes* el propio Dioniso, como ya había hecho Afrodita en *Hipólito*⁴³⁵, expone las ofensas recibidas al no obtener la veneración

⁴³⁴ Sobre los usos posteriores, también de las formas adjetiva y sustantiva, cf. Kamerbeek 1948: 273-274 y 278-280; Dodds 1986: 68; Lacroix 1976: 133.

⁴³⁵ Cf. el comentario a E. *Hipp.* 1-8.

que, como dios, le corresponde, e incluye las consecuencias de ese maltrato: la demostración de su naturaleza divina a toda Tebas y a Penteo, quien, excluyéndolo de sus libaciones y oraciones, ha osado entablar un combate contra él (v. 45: θεομαχεῖ)⁴³⁶. En efecto, el personaje de Penteo se presenta a sí mismo a lo largo de la tragedia en actitud beligerante y criminal, con frecuencia niega la existencia del dios⁴³⁷ y son abundantes sus amenazas contra el recién llegado: quiere cortarle el cuello (v. 241), estrangularlo (v. 246), lapidarlo (v. 356); y, por la descripción de Dioniso, conocemos el feroz ataque de Penteo contra su imagen cuando el rey cree degollarlo (vv. 630-631). El propio dios continúa la metáfora bélica al pedir a Penteo que deponga las armas (vv. 789-790) y, más tarde, al conducirlo al enfrentamiento del cual resultará vencedor (v. 975-976).

Esa negación, oposición y maltrato hacen que Penteo a los ojos del ‘extranjero’, tras el cual se esconde Dioniso, se convierta en objeto de su odio, porque está cometiendo una ἀσέβεια, una acción contra el dios por la que pagará su pena, una condición que le impide verlo (respectivamente v. 476: ἀσέβειαν ἀσκοῦντ’ ὄργι’ ἐχθαίρει θεοῦ, v. 490: κάσεβοῦντ’ ἐς τὸν θεόν, v. 502 ἀσεβής). Asimismo el Coro incidirá en la grave actitud de Penteo, la cual no es una muestra de εὐσέβεια, ni de respeto a los dioses⁴³⁸: las Bacantes exigen un castigo y lo describen como un ἄσεπτος⁴³⁹ al que los dioses dan caza (v. 890); lo sitúan al margen de la divinidad, de la ley y de la justicia (v. 995: τὸν ἄθεον ἄνομον ἄδικον); lo acusan de romper las adecuadas relaciones con la divinidad (vv. 374-375: οὐχ ὀσίαν / ὕβριν ἐς τὸν Βρόμιον); y lo consideran ἀνόσιος (v. 613) y ἀντίπαλος θεοῖς (v. 544). He aquí, por cierto, el único uso en tragedia del adjetivo ἀντίπαλος en relación con la esfera divina, si bien el concepto de ‘rival’ o ‘enemigo’ de los

⁴³⁶ Por ello Tiresias suplica a Penteo que reconozca al dios, que lo acepte en su tierra, le ofrezca libaciones y practique sus ritos (vv. 312-313), y termina su intervención (v. 325, cf. infra) negándose a participar en su lucha contra Dioniso con el mismo término θεομαχέω; Papadopoulou (2001: 28) incide en esta manifestación del tema central de la obra en relación con Penteo: el combate de un mortal contra un dios; para Wildberg (2002: 149-162) esta postura de Penteo es completamente contraria a la veneración religiosa (ὕπηρεσία), algo castigado por los dioses.

⁴³⁷ Penteo manifiesta constantemente esta incredulidad –que será la causa principal de su destrucción (cf. el comentario a E. Ba. 1292-1305)–, verbigracia: “una divinidad nueva, un Dioniso, quienquiera que sea” (v. 219-220: τὸν νεωστὶ δαίμονα / Διόνυσον, ὅστις ἔστι); “ese afirma que existe un dios Dioniso” (v. 242: ἐκεῖνος εἶναι φησι Διόνυσον θεόν, con estas dos últimas palabras como sujeto del infinitivo; cf. Lacroix 1976: 160). Sobre la negación de la existencia de un dios Dioniso en otros pasajes de *Las Bacantes*, cf. Van Erp Taalman Kip 1997: 596-597.

⁴³⁸ V. 263: τῆς εὐσεβείας, ᾧ ξέν’, οὐκ αἰδῆ θεοῦς, un pasaje de difícil interpretación, al que suelen aplicarse correcciones (τῆς δυσσεβείας en lugar de τῆς εὐσεβείας, etc.): quizá se trate de un uso irónico del término εὐσέβεια en una expresión exclamativa, cf. Dodds 1986: 102-103, Roux 1972: 335, Lacroix 1976: 161.

⁴³⁹ Nótese que la forma ἄσεπτος es también una negación de la raíz σεβ- (ἄσεπτος < *ἄ-σεβ-το-ς).

dioses lo usa también Eurípides con otra divinidad gravemente ofendida por un humano que le negaba la debida veneración: en la tragedia *Hipólito* para Afrodita el joven es un ἐχθρός (E. *Hipp.* 49: τοὺς ἐμοὺς ἐχθροὺς ἐμοί) y un πολέμιος (E. *Hipp.* 43: ἡμῖν πολέμιον νεανίαν)⁴⁴⁰.

Como puede comprobarse, Dioniso y su Coro de fieles Bacantes inciden en la impiedad de Penteo, especialmente a través de la acumulación del tema privativo de la veneración divina: ἄ-σεβ-. Efectivamente, hemos visto cómo en catorce versos pronunciados por Dioniso en esticomitia con Penteo (vv. 476-502), emplea el dios contra el rey el sustantivo, el verbo y el adjetivo (ἄσεβεια, ἀσεβέω, ἀσεβής). Igualmente el Coro hará gala de estas acusaciones, negando su εὐσεβεια y llamándolo ἄσεπτος (vv. 263 y 890), además de otros términos de fuerte calado irreligioso como οὐχ ὄσιος, ἀνόσιος y ἄθεος (vv. 374, 613 y 995 [=1015]). La impiedad de Penteo y las formas bélicas que expresan su relación con el dios se extienden, por lo tanto, a lo largo de todo el drama. Así, volverán a usar el compuesto θεομαχεῖν Tiresias y Ágave, siempre en relación con Penteo, debido a su contumacia en negarse a aceptar la divinidad de Dioniso y cumplir con él como corresponde. El anciano adivino, tras su defensa del joven dios, rehúsa secundar a Penteo en su particular lucha (v. 325: κού θεομαχήσω σῶν λόγων πεισθεῖς ὑπο). Y Ágave, antes de comprender que ha despedazado a su hijo, lamenta sus dotes de cazador y su imposibilidad de lidiar salvo con la divinidad (vv. 1255-1256: ἀλλὰ θεομαχεῖν μόνον / οἶός τ' ἐκεῖνος). El propio dios, Dioniso, al explicar cómo ha sido destruido el palacio real (vv. 633-634), incide de nuevo en la obstinación de Penteo: atreverse a presentar batalla contra un dios siendo un hombre (vv. 635-636: πρὸς θεὸν γὰρ ὦν ἀνήρ / ἐς μάχην ἐλθεῖν ἐτόλμησ'). Y esa es precisamente la consecuencia de no creer en la divinidad, la destrucción total, que en el caso de Penteo comienza por el palacio y llegará más tarde a costarle su propia vida y el final de su familia⁴⁴¹.

⁴⁴⁰ Sobre el odio que despiertan en las divinidades los mortales que las ofenden, cf. el comentario a S. *OT* 1340-1346.

⁴⁴¹ Cf. el comentario a E. *Ba.* 1292-1305.

EURÍPIDES, *LAS BACANTES* 992-1016 (KOVACS 2002B)

ΧΟ. ἴτω δίκᾱ φανερός, ἴτω ξίφηφόρος φονεύου- σα λαιμῶν διαμπᾶξ τὸν ἄθεον ἄνομον ἄδικον Ἐχίονος	995
τόκον γηγενῆ· ὃς ἀδίκῳ γνώμα παρανόμῳ τ' ὄργᾱ περὶ <σά,> βᾶκχε, σᾶς τ' ὄργια ματέρος μανεῖσα πρᾶπιδι παρακόπῳ τε λήματι στέλλεται,	1000
τάνικατον ὡς κρατήσων βίᾱ. γνωμῶν σωφρόνισμα θάνατος· ἀόκνως <δ'> ἔς τὰ θεῶν ἕφυ βροτείως τ' ἔχειν ἄλυπος βίος.	1005
τὸ σοφὸν οὐ φθονῶ καιρῶ θηρεύου- σι· τὰ δ' ἕτερα μεγάλα τ' φανερά τῶν αἰεῖτ' ἐπὶ τὰ καλὰ βίον, ἦμαρ ἔς νύκτα τ' εὐ- αγοῦντ' εὐσεβεῖν, τὰ δ' ἕξω νόμιμα	1010
δίκας ἐκβαλόντα τιμᾶν θεούς. ἴτω δίκᾱ φανερός, ἴτω ξίφηφόρος φονεύου- σα λαιμῶν διαμπᾶξ τὸν ἄθεον ἄνομον ἄδικον Ἐχίονος	1015
τόκον γηγενῆ·	

VARIAE LECTIONES: 998 <σά> Scaliger.

998 βᾶκχε, σᾶς τ' ὄργια ματέρος Murray: βᾶκχι' ὄργια ματρός τε σᾶς

P.

999 μανεῖσα Brodaeus: μανεῖσα P.

1001 τάνικατον Wilamowitz: τὰν ἀνίκατον P.

1002 σωφρόνισμα Dodds: σώφρονα P.

1002 ἀόκνως Kovacs: ἀπροφάσιτος P.

1003 ἔς Murray: εἰς P.

1004 βροτείως Murray: βροτείῳ P.

1008-1009: εὐαγοῦντ' Hermann: εὐ ἄγουντ' P.

LOCI SIMILES: 995, 1015 ἄθεος: E. *Andr.* 491; E. *HF* 433; E. *Hel.* 1148; E. *Heracl.* 107; E. *Or.* 925; S. *El.* 124, 1181; A. *Eu.* 151, 541; A. *Pers.* 808; Antipho 1. 21; 1. 23; 2. 2. 13; Ar. *Pl.* 491, 496; Ar. *Th.* 671, 721; S. *OT* 254, 661, 1360; S. *Tr.* 1036.

995, 1015 ἄθεον ἄνομον ἄδικον: *hárax*.

997 παράνομος: And. 4. 22; Antipho 5. 8; 4. 23; Ar. *Pl.* 415; Ar. *Th.* 684/5; E. *Ba.* 997; E. *Med.* 1121; E. *Tr.* 284; Th. 2. 17.2, 3. 65. 1, 3. 66. 2.

CO. Venga la justicia claramente, venga armada de espada y mate atravesando su garganta a quien está al margen del dios, de la ley y de la justicia, al hijo de Equión, nacido de la tierra.	995
Él, con intención injusta e ira fuera de la ley, contra tus ritos y los de tu madre, Baco, con la mente poseída y delirante resolución se prepara, como si fuera a someter por la fuerza lo que es imbatible. Escarmiento de sus intenciones es la muerte: una vida sin penas se produce al no tener dudas hacia los dioses y al actuar como un mortal.	1000
No envidia a quienes buscan la sabiduría en el momento apropiado, sino que claramente hay otras cosas importantes desde siempre, que consisten en llevar de forma adecuada de la mañana a la noche una vida pura comportándose de modo piadoso, y en honrar a los dioses rechazando las prácticas que se hallan al margen de la justicia.	1005 1010
Venga la justicia claramente, venga armada de espada y mate atravesando su garganta a quien está al margen del dios, de la ley y de la justicia, al hijo de Equión, nacido de la tierra.	1015

Los versos intermedios de este canto de las Bacantes están muy deteriorados en el manuscrito, y los editores han intentado sucesivamente enmendar el texto con diversas propuestas, aunque siempre con resultados inciertos⁴⁴². De hecho se proporciona aquí una traducción aproximada del sentido general de los versos 1002-1010, merced al contexto y a las ideas expresadas por el Coro a lo largo de la tragedia, especialmente en el primer y tercer estásimo. A pesar de la ausencia de una lectura integral, destaca sin duda una serie de términos aplicados a Penteo y a su actitud que contrastan fuertemente con las prescripciones del Coro en cuanto al comportamiento hacia las divinidades. Las Bacantes invocan a la justicia, puesto que Penteo se encuentra completamente al margen de ella, para que imponga el castigo radical que merece este culpable y que más adelante se cumplirá: su muerte despedazado. Así, se servirá el Coro de dos temas relacionados con la justicia humana y divina, $\nu\omicron\mu\epsilon\text{-}$ y $\delta\iota\kappa\text{-}$ (vv. 995 y 997), mas comenzará su descripción con el término más íntimamente ligado a la ‘relación’ de Penteo con los dioses: $\alpha\theta\epsilon\omicron\varsigma$.

⁴⁴² Cf. Dodds 1986: 201-205; Roux 1972: 549-552; Lacroix 1976: 226-228; Kopff 1988; Diggle 1994; Seaford 2011: 228-229; Usher 2000; Susanetti 2010: 260-261.

En primer lugar, las Bacantes llaman ἄθεος (v. 995) a Penteo por su obstinación en negar la existencia del dios Dioniso (vv. 219-220, 242). Tradicionalmente se ha supuesto que este término podía tener un significado activo, ‘opuesto a los dioses’, y otro pasivo, ‘abandonado por los dioses’, cuya interpretación quedaría arbitrariamente en manos de cada lector. Sin embargo, como ya se ha comentado especialmente en relación con la obra de Sófocles⁴⁴³, el valor de este adjetivo depende de la opinión que el emisor tiene del elemento sobre el que pronuncia el calificativo, teniendo ese sentido activo si lo considera responsable de la acción contraria a los dioses, y pasivo si no le atribuye dicha responsabilidad. La mayoría de usos en las tragedias eurípideas responden al primer tipo, en el que el hablante culpabiliza al sujeto de una acción contraria a los dioses: el Coro de mujeres de Ptía describe como ἄθεος el asesinato que Hermíone planea para acabar con Andrómaca y su hijo (E. *Andr.* 491: ἄθεος ἄνομος ἄχαρις ὁ φόνος)⁴⁴⁴; según el Coro de ancianos de Maratón sería ἄθεος para una ciudad despedir a un grupo suplicante de extranjeros (E. *Herac.* 107-108); Helena, hija de Zeus, ha sido proclamada en la Hélade ἄθεος, porque realmente se la ha juzgado responsable de todos los actos que se le atribuían (E. *Hel.* 1148: προδότις ἄπιστος ἄδικος ἄθεος)⁴⁴⁵; un campesino en la asamblea tilda a Clitemestra con este calificativo (E. *Or.* 925); finalmente, el Coro de Bacantes pide que la Justicia atravesase la garganta del ἄθεος Penteo, quien ha osado no respetar a Dioniso (vv. 995 y 1015), y a quien deliberada e intencionalmente acusa el Coro mediante este intenso término, que refleja con precisión el motor del argumento: el reconocimiento de Dioniso como dios del que Penteo reniega. En una única tragedia, *Heracles*, podemos encontrar el otro valor del adjetivo, cuando el Coro denomina ἄθεος al camino de los hijos de Heracles hacia la barca de Caronte, ya que Lico pretende cometer la injusticia de matarlos (E. *HF* 431-434: ἀνόστιμον τέκνων... κέλευθον ἄθειον ἄδικον). Puede afirmarse, ciertamente, que Eurípides apreciaba la sucesión de varios miembros (de dos a cuatro) con alfa privativa por el efecto estilístico que destila, sin embargo no por ello debe considerarse que los términos, debido a ese valor retórico, los usaba el tragediógrafo desprovistos de su carga semántica. Sírvanos el caso de *Las Bacantes*, donde cualquiera de los tres miembros de la serie (vv. 995 y 1015) describe acertadamente el comportamiento de Penteo a lo largo de la tragedia, hilo conductor de la trama.

⁴⁴³ Cf. los comentarios a S. *El.* 121-126 y A. *Eu.* 149-154.

⁴⁴⁴ Discrepamos de Stevens (2001: 156), quien considera innecesario tener en cuenta el sentido estricto de ἄθεος cuando forma parte en series de varios elementos con ἄ- privativa, especialmente en la combinación de E. *Ba.* 995 y 1015.

⁴⁴⁵ Allan (2010: 278-279) tilda estas series trimiembros en Eurípides como un manierismo, siguiendo la opinión de Stevens (2001: 156), pero reconoce significativamente la contundencia de esta expresión del Coro sobre Helena.

En segundo lugar, el Coro llama a Penteo ἄνομος (v. 995), y a su ira παράνομος (v. 997). Son repetidas, a lo largo de la tragedia, las peticiones para que Penteo no dé la espalda a los νόμοι. Así Cadmo le ruega que, incluso aunque piense diferente, los obedezca y hasta mienta si hace falta, a fin de añadir honor a la familia (vv. 330-336). Por su parte, las Bacantes le advierten que la desdicha es el resultado de una imprudencia al margen de la ley en el primer estásimo (vv. 387-388: ἀνόμου τ' ἀφροσύνας / τὸ τέλος δυστυχία) y, en el tercero, vuelven sobre los peligros que entraña su actitud sobre los νόμοι (vv. 890-892: οὐ / γὰρ κρεῖσσόν ποτε τῶν νόμων / γιγνώσκειν χρῆ καὶ μελετᾶν), puesto que, en su opinión, es fácil creer en el poder que tiene lo divino —aunque no se sepa con certeza qué es— y en el poder que tiene τὸ νόμιμον, que existe desde siempre y por naturaleza (vv. 893-896)⁴⁴⁶; asimismo le aconseja rechazar τὰ νόμιμα que permanezcan al margen de la justicia (v. 1009-1010).

Por último, como Penteo ignora esos consejos del Coro, es ἄδικος, al igual que su intención (vv. 995 y 997), aunque él cree firmemente que la justicia está de su parte (v. 793), si bien Dioniso lo sentencia a muerte (v. 847) y el Coro incidirá en su culpabilidad (v. 1042: ἄδικος ἄδικά τ' ἐκπορίζων ἀνήρ), la cual reconocerá Cadmo en sus súplicas al dios (v. 1344: ἠδίκηκαμεν).

En la parte textualmente más deteriorada de este pasaje puede destacarse el pronunciamiento del Coro sobre la necesidad de respetar y venerar a las divinidades por una parte (v. 1009 εὐσεβεῖν)⁴⁴⁷ y, por otra, de ofrecerles los debidos honores (v. 1010: τιμᾶν θεούς), acciones que Penteo no está cumpliendo de ninguna manera. Y por todo ello recibe los calificativos ἄθεος, ἄνομος y ἄδικος.

⁴⁴⁶ Sobre la relación con el pensamiento sofístico acerca del contraste entre φύσις y νόμος, cf. Susanetti 2010: 249-250.

⁴⁴⁷ La εὐσεβεία se opone a la ἀδικία. Cf. Calderón Dorda 2015a: 47-51.

EURÍPIDES, *LAS BACANTES* 1292-1305 (KOVACS 2002B)

ΑΓ. τί δ' ἐς Κιθαιρῶν' ἦλθε δυσδαίμων ὄδε;	
ΚΑ. ἐκερτόμει θεὸν σάς τε βακχείας μολῶν.	
ΑΓ. ἡμεῖς δ' ἐκέτισε τίνι τρόπῳ κατήραμεν;	
ΚΑ. ἐμάνητε, πᾶσά τ' ἐξεβακχεύθη πόλις.	1295
ΑΓ. Διόνυσος ἡμᾶς ὤλεσ', ἄρτι μανθάνω.	
ΚΑ. ὕβριν <γ'> ὕβρισθεῖς· θεὸν γὰρ οὐχ ἡγεῖσθε νιν.	
ΑΓ. τὸ φίλτατον δὲ σῶμα ποῦ παιδός, πάτερ;	
ΚΑ. ἐγὼ μόλις τόδ' ἐξερευνήσας φέρω.	
ΑΓ. ἦ πᾶν ἐν ἄρθροις συγκεκλημένον καλῶς;	1300
.....	
ΑΓ. Πενθεῖ δὲ τί μέρος ἀφροσύνης προσῆκ' ἐμῆς;	
ΚΑ. ὑμῖν ἐγένεθ' ὅμοιος, οὐ σέβων θεόν. τοιγὰρ συνῆψε πάντας ἐς μίαν βλάβην, ὕμᾶς τε τόνδε θ', ὥστε διολέσαι δόμους κᾶμ',...	1305

VARIAE LECTIONES: 1297 <γ'> Heath.

LOCI SIMILES: 1297 θεὸν γὰρ οὐχ ἡγεῖσθε: E. *El.* 583; Ar. *Eg.* 32.
1302 οὐ σέβων θεόν: A. *Supp.* 921; S. *OT* 885-886; Th. 2. 53. 4.

ΑΓ. ¿Por qué fue hasta el Citerón este desdichado?	
ΚΑ. Fue para burlarse del dios y de tus ritos báquicos.	
ΑΓ. Y nosotras, ¿de qué manera llegamos allí?	
ΚΑ. Habíais enloquecido y la ciudad entera estaba poseída por el furor báquico.	1295
ΑΓ. Dioniso nos ha llevado a la perdición, ahora lo comprendo.	
ΚΑ. Desde luego, había sido despreciado con arrogancia: pues no creísteis que fuese un dios.	
ΑΓ. Pero, el queridísimo cuerpo de mi hijo, ¿dónde está, padre?	
ΚΑ. Yo mismo lo traigo después de mucho buscar.	
ΑΓ. ¿Acaso han podido unirse bien sus miembros?	1300
.....	
ΑΓ. ¿Y a Penteo, qué parte de mi insensatez le correspondía?	
ΚΑ. La misma que a vosotras: no venerar al dios. Por ello nos reunió a todos en una única ruina, a vosotras y a mí mismo, de modo que ha destruido la casa y a mí,...	1305

Demasiado tarde comprende Ágave las consecuencias de haber despreciado la divinidad de Dioniso. Cadmo debe explicarle todo lo ocurrido, pues

ella, poseída por el furor báquico, no recuerda los actos que ha cometido ni se percata de que no era la cabeza de un león lo que orgullosa traía de su cacería. Dioniso, según recalca Cadmo, los ha destruido al haber sido ofendido por la *hýbris* consistente en no creer que fuese un dios: ὕβριν <γ> ὕβρισθεῖς· θεὸν γὰρ οὐχ ἠγείσθῃ νιν (v. 1297)⁴⁴⁸. Resulta que la expresión con el verbo ἠγεῖσθαι es un giro habitual para manifestar la creencia en los dioses, cercana a θεοὺς νομίζειν⁴⁴⁹. Sobre esta última existe un extenso debate en torno a la necesidad de sobreentender el infinitivo εἶναι, que cambiaría la interpretación de ‘creer en los dioses’ a ‘creer que los dioses existen’. Ante la propuesta de que la forma abreviada signifique lo mismo que la completa, Yunis, dado que θεοὺς νομίζειν parece ser una expresión más antigua que θεοὺς νομίζειν εἶναι, cree improbable que la simple proceda de la compleja, por lo que concluye que debe estudiarse particularmente en cada caso la necesidad o no de suplir el infinitivo⁴⁵⁰. La misma solución debería aplicarse al giro θεοὺς ἠγεῖσθαι⁴⁵¹, puesto que en este texto de *Las Bacantes* confiere un sentido completo suplir el infinitivo (v. 1297: “no creísteis que fuese un dios”), pero en otros contextos, como *Hécuba* 800, sobreentender εἶναι prestaría un sentido al giro que sería contrario al argumento que la reina está defendiendo⁴⁵². Resulta llamativo, por otra parte, que este tipo de expresiones comienzan a testimoniarse en el drama ático el año 424 a.C., en la citada *Hécuba* y en *Los Caballeros* de Aristófanes⁴⁵³. Por otra parte, Cadmo explica esa negación de la divinidad como una *hýbris* que el dios recibió por completo (v. 1297: ὕβριν <γ> ὕβρισθεῖς)⁴⁵⁴. Y no solo intensifica esta elucidación para enfatizar su gravedad, sino también porque, paradójicamente, Penteo había censurado al dios por comportarse de ese modo con el mismo artificio estilístico: ὕβρεις ὕβρίζειν (v. 247). Además, el propio Dioniso había asegurado que lo castigaría por sus ὕβρίσματα (v. 516), aunque Penteo dijera que no existía (v. 517: ὄν οὐκ εἶναι λέγεις).

Ante esta contundente revelación de Cadmo (v. 1297), Ágave pasa a preguntar por su hijo. El caso es que, después del verso 1300, los editores

⁴⁴⁸ Cf. Fisher 1992: 445-452. Sobre su relación con la ἀμαθία de Penteo, cf. Marseglia 2016.

⁴⁴⁹ Cf. E. *Ba.* 1326 (ἠγείσθω θεοὺς); E. *Hec.* 800 (τοὺς θεοὺς ἠγοούμεθα); E. *Supp.* 731-732 (θεοὺς νομίζω).

⁴⁵⁰ Yunis 1988: 63-66.

⁴⁵¹ Yunis (1988: 64) considera más fácil de interpretar θεοὺς ἠγεῖσθαι que θεοὺς νομίζειν sobreentendiendo de forma general el infinitivo εἶναι.

⁴⁵² Cf. el comentario a E. *Hec.* 787-808. En los demás testimonios euripídeos de esta expresión también debería valorarse la necesidad de suplir o no el infinitivo: E. *Ba.* 1326, E. *El.* 583 y la forma cercana de E. *Andr.* 439.

⁴⁵³ E. *Hec.* 800 y Ar. *Eq.* 31 (cf. los comentarios a Ar. *Eq.* 30-35 y E. *Hec.* 787-808). Cf. Fahr 1969: 162.

⁴⁵⁴ Sobre la ὕβρις contra los dioses, cf. el comentario a A. *Pers.* 807-831.

suelen considerar que hay una laguna⁴⁵⁵. Pues bien, acto seguido Cadmo reitera las respectivas responsabilidades en lo sucedido, al no venerar al dios⁴⁵⁶ (v. 1302: οὐ σέβων θεόν)⁴⁵⁷, pues tanto las mujeres como Penteo han participado de esa ἀφροσύνη (v. 1301), mientras que, al principio, Tiresias ya declaraba que tan solo él y Cadmo actuaban correctamente en lo concerniente a la divinidad (v. 196: μόνοι γὰρ εὖ φρονοῦμεν, οἱ δ' ἄλλοι κακῶς)⁴⁵⁸. Al final de la tragedia el dios confirmará que habrían tenido una suerte por completo distinta simplemente con haber actuado con sensatez hacia él (v. 1341: σωφρονεῖν)⁴⁵⁹.

⁴⁵⁵ Aunque también se baraja la posibilidad de que Cadmo no interviniera y continuase Ágave pronunciando otro verso. Cf. Dodds 1986: 232; Lacroix 1976: 252; Kopff 1988; Diggle 1994; Seaford 2011: 250-251; Susanetti 2010: 277-278.

⁴⁵⁶ Sobre la necesidad de venerar a las divinidades, cf. Calderón Dorda 2015a: 47-56.

⁴⁵⁷ Cf. la ausencia de veneración a los dioses en los comentarios sobre *A. Supp.* 919-923, *A. Th.* 529-532 y *E. Hipp.* 1-8.

⁴⁵⁸ También Cadmo se pronunciará en tal sentido (v. 192: οὐ καταφρονῶ γὰρ τῶν θεῶν θνητὸς γεγώς).

⁴⁵⁹ Sobre esta terminología (ἀφροσύνη, φρονεῖν, σωφρονεῖν) y su valor dentro de *Las Bacantes* y en la tragedia eurípidea en general, cf. el comentario a *E. Hipp.* 1-8.

EURÍPIDES, *ÍFIGENIA ENTRE LOS TAUROS* 939-948 (KOVACS 1999)

ΟΡ. λέγοιμ' ἄν. ἀρχαὶ δ' αἶδε μοι πολλῶν πόνων·
 ἐπεὶ τὰ μητρὸς ταῦθ' ἄ σιγῶμεν κακὰ 940
 ἐς χεῖρας ἦλθε, μεταδρομαῖς Ἐρινύων
 ἠλαυνόμεσθα φυγάδες ἐμμανῆ πόδα,
 ἔστ' εἰς Ἀθήνας δὴ μ' ἔπεμψε Λοξίας
 δίκην παρασχεῖν ταῖς ἀνωνύμοις θεαῖς.
 ἔστιν γὰρ ὁσία ψῆφος, ἦν Ἄρει ποτὲ 945
 Ζεὺς εἶσατ' ἔκ του δὴ χερῶν μιάσματος.
 ἐλθῶν δ' ἔκεῖσε πρῶτα μὲν μ' οὐδεὶς ξένων
 ἐκῶν ἐδέξαθ' ὡς θεοῖς στυγούμενον.

VARIAE LECTIONES: 942-943 ἐμμανῆ πόδα, / ἔστ' εἰς Ἀθήνας δὴ μ' Weil: ἔνθεν μοι πόδα / ἐς τὰς Ἀθήνας δὴ γ' L.

947 <μ'> Scaliger.

LOCI SIMILES: 950 θεοῖς στυγούμενον: E. *Alc.* 62; E. *Or.* 19.

OR. Te lo voy a contar. El comienzo de mis numerosos problemas es el
 [siguiente: 940
 desde que la desgracia de mi madre, que ahora me callo,
 vino a mis manos, apremiado por las persecuciones de las Erinis,
 había empezado una delirante carrera como desterrado,
 hasta que Loxias al fin me envió a Atenas,
 para presentar mi caso ante las diosas sin nombre.
 Resulta que hay un tribunal sagrado, el cual Zeus una vez 945
 estableció para Ares por tener manchadas sus manos.
 Pero cuando llegué allí, al principio, ninguno de mis amigos
 me recibió con gusto, al considerarme detestado por los dioses.

Cuando ya se ha producido el reconocimiento mutuo entre Ifigenia y Orestes, ambos hermanos proporcionan información sobre lo sucedido en sus vidas hasta el momento. Orestes se muestra reticente a expresarse sobre la muerte Clitemestra, cuyos detalles prefiere omitir (vv. 925, 927, 940), pero sí relata la persecución de las Erinis provocada por el matricidio (vv. 941-942)⁴⁶⁰ y, en los versos siguientes, el juicio al que se sometió en Atenas (vv. 961-967). Resulta que hubo Erinis que acataron el veredicto, pero otras no obedecieron al νόμος y siguieron persiguiéndole hasta que Orestes volvió a acudir a Febo (vv. 931, 968-972).

⁴⁶⁰ Acerca de los crímenes que persiguen las Erinis, cf. el comentario sobre A. *Eu.* 269-272.

Eurípides explica los orígenes del tribunal sagrado de Atenas⁴⁶¹, que Zeus instituyó para juzgar a Ares a causa del asesinato de Halirrotoio, vástago de Posidón, por sus relaciones con Alcipe, hija del dios de la guerra⁴⁶². Cuando Orestes llega a la ciudad, acude, como cabía esperar, a las casas de aquellos con quienes mantenía un vínculo de hospitalidad, pero ninguno de ellos (v. 947: οὐδεὶς ξένων) lo recibió de buena gana, puesto que lo consideraban θεοῖς στυγούμενον (v. 948). Evidentemente temen acoger a alguien que es “detestado por los dioses”, ya que aceptarlo provocaría sobre ellos también la ira divina⁴⁶³. Orestes se había ganado ese rechazo por el crimen de sangre de un familiar, una de las más graves ofensas que afectaban a las divinidades: había osado transgredir tanto la ley humana como la divina, y ese desprecio agraviaba profundamente a los dioses. Orestes, por su parte, era consciente de esa situación, ya que lamenta que su hogar sea δυσσεβής⁴⁶⁴, esto es, alejado del σέβας que los dioses merecen, el respeto que los mortales deben dirigir a las divinidades para mantener una correcta relación con ellas⁴⁶⁵. En consecuencia, intenta convencer Orestes a Ifigenia de que lo ayude en la misión encargada por Febo para salvarle a él y a los descendientes de Pélope (vv. 973-986) del odio y de la ira divina que recae sobre el linaje de Tántalo, ira que, como reconoce el Coro a continuación, es terrible (vv. 987-988).

La intensidad que transmite la expresión θεοῖς στυγούμενον (v. 948) se ve corroborada por su presencia en otras tragedias. Así, Electra lo dedica a Helena, origen de la guerra de Troya, al enumerar las desgracias que acarrea su familia (E. *Or.* 19); y Apolo se lo asigna a la Muerte (E. *Alc.* 62). Además del giro, Eurípides emplea también el compuesto θεοστυγής para referirse, de nuevo, a Helena (E. *Tr.* 1213-1214)⁴⁶⁶.

⁴⁶¹ Sobre la fundación de este tribunal en Esquilo y en Eurípides, cf. Platnauer 1999: 140.

⁴⁶² Cf. E. *El.* 1258-1261.

⁴⁶³ Cf. Calderón Dorda 2015a: 60.

⁴⁶⁴ Por oposición al hogar de Pílates, puro y no contaminado (vv. 693-694: σὺ δ' ὄλβιός τ' εἶ καθαρά τ', οὐ νοσοῦντ', ἔχεις / μέλαθρ', ἐγὼ δὲ δυσσεβῆ καὶ δυστυχή).

⁴⁶⁵ Cf. Calderón Dorda 2015a: 47.

⁴⁶⁶ Eurípides usará también este giro en el drama satírico para referirse al Cíclope (E. *Cyc.* 396 y 602).

Eurípides desarrolla en esta tragedia la versión menos extendida de que Helena en realidad no fue a Troya, sino que estuvo cuidada y custodiada en Egipto por el rey Proteo. Todo ello debido a una artimaña de la diosa Hera, quien entrega a Alejandro simplemente una imagen de la mujer más hermosa. En esta estrofa de su primer estásimo⁴⁶⁷ el Coro lamenta todas las desgracias que han seguido a las manipulaciones de los dioses. Por ello se pronuncia sobre la dificultad de conocer y comprender a la divinidad: lo máximo que puede pretender un mortal es entender que la providencia divina es ambivalente e inesperada (vv. 1139-1141), algo que el Coro sentencia mediante el aoristo gnómico ἦῤῥεν (v. 1139-1140)⁴⁶⁸. Y lo ilustra perfectamente la propia hija de Zeus, Helena, que ha recibido, sin merecerlo, la peor fama entre los griegos. El Coro, lejos de rechazar los actos de la divinidad o a la divinidad misma, termina sus reflexiones profesando fe a los dioses, los únicos en quienes se puede confiar, prescindiendo de los mortales. En cierta manera, este canto del Coro se corresponde con las palabras del mensajero griego que antes había expuesto igualmente lo impredecible de la divinidad (“¿Qué inconstante e inaccesible es la divinidad!”⁴⁶⁹), ilustrándolo a través de las vivencias de Helena y Menelao. Acto seguido orienta su discurso también a los peligros de creer en la palabra de los mortales, sobre todo arremetiendo contra los adivinos y los oráculos⁴⁷⁰ como responsables de las desgracias que han sufrido (vv. 744-757). El mensajero de *Helena* salva esta aporía afirmando que solo hay que realizar sacrificios y suplicar favores a las deidades, pero es preciso olvidarse de interpretarlas (vv. 753-754: τοῖς θεοῖσι χρῆ / θύοντας αἰτεῖν ἀγαθά, cf. vv. 755-760).

Si bien el sentido completo de esta estrofa no consiste en su conjunto una muestra de irreligiosidad (vv. 1137-1150), encontramos aquí algo muy común en la tragedia eurípidea: se enuncia la ignorancia humana sobre la naturaleza de la divinidad, la imposibilidad de conocer “qué es dios o no lo es o qué hay en el medio” (v. 1137)⁴⁷¹. Aunque después oriente los argumentos de modo que ese cuestionamiento inicial de la existencia de la divinidad no parezca tal, los recelos ya han sido pronunciados, las preguntas sobre la existencia de los dioses ya han sido lanzadas. En numerosas ocasiones Eurípides introduce en sus tragedias estas cuestiones formuladas directa pero fugazmente. Recopilamos a continuación los ejemplos más palmarios de este

⁴⁶⁷ El pasaje ofrece algunos problemas textuales de poco calado que no afectan al sentido general del texto. La edición de Kovacs 2002a dota de sentido a estos versos de la forma más próxima al manuscrito (cf. Allan 2010: 279).

⁴⁶⁸ Cf. Allan 2010: 277.

⁴⁶⁹ Vv. 711-712: ὁ θεὸς ὡς ἔφην τι ποικίλον / καὶ δυστέκμαρτον. También incidía en su inestabilidad a continuación (vv. 712-713).

⁴⁷⁰ Sobre las críticas a las técnicas de adivinación, cf. Calderón Dorda 2006: 142-147; Perotti 2015: 163-166.

⁴⁷¹ Especialmente en los vv. 1137-1138. Sobre la relación de estas reflexiones con el pensamiento griego tradicional, cf. Kannicht 1969: 295-296.

tenor⁴⁷², dado su interés particular pero también con la intención de obtener una visión general del tratamiento eurípideo sobre estos asuntos.

Orestes está convencido de lograr la venganza por la muerte de su padre ya que, en caso contrario, sería preciso creer que los dioses no existen, puesto que lo injusto superaría a lo justo (E. *El.* 583-584: πέποιθα δ' ἢ χρὴ μηκέθ' ἡγεῖσθαι θεούς, / εἰ τᾶδικ' ἔσται τῆς δίκης ὑπέρτερα). En la literatura griega hay otros ejemplos en los que se relaciona el cumplimiento de la justicia con las divinidades⁴⁷³, pero aquí destaca la conexión expresa con la existencia de los dioses⁴⁷⁴. Como es sabido, Orestes cumple con éxito la venganza, por lo que estas palabras pierden cualquier validez; sin embargo, como en el caso de *Helena*, un personaje expone aquí también una prueba con la que se podría corroborar su inexistencia.

En *Las Troyanas* la reina Hécuba no pone realmente en duda a la divinidad⁴⁷⁵, pero de nuevo destaca la incertidumbre sobre Zeus al introducir en su súplica la expresión “quienquiera que tú seas” (E. *Tr.* 885: ὅστις ποτ' εἶ σύ)⁴⁷⁶, lo insondable de su conocimiento (E. *Tr.* 885: δυστόπαστος εἰδέναι), “ya sea una necesidad de la naturaleza, ya mente de los mortales” (E. *Tr.* 886: εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἶτε νοῦς βροτῶν)⁴⁷⁷.

En *Heracles* Mégara, a punto de morir junto con sus hijos a manos de Lico, se lamenta de lo inescrutable que son los asuntos divinos para los mortales (E. *HF* 62: ὡς οὐδὲν ἀνθρώποισι τῶν θείων σαφές). Esta incertidumbre la recoge también Heracles cuando Teseo intenta ayudarle: su vida está plagada de desgracias, comenzando por sus padres y Zeus, cuyo conocimiento es inalcanzable (“Y Zeus, quienquiera que sea Zeus,...”)⁴⁷⁸; y cuando critica las historias de los aedos sobre los dioses, sentencia que la divinidad, si lo es realmente, no necesita nada (E. *HF* 1345: δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ' ὀρθῶς θεός, / οὐδενός)⁴⁷⁹.

⁴⁷² Otras dudas sobre los dioses no cuestionan de forma tan expresa su existencia y suelen referirse a personajes cuya actuación se relaciona con la mecánica de las divinidades: E. *Med.* 412-413, 493; *Supp.* 732; *Andr.* 439; *Ba.* 517, 1297, 1325-1326. No tenemos en cuenta E. *Hec.* 490, verso que suele considerarse espurio: cf. Collard 1991: 1575; Gregory 1999: 105; Kovacs 2005; Battezzato 2013.

⁴⁷³ Cf. las referencias que proporcionan Denniston 2002: 123 y Cropp 2013: 183.

⁴⁷⁴ De forma similar en E. *Supp.* 731-733.

⁴⁷⁵ Cf. Lefkowitz 1989: 62-63. Al contrario Lefèvre 1989: 59 y 62-63.

⁴⁷⁶ Sobre la relación de este pasaje con A. *A.* 160, cf. Biehl 1989: 335-336; Lefkowitz 1987: 163; Calderón Dorda 2013: 299-300.

⁴⁷⁷ Sobre las referencias tradicionales y contemporáneas en esta súplica, y su interpretación, cf. Reinhardt 2003: 23-24; Lefkowitz 1987: 163-164; Biehl 1989: 334-337; Barlow 2011: 209; Gregory 1997: 170-176; Mastronarde 2010: 220-222; Calderón Dorda 2015a: 44-45.

⁴⁷⁸ E. *HF* 1263: Ζεὺς δ', ὅστις ὁ Ζεὺς,... Sobre el amargo escepticismo con que Heracles pronuncia esta fórmula tradicional, cf. Barlow 1996: 178.

⁴⁷⁹ Para un análisis de esta tragedia, a partir de los pasajes citados, como muestra del proceso de reflexión religiosa del poeta, cf. Crisuolo 1994: 32-33. Sobre la importancia del último de ellos (E. *HF* 1340-1346) para la interpretación global de la obra, cf. Stinton 1976: 82-84; Desch

Orestes explica a Menelao que al matar a su madre seguía las indicaciones de Apolo, y, ante el desconcierto de su tío, dictamina que “somos esclavos de los dioses, sean lo que sean los dioses” (E. *Or.* 418: δουλεύομεν θεοῖς, ὃ τι ποτ’ εἰσὶν οἱ θεοί).

Ante el inminente sacrificio de Ifigenia, Aquiles promete su ayuda a Clitemestra para intentar salvarla, acción que suscita en la reina unas palabras relativas a las divinidades⁴⁸⁰: “Y si los dioses existen, hombre justo y distinguido como eres, obtendrás distinciones; pero si no, ¿de qué sirve esforzarse?” (E. *LI* 1034-1035: εἰ δ’ εἰσὶ θεοί, δίκαιος ὦν ἀνὴρ <ἐσθλός> / ἐσθλῶν κυρήσεις· εἰ δὲ μή, τί δεῖ πονεῖν;)⁴⁸¹.

El Coro de Bacantes canta lo fácil que es creer en el poder que tiene lo divino, aunque no se sepa con certeza qué es (E. *Ba.* 894: ὃ τι ποτ’ ἄρα τὸ δαιμόνιον).

Como puede comprobarse, se trata de lamentos, súplicas y expresiones gnómicas sobre la dificultad de conocer y comprender a las divinidades, sobre el desamparo de los mortales a su merced. Estas locuciones pueden entenderse como breves destellos mediante los cuales se cuestiona la existencia divina, pronunciadas por los personajes en momentos de desgracia que les llevan a mostrar ese escepticismo. Sin embargo, estas expresiones no deben inducirnos a tildar de escéptico o ateo a Eurípides (no olvidemos que no es Eurípides quien pronuncia estas dudas, sino sus personajes míticos), ni a considerar de forma global la existencia en sus tragedias de una simple crítica feroz a la religión tradicional⁴⁸². Por otra parte, cuando estas manifestaciones procuran salvaguardar a los dioses mediante la crítica a los intermediarios, a los mortales y a sus intérpretes, los adivinos, cabe preguntarse si se trata de una manifestación de (ir)religiosidad el afirmar que los mortales no pueden referir la palabra de los dioses, ya que entonces solo queda el conocimiento de su existencia o la desaparición de los medios para conocerla.

Sobre la forma que proporciona Eurípides a estas expresiones debe subrayarse su preferencia por uso del pronombre ὅστις en género masculino

1986: 20-23; Halleran 1986; Conacher 1998: 17-19; Lawrence 1998; Papadopoulou 2005: 94-98 y 193; Mastronarde 2010: 168-169; Sorel 2015: 68-69, Whitmarsh 2015: 108-109.

⁴⁸⁰ Para otras críticas a los dioses, especialmente en las tragedias de Ifigenia, cf. Perotti 2005: 162-163.

⁴⁸¹ Prescindimos de la adición <συνετοί> de Diggle 1994, que Kovacs 2002b y Mastronarde 2010: 171 aceptan (el texto quedaría entonces: εἰ δ’ εἰσὶ <συνετοί> θεοί, δίκαιος ὦν ἀνὴρ / ἐσθλῶν κυρήσεις, “y si los dioses son inteligentes, como eres un hombre justo, obtendrás recompensa”). Sin embargo, ante la clara necesidad de un yambo en el verso 1034, ausente en el texto del manuscrito, incorporamos el adjetivo ἐσθλός (fácilmente elidido por haplogogía) el cual solventa la cuestión métrica al tiempo que mantiene el sentido de los manuscritos (agradecemos esta solución a la cortesía del Profesor Aurelio Pérez Jiménez).

⁴⁸² Son numerosos los pasajes euripídeos que se han esgrimido para alegar ateísmo y descreimiento del autor (sobre el ateísmo de Eurípides en la Antigüedad, cf. Lefkowitz 1987); en los últimos años se han propuesto interpretaciones de esos pasajes libres de las acusaciones ateístas sobre Eurípides: cf. Pulquério 1987-1988; Lefkowitz 1989: 72, 77 y 79; Zeilfelder 1991; Criscuolo 1994; Ostwald 1999; Wildberg 1999-2000; Muñoz Llamas 2002: 123-124; Mastronarde 2010: 169-174; Vela Tejada 2012: 292-297 y 304-305; Lloyd 2013: 207-208; Calderón Dorda 2015a.

4.1. Tragedia

cuando la cuestión se refiere a Zeus (*Tr.* 885, *E.* *HF* 1263), y en neutro para la divinidad en general (*Hel.* 1137, *Or.* 418, *Ba.* 894)⁴⁸³. Utiliza, asimismo, fórmulas introducidas por εἰ (*Tr.* 886, *HF* 1345, *LA* 1034-1035), mientras que la negación de la fórmula θεοῦς ἠγγεῖσθαι solo aparece en una ocasión (*El.* 583-584)⁴⁸⁴. Por consiguiente, puede establecerse aproximadamente el esquema formal que regiría la expresión de este ideario.

⁴⁸³ De estos cinco ejemplos, tres se acompañan también por el adverbio ποτέ.

⁴⁸⁴ Sobre ella y sobre *Ba.* 1297 (θεὸν γὰρ οὐχ ἠγγεῖσθέ νιν), cf. el comentario a *E. Ba.* 1292-1305.