

La pasión de Edipo: el encierro y la fuerza de lo irracional en Eurípides

The Passion of Oedipus: the Confinement and the Force of the Irrational in Euripides

Bruno Daniel Alfonzo

Universidad Nacional de San Martín
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina

balfonzo@unsam.edu.ar

 <https://orcid.org/0000-0001-6200-0821>

Resumen

En la última pieza euripídea que llegó a representarse cuando el poeta se encontraba aún con vida, se presenta a un Edipo encerrado durante casi toda la acción trágica, presa de una angustia irracional que lo corroe que, finalmente, deberá ser expiada mediante el tradicional exilio. El presente escrito pretende dar una explicación del recurso del encierro en esta obra, *Fenicias*, con el fin de desentrañar su significado a la luz de los testimonios épicos y el drama ático bajo la premisa de que Eurípides conserva una deliberado y comprometido interés en el misterio de las pasiones y su naturaleza irracional.

Palabras clave: Edipo - encierro – Eurípides- irracional – pasiones

Abstract

In the last Euripidean play to be performed while the poet was still alive, Oedipus is presented locked up for almost the entire tragic action, prey to

an irrational anguish that corrodes him and must finally be atoned for by the traditional exile. This paper seeks to explain the use of confinement in this play, *Phoenissae*, in order to unravel its significance in the light of epic accounts and Attic drama on the premise that Euripides retains a deliberate and committed interest in the mystery of the passions and their irrational nature.

Key words: Euripides - irrational. - Oedipus – passions - reclusion

Introducción

En el segundo volumen de *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Jean-Pierre Vernant trae a colación, bajo el título *Post-scriptum*,¹ el caso folklórico de lo que denomina “un Edipo rumano” (1986: 70). Se trata de un relato popular que reproduce una serie de *topica* estrechamente emparentados con el mito griego, en que la *expositio*, el parricidio y el incesto atesoran una de las claves más evidentes de su correspondencia. Para Vernant, pues, “no hace falta ser un sabio para reconocer inmediatamente en él una versión derivada del mito de Edipo”, debido a que “el núcleo de la fábula [...] ha permanecido intacto” (1986: 70).² En efecto, esta pequeña cantilena, compuesta originalmente en lengua rumana, podría considerarse como una adaptación del célebre *leitmotiv* del que el propio mito de Edipo constituye, en Occidente, el caso ejemplar por antonomasia.³ No obstante, si Vernant trae a colación este relato, del que además ofrece una traducción, es por el hecho de que conserva un rasgo característico de la constitución física del propio

¹ Se trata de un *addendum* a “Le Tyran boiteux: d’Œdipe à Périandre”, capítulo III del volumen.

² “Il n’est pas besoin d’être grand clerc pour y reconnaître aussitôt une version dérivée du mythe d’Œdipe [...] L’essentiel de l’aventure [...] est demeuré intact”.

³ Ya el célebre antropólogo y lingüista ruso Vladimir Propp había advertido en el mito de Edipo la condensación de un *tópos* folklórico de amplio alcance, “conocido por todos los pueblos europeos y también en África (zulúes) y entre los mongoles” (Propp, 1980: 91). Lo mismo, y hacia la misma época, fue señalado por el historiador de las religiones Martin. P. Nilsson, para quien “*the origin of Oedipus is to be found not in history but in folk-tales*” (Nilsson, 1972: 103).

Edipo, tema al que consagra el capítulo del que sus consideraciones sobre el relato en cuestión constituyen un *post-scriptum*: su cojera o deformación. En efecto, tanto Edipo como su homólogo rumano presentan una anomalía que aqueja la complexión de sus pies, tema que, en el caso del primero, ha sido puesto de relieve en sucesivas ocasiones por los estudiosos y que recibe especial consideración desde el punto de vista lingüístico en lo que refiere a su nombre: *Oidípous*, “el del pie o los pies hinchados”.⁴ Sin ingresar en esta cuestión, ajena a los propósitos de nuestra indagación, destacamos las condiciones por las que el susodicho “*Œdipe roumain*” es objeto de esta anomalía. Condiciones que, en la medida que constituyen un testimonio provechoso para su indagación, Vernant analiza desde el punto de vista de sus efectos, y no tanto del de sus causas. Como hemos dicho, pues, este Edipo, al igual que el griego, presenta una malformación en los pies, que deriva del hecho de haber sido abandonado cuando niño en el interior de un tonel, cuya estrecha estructura le ocasionó la atrofia. A tal punto esta malformación será decisiva que, en una especie de *anagnórisis* que emula la de Euriclea y Odiseo por medio de la cicatriz de este en el canto 19 de la *Odisea*, la madre, hacia el final del relato, reconocerá la identidad de su hijo afirmando: “Tus piernas se torcieron / porque en vez de ponerte pañales / tu madre te puso en un tonel”⁵ (Vernant, 1986: 77). Revelación que posee, de suyo, marcadas resonancias para Vernant, quien hasta aquí se ha abocado a tratar, precisamente, el *tópos* de la cojera. Si recurrimos, por otra parte, al mito griego, las condiciones que causan la

⁴ Este aspecto ha sido señalado en varias oportunidades. Vernant se ciñe especialmente a los comentarios de Lévi-Strauss en su *Anthropologie structurale*. No obstante, en lo que respecta a Edipo, ya el propio Nilsson refería el hecho de que “*the name Oedipus belongs to a class of names [...] of frequent occurrence in folk-tales, in which the hero’s name is descriptive of certain peculiar characteristics which he possesses*” (Nilsson, 1972: 104). A este respecto, no puede soslayarse un tratamiento más reciente, para cuyo autor el caso de Edipo y su *génos* se inscribe en el estudio de los “nombres parlantes” (Sánchez Ruipérez, 2006: 56 ss.)

⁵ “*Tes jambes ont été tordues/Car ta maman ne t’a pas langé/Mais t’a mis dans un tonneau*”.

malformación de Edipo son, tradicionalmente, otras: según Sófocles (*Edipo Rey*, v. 1034), la anomalía de Edipo se debe a que sus tobillos fueron perforados (ἔχοντα διατόρους ποδοῖν); Eurípides, en la misma línea, habla de talones atravesados con “púas de hierro” (*Fenicias*, v. 28: σιδηρᾶ κέντρα) o “fíbulas de oro” (*Fenicias*, v. 85: χρυσοδέτοις περόναις).⁶ Como puede verse, si bien el Edipo rumano y el Edipo griego comparten *la marca*, se distancian en lo que respecta a su causa, salvo en el caso que consideremos la versión paródica de Aristófanes.⁷ En lo que a este respecto coinciden, no obstante, es en que se trata de una malformación no congénita. Pero lo que nos importa, en todo caso, es la cuestión del encierro. En el primer caso se da un encierro *ab initio*, causante de la malformación y, con ella, del destino ‘torcido’ de su poseedor, en los términos simbólicos con que el propio Vernant analiza estas malformaciones tradicionales.⁸ Aquí, pues, el encierro es constitutivo y se combina con el gesto de expulsión. En el caso del segundo, el encierro no se produce en los inicios del mito, sino, como veremos, en su conclusión. Si bien Edipo es expulsado al nacer y yace víctima de una anomalía en su andar, esta no se relaciona con una reclusión primitiva, sino, como hemos verificado, con otros motivos. Las dinámicas de encierro, ya sea este originario y causa de rasgos constitutivos e identitarios —como

⁶ El referido Sánchez Ruipérez, contrastando los testimonios textuales con los vestigios gráficos, afirma que “se ha querido ver una prueba de que el motivo de la perforación de los pies no debía de estar presente en la fase del mito anterior a Sófocles” (2006: 65).

⁷ En efecto, en *Las Ranas* (v. 1190), el personaje Esquilo afirma que Edipo fue “expuesto en una vasija de barro” (ἐξέθεσαν ἐν ὄστράκῳ). Si no consideramos esta variante es por el hecho de que no es la reproducida por Eurípides, sobre cuya versión se basa nuestro comentario.

⁸ En este sentido, según el cual “Il faut que [...] la catégorie du «boiteux» ne soit pas strictement limitée à un défaut du pied, de la jambe et de la démarche, qu’elle soit susceptible d’une extension symbolique à d’autres domaines [...], qu’elle puisse exprimer métaphoriquement toutes les formes de conduite qui apparaissent déséquilibrées, déviées, ralenties ou bloquées” (Vernant, 1972: 47-48), Vernant también verá en Edipo “un nom qui est comme le signe de son destin” (1972: 59), pues el distanciamiento de la norma “peut aussi conférer au boiteux le privilège d’un statut hors du commun, d’une qualification exceptionnelle” (1972: 48), en algunos casos positiva y, en otros, negativa.

en el caso del Edipo rumano— o conclusivo y, como veremos, expiatorio, quizá conserven su significado propio, independientemente de la marca por cuyas condiciones resulte o no afectado el encierro. A continuación, indagaremos cuál es la clase de encierro por la que se vio cautivo Edipo, según una versión trágica del mito preparada por Eurípides.

Algunos antecedentes

Entre los testimonios que conservamos previos al período clásico, existe un grupo de fragmentos pertenecientes al denominado Ciclo tebano en que se relatan algunos episodios ausentes en las versiones elaboradas por los poetas trágicos que, para nosotros, se han tornado ya tradicionales. No obstante, debemos considerar que aquello que para nosotros constituye ‘la tradición’ era cuantiosamente distinto en la época en que Esquilo, Sófocles y Eurípides compusieron sus piezas. En efecto, las fuentes con las que estos autores contaban eran presumiblemente mayores en extensión y número que las que nosotros hoy conocemos, y entre ellas se encuentran, naturalmente, los relatos épicos. Es por ello que, cuando García Gual afirma, en torno a Fenicias, que el hecho de que “Edipo haya permanecido hasta la muerte de sus hijos en Tebas es una innovación” por parte de Eurípides (1982: 85), debemos ser cautelosos y considerar si esta innovación se aparta radicalmente de la tradición heredada por el poeta o si, al contrario, se presenta como un matiz deliberado de algo ya conocido. Homero nos da un acercamiento a esta posibilidad:

“Él [Edipo] en Tebas, rigiendo a los cadmios,
 en dolores penó por infaustos designios divinos
 y ella [Epicasta] fuese a las casas de Hades de sólidos cierres,
 que, rendida de angustia, se ahorcó suspendiendo una cuerda
 de la más alta viga. Al morir le dejó nuevos duelos,

cuantos suelen traer a los hombres las furias maternas”. (*Od.*, 11 vv. 275-280).⁹

Como puede verse, según esta versión, Edipo siguió gobernando en Tebas luego de la revelación de sus actos. En tal sentido, la versión de Sófocles se distancia considerablemente, pues como sabemos, según ella el héroe es expatriado de la ciudad apenas revelado su hado. Pero Homero nos dice algo más a propósito de Eurialo, personaje al que refiere en la *Iliada*, quien “una vez había ido a Tebas después de la caída de Edipo para los funerales y allí fue venciendo a todos los cadmeidas” (*Il.*, 23 vv. 679-680),¹⁰ noticia complementada por un escoliasta: “También Hesíodo dice que cuando el mismo murió en Tebas, Argea, la hija de Adrasto, vino con otros al funeral de Edipo” (*Esc. T a Homero*, 23=Hesíodo, *fr.* 192). Aquí se nos dice que Eurialo, al igual que Argea, en el segundo caso, estuvo presente en los funerales de Edipo, que tuvieron lugar en Tebas. De este modo, se refuerza la idea de que el héroe nunca dejó la ciudad y, por ello, su entierro tuvo lugar allí. Evidentemente, este dato también se opone a la versión áurea que Sófocles nos brinda de la muerte de Edipo en su *Edipo en Colono* (vv. 1620-1635 y 1705-1715).¹¹ Desconocemos si para Homero Eteocles y Polinices se dieron muerte antes o después del deceso de Edipo. Pero lo cierto es que, según esta versión, el héroe no abandonó jamás la ciudad.

Algo semejante encontramos en el referido *Ciclo tebano*, especialmente en el grupo de testimonios atribuidos a un texto

⁹ Seguimos la traducción de J. M. Pabón (1993).

¹⁰ Seguimos la traducción de E. Crespo Güemes (1996). Para la discusión acerca de las interpretaciones que ha supuesto el término *dedoupótos* (abatido, caído), véase Bernabé Pajares (1999: 54).

¹¹ Cfr. Bauzá (2011: 8): “La idea sofoclea de que Edipo habría muerto de manera sobrenatural ascendiendo a una colina solo acompañado por Teseo, no condice con testimonios más antiguos según los cuales este personaje habría perecido combatiendo en Tebas y que en su funeral se llevaron a cabo diversos certámenes”, en los que Eurialo, según Homero, habría salido vencedor.

originariamente de mayor extensión: la *Tebaida*. En esta obra, tradicionalmente atribuida a Homero (Pausanias, IX 9, 5=Calino, *fr.* 6), se nos indican algunos datos que se distancian de la versión trágica habitual. Consideremos, a continuación, dos fragmentos:¹²

“Entonces el héroe del linaje de Zeus, el rubio Polinices, puso primero ante Edipo una hermosa mesa de plata, la de Cadmo, el de divina sabiduría. Mas luego llenó de dulce vino una hermosa copa de oro. Pero cuando este reconoció, puestos ante él, los preciosos presentes de honor de su propio padre, una gran aflicción se apoderó de su ánimo, y al punto en presencia de sus hijos los maldijo con terribles imprecaciones [...]” (*fr.* 2=Ateneo, 465e).

Ese asunto todos nuestros predecesores lo han desatendido, pero lo referente a la historia es como sigue: los servidores de Eteocles y Polinices, que tenían por costumbre enviarle a su padre, Edipo, como parte de cada víctima, un brazuelo, olvidados de ello una vez [...] le enviaron un anca. Y él, con espíritu mezquino y de una forma pese a todo completamente innoble, lanzó imprecaciones contra ellos, por considerar que lo menospreciaban (*fr.* 3= Esc. L a Sófocles, OP. v. 1375).

Independientemente de las cuestiones aquí tratadas, a las que referiremos a continuación por medio de Eurípides, puede colegirse que en estos fragmentos se consiente el escenario según el cual Edipo permaneció en Tebas luego de revelarse la verdad de sus actos. No hay un destierro ulterior ni, según parece, una ceguera que lo anteceda. En el segundo fragmento citado, incluso se nos dice que el asunto—esto es, los motivos por los que Edipo maldijo a sus hijos— ha sido desatendido por otros autores. No es el caso de Eurípides quien, como veremos, parece haber prestado especial atención a la variante épica del mito.

¹² Seguimos la traducción de A. Bernabé Pajares (1999).

El caso de *Fenicias*

Fenicias es la obra trágica conservada más extensa luego del *Edipo en Colono* de Sófocles.¹³ Las resonancias épicas de esta pieza no se reducen al tópico que aquí tratamos. Otros ejemplos de ello son la escena que emula la *teichoscopía* homérica¹⁴ (*Fen.*, vv. 120-180) o la descripción verdaderamente viva —que incluye la participación de los dioses— que Eurípides hace de la batalla entre Tebas y Argos (vv. 1090 ss.). Este es uno de los casos que apoya la tesis de Goldhill (1997: 129), para quien la influencia homérica en la tragedia ática no se limitó al material mítico, sino que los autores trágicos también recogieron de Homero otros recursos, entre los que se destacan los relativos al lenguaje y el vocabulario.

En cuanto al encierro de Edipo, se trata de algo que conocemos desde el comienzo, a través del monólogo de Yocasta, personaje que abre la pieza. En él, la esposa de Edipo, llamativamente con vida,¹⁵ resume la historia trágica de los Labdácidas siguiendo el argumento tradicional trabajado por Sófocles. Incluso la invidencia de Edipo aquí también forma parte del relato, pero en lugar del seguido destierro, Yocasta nos informa de lo siguiente:

“Apenas se sombreó de barba el mentón de nuestros hijos, ellos ocultaron bajo cerrojos a su padre, para que su infortunio quedara olvidado, lo que requiere muchos trucos. Aún vive en el interior del palacio. Desvariando a causa de la desdicha, invoca

¹³ No obstante, existen controversias respecto de la autenticidad de varios pasajes. Para este tema véase Haslam (1976).

¹⁴ *Il.*, 3 vv. 161-240.

¹⁵ Lo cierto es que esta aparición, señalada por García Gual (1982: 85), Pearson (1909: 23) e incluso Foucault (2009: 172) como una novedad de Eurípides, aparece ya en una versión lírica anterior atribuida a Estesícoro, en la que se refiere la intercesión de Yocasta para resolver la disputa entre sus hijos, algo que también acontece en *Fenicias* (vv. 80 ss.). El papiro que contiene esta variante (*P. Lille 76*) fue hallado en 1974 y editado en 1976. Véase la reedición de Bollack *et alii* (1977).

sobre sus hijos las más impías maldiciones: que con el afilado hierro desgarran esta casa” (*Fenicias*, v. 65).¹⁶

Edipo, causa de todos los males de la ciudad, es encerrado por sus dos hijos en el palacio. El destierro tradicional es sustituido o, más precisamente, demorado por un encierro que tiene como fin olvidar los infortunios condensados en la persona de Edipo, a la vez de disuadir las maldiciones que este ha arrojado contra sus hijos, a las que se alude en varias ocasiones. En los versos 70-75, en efecto, se nos dice que son precisamente estas maldiciones las que auguraban una lucha fratricida, por lo que, de común acuerdo, Eteocles y Polinices deciden turnarse anualmente el ejercicio del poder, residiendo siempre en distintas ciudades. Estas maldiciones son precisamente las que conocemos por medio de los testimonios épicos, especialmente en la *Tebaida*, y que no solo Eurípides tiene en mente, sino también, antes que él, Esquilo (*Siete contra Tebas*, v. 785). Pero el encierro es algo que solo aparece en Eurípides, y las maldiciones, según podemos corroborar en esta versión, constituyen la causa de una angustia que consume al propio Edipo, quien ha intentado suicidarse en dos ocasiones sin éxito y ahora, “entre incesantes aullidos de desesperación se esconde en las tinieblas” (*Fenicias*, vv. 325-335). La permanencia de Edipo en el palacio es algo que coincide con los testimonios épicos, tanto con Homero y Hesíodo como con los fragmentos del *Ciclo tebano*. En este sentido, Eurípides continúa una variante antigua, pero incorpora sus propias innovaciones.

El destierro es solo una forma, aunque predominante, de expiación y castigo en las sociedades antiguas. Las dinámicas de encierro o reclusión —y, sobre todo, en el propio ámbito doméstico—, en cambio, son infrecuentes. Ya Platón había propuesto una especie de código procesal en sus *Leyes*, y la prisión

¹⁶ Seguimos la traducción de García Gual (1982).

siempre cobra un carácter transitorio, mientras que el destierro, la pena de muerte, la humillación pública y las multas presentan un carácter más categórico:

“Si alguien pareciera ser digno de un castigo mayor, siempre que, por cierto, ninguno de sus amigos quiera salir de garante suyo y liberarlo colaborando con el pago de la pena, castíguenlo con una pena de prisión larga” (*Leyes*, IX 855c).¹⁷

Y luego, respecto del ladrón, cualquiera haya sido el objeto sustraído, se nos dice que debe pagar el doble de lo robado, pero en caso de no poseer el dinero, “que permanezca en prisión hasta que pague u obtenga el perdón del que ha conseguido su condena” (*Leyes*, IX 857a-b). Este caso, si bien no relacionado con un robo,¹⁸ es precisamente el que se presenta en el propio proceso de Sócrates, quien se niega al pago de la multa, ofrecido por sus discípulos, y se entrega a su condena.¹⁹ En ambos pasajes, la prisión es una condición que se presenta siempre que no pueda llevarse a cabo la pena anterior; en este caso, la multa.

Pero lo cierto es que estas consideraciones procesales se ciñen a cuestiones muy distintas a las que acontecen en el caso de Edipo. La legislación platónica refiere al orden público, mientras que las desdichas ocasionadas por Edipo, además de situarse en una época en que tales disposiciones aún no existían como tales, se dan en el orden privado, al interior de la familia. El carácter de su pena es

¹⁷ Para las *Leyes*, seguimos la traducción de F. Lisi (1982).

¹⁸ Si bien Sócrates no es acusado de robo, sí lo es de atentar contra el orden público y, fundamentalmente, contra los dioses de la ciudad. Es precisamente en este ámbito, particularmente en la profanación de los templos —que constituye a la vez una ofensa a los dioses y a la *pólis*— donde se inscriben los dichos de Platón respecto de la pena a los ladrones.

¹⁹ No debe perderse de vista, además, que el *Fedón*, texto en que se nos revelan varios de estos datos procesales, constituye un diálogo entre Sócrates y sus discípulos mientras el filósofo se encuentra en prisión, a la espera de su ejecución.

estrictamente expiatorio y pretende poner un freno a la corrupción que Edipo representa.

En este sentido, si bien Edipo termina siendo expulsado de la ciudad por decisión de Creonte, quien aduce, apoyándose en los designios del adivino Tiresias, que “nunca sería feliz la ciudad mientras tu habitaras este país” (*Fenicias*, v. 1590), fundado no por animosidad, sino “temeroso de que, a causa de tus demonios vengadores, sufra algún daño el país” (*Fenicias*, v. 1590), toda la pieza transcurre con Edipo encerrado, sin participación expresa en las acciones que la componen, sino siempre como un fantasma, como una presencia transitoriamente demorada que, no obstante, tendrá que ser inevitablemente expulsada.

La necesidad del destierro

Edipo es el exiliado por antonomasia. La expulsión es el sello que rubrica su nacimiento y su ocaso. ¿Por qué motivo? Sencillamente por el hecho de que condensa en su persona todos los males que aquejan a la ciudad a la que ha arribado: Tebas. El papel de Edipo “es el de un auténtico chivo expiatorio humano” (Girard, 1972: 115)²⁰, pues en todas las versiones conocidas del mito, su ser abrevia el peso de la responsabilidad de los hechos atroces que han asaltado el orden de la ciudad. El parricidio, el incesto y la peste son consecuencias de su sola presencia, la cual arrastra consigo el peso de una maldición congénita. Su paso por la ciudad, así, no puede ser menos que torcido, cojo. Su evacuación, no otra cosa que el destierro.

En los términos en que lo plantea el citado René Girard (1972: 115), Edipo constituye aquel individuo único sobre el que es necesario transferir la violencia, a fin de obtener, por medio de este

²⁰ “Son rôle est celui d’un véritable bouc émissaire humain”.

procedimiento *farmacológico*, la restitución de la salud de la ciudad.²¹ Tanto en Sófocles como en Eurípides, Edipo resulta finalmente expulsado, pero en el caso del segundo, esta resolución expiatoria, como hemos visto, cobra la forma primaria de una reclusión que, hasta donde podemos colegir, se aparta en buena medida del argumento tradicional del mito. En efecto, Eurípides parece querer aplazar la expulsión de Edipo hasta el último término, y la forma en que logra obrar esta demora es el encierro. Si bien este recurso puede parecer una invención de Eurípides, hemos visto que existen antecedentes que nos sugieren que se trata de una variante del mito ya presente, aunque parcialmente, en las fuentes épicas. Desde un punto de vista exegético, creemos que la reclusión constituye una medida expiatoria novedosa desde el punto de vista argumentativo y, a su vez, sumamente actual. En efecto, es por medio de actos de reclusión que hoy se pretende, en la mayoría de las sociedades, poner un límite a los delitos cometidos por determinados individuos. No obstante, esta no era la práctica habitual en el contexto histórico-mítico en que se inscribe el relato edípico, fundamentalmente porque los hechos atroces cometidos por el individuo no suponían solamente un delito desde el punto de vista cívico, sino, todavía más, desde el religioso o sagrado. Edipo lleva consigo una mancha que arrastra a todos aquellos que orbiten a su alrededor. Lleva la marca del contagio. En tal sentido, su expiación definitiva no puede ser otra que el destierro, de modo que su espectro de acción sea estéril en los dominios de la ciudad. La figura transicional del encierro y su inevitable transmutación en destierro nos ofrecen la posibilidad de concebir la manera profunda en que, en la mentalidad antigua —y sobre todo en Eurípides—, se concebía el acto delictivo. No se trata de un individuo cuya violencia se limite a sus actos, sino que la

²¹ “Pour guérir la ville, il faut identifier et expulser l’être impur dont la présence contamine toute la ville. Il faut que tous s’entendent, en d’autres termes, sur l’identité d’un coupable unique” (Girard, 1972: 123).

misma se encuentra ínsita en su ser, por lo que él mismo es la maldición que debe expiarse, tanto física como espiritualmente. Esto nos da lugar a considerar el lugar que Eurípides da a las pasiones y, en particular, su concepción antropológica de lo irracional.

El lugar de lo irracional en Eurípides

En un artículo publicado en 1929, el célebre filólogo irlandés Erich Dodds propuso considerar a Eurípides como un “irracionalista”. Esta propuesta se presentaba a contracorriente de la opinión común. Ya Nietzsche, en una conferencia que pronunciara en Basilea entre 1867 y 1868, había manifestado que Eurípides, en comparación con sus predecesores Esquilo y Sófocles, “aparece como ‘la planta que se marchita’” (Nietzsche, 2011: 234), precisamente por el hecho de constituirse como un racionalista que había destruido los cimientos dionisiacos del drama ático. Así lo afirma también en su obra más polémica sobre el tema, donde recupera y profundiza lo que ya había declarado en otras oportunidades: ²² “Eurípides era, en cierto sentido, solo una máscara: la divinidad que en él hablaba no era Dioniso, ni tampoco Apolo, sino un demon que acababa de nacer, llamado ‘Sócrates’. He aquí la nueva antítesis: lo dionisiaco y lo socrático, y la obra de arte de la tragedia pereció por ella” (Nietzsche, 2011: 384). Según el filósofo, el espíritu de la tragedia comenzaba su decadencia con Eurípides, precisamente por el racionalismo socrático al que este habría adherido. Esta postura contrasta con la que en otro tiempo

²² En efecto, con posterioridad a la conferencia mencionada, Nietzsche pronunciará otra en 1870, bajo el título “Sócrates y la tragedia griega”. Allí volverá a acusar la estética socrático-racionalista de Eurípides, bajo cuyo influjo la tragedia habría fenecido. Sobre la opinión de Nietzsche acerca de Sócrates como destructor de la tragedia, véase Colli (1986: 40-41). *El nacimiento de la tragedia*, por su parte, apareció poco después, entre 1871 y 1872, y trajo aparejada una polémica que incluyó a personalidades como Wilamowitz, Rohde e, incluso, Wagner. Véase Nietzsche (2011: 861 y ss).

había manifestado Aristóteles²³, quien calificaba a Eurípides como τραγικώτατος γε των ποιητών (*Poética*, 1453a30), ‘el más trágico entre los poetas’, aunque según otros criterios.²⁴ La polémica continuó. Quien se ocupó del tema poco tiempo después fue el británico A. W. Verrall, en una obra de 1895 cuyo título ya fijaba una posición: *Euripides the Rationalist*. En este estudio, Verrall se proponía “explicar la gran y sorprendente diferencia de opinión entre los lectores antiguos y modernos respecto de la posición y los méritos de Eurípides” (Verrall, 1895: vii).²⁵ Su posición, en resumidas cuentas, fue considerar a Eurípides como un racionalista, pero por ello entendía una noción cara a su época, que el propio Dodds, en su artículo por más de tres décadas posterior, se encargó de definir: “Verrall empleaba el término ‘racionalista’ en el sentido victoriano [...] Cuando los victorianos hablaban sobre ‘racionalistas’ generalmente significaban ‘anticlericales’. Lo que Verrall quiso enfatizar, y lo cual no pretendo negar, fue el anticlericalismo de Eurípides” (Dodds, 1929: 97).²⁶ Si uno repara en algunas de las conclusiones de Verrall, la demarcación establecida por Dodds se vuelve aún más nítida: “Para comprender y disfrutar el arte de Eurípides no necesitamos aceptar sus concepciones; pero debemos saber, sentir y recordar de qué estaban hechas. *Sus*

²³En la conferencia de 1867-1868, Nietzsche hace mención de esta consideración aristotélica, oponiéndose a ella. De hecho, cuando afirma que Eurípides “aparece” (*erscheint*) como una ‘simple flor que se marchita’, expresión que, por lo demás, probablemente haya tomado de las Escrituras (cfr. Isaías 40:8), es factible que esté ironizando a propósito del propio Aristóteles, quien emplea el término φαίνεται, que conserva el valor semántico de “aparecer”: ἀλλὰ τραγικώτατος γε των ποιητών φαίνεται.

²⁴Especialmente el de la peripecia, cuya definición aparece en *Poética*, 1452a22, y a la cual calificará de τραγικόν καί φυλάνθρωπον (1456a21).

²⁵“Explain [...] the great and surprising difference of opinion between ancient readers and modern respecting the position and merits of Euripides”.

²⁶“Verrall used the term ‘rationalist’ in the Victorian sense [...] When the Victorians talked about ‘rationalists’, they generally meant anti-clericals; what Verrall wished to emphasise, and I am not concerned to deny, was the anti-clericalism of Euripides”.

*historias asumen que 'los dioses' no existen*²⁷; y luego: “Eurípides fue un soldado del racionalismo según la moda de su tiempo, un decidido y consecuente enemigo de la teología antropomórfica, un enemigo del misterio encarnado” (Verrall, 1895: 260).²⁸ Evidentemente, lo racional se restringe aquí a lo anticlerical o, en otras palabras, al descreimiento de los dioses y, por ende, del culto que, todavía en época de Eurípides, les era observado. Pero Dodds toma como punto de partida otra acepción del término racional, a la que, según cree, Eurípides se opone. Así, el filólogo irlandés recoge la que considera la acepción más amplia del término, según la cual se entiende a la razón “en tanto el instrumento de la verdad” (*the instrument of truth*) y “como el carácter esencial de la Realidad” (*the essential character of Reality*) (Dodds, 1929: 97), lo cual no se reduce a la creencia o descreimiento de los dioses. En cuanto a lo que refiere a Eurípides especialmente, Dodds considera que, a diferencia de Sófocles —un dramaturgo—, Eurípides es “un dramaturgo filosófico” (1929: 97), motivo por el que en su obra pueden rastrearse algunas reacciones a las enseñanzas de Sócrates. Recogiendo diversos pasajes de distintas piezas del trágico, Dodds afirma que “para Eurípides el mal en la naturaleza humana es indestructible y está enraizado en la herencia”, por lo que “el intelecto es impotente para controlarlo” (1929: 99). Tomando como modelos las piezas *Hécuba*, *Heracles*, *Medea*, *Hipólito* y *Bacantes*, Dodds afirma que lo que otorga a estas obras su profundo carácter dramático es la victoria del “impulso irracional” sobre la razón, por lo que Eurípides se habría inclinado a estudiar “el oscuro costado irracional de la naturaleza humana” (1929: 99), inclinación que se destaca por su insistencia en representar estados de neurosis, demencia e insania. La tesis central de Dodds es que Eurípides, a

²⁷ La cursiva pertenece al original: “To understand and enjoy the art of Euripides we need not accept his views; but we must know, feel, and remember what they were. His stories assume that 'the gods' do not exist” (Verrall, 1895: 260).

²⁸ “Euripides was a soldier of rationalism after the fashion of his time, a resolute consistent enemy of anthropomorphic theology, a hater of embodied mystery”.

diferencia de Sócrates, no concebía la existencia de un método racional que pudiera sortear las fuerzas irracionales que operan en el mundo. Para Eurípides, en efecto, existía una fuerza superior e impersonal que se sostiene sobre la premisa de que “la emoción, no la razón, determina la conducta humana” (1929: 104). En este sentido, Eurípides sería un irracionalista, pues creía en fuerzas que exceden al dominio de la razón, que suelen presentarse bajo la forma de la posesión, la locura y la angustia depresiva. En este sentido, para Dodds existe en Eurípides una sensibilidad religiosa que “no es la religión del estado, ni la de las sociedades órficas, ni la de Sócrates” (1929: 102); para Eurípides, en efecto, existe algo “otro” irracional incontenible, que es la fuerza que mueve a los hombres más allá de la razón. Creemos que Dodds señala un aspecto importante en la obra euripídea, y refrenda justamente la idea tradicional e, incluso, estereotipada de que Eurípides era un racionalista que atentó contra el espíritu dionisiaco de la tragedia. Creemos que las consideraciones de Dodds se ajustan también a una pieza a la que el autor no hace referencia, y que es precisamente la que venimos comentando: *Fenicias*.

La pasión de Edipo

Si nos retrotraemos al parlamento de Yocasta citado más arriba, colegimos que Edipo se encuentra atravesado por una angustia incontenible, que lo ha llevado a intentar suicidarse en dos ocasiones. En particular, Yocasta habla de que Edipo se encuentra “desvariando a causa de la desdicha” [πρὸς δὲ τῆς τύχης νοσῶν] (*Fen.*, v. 65), lo cual nos ofrece una muestra de la animosidad que lo embarga, caracterizada por su carácter incontenible y, en los términos que lo plantea Dodds, trascendente.

Esta angustia de naturaleza irracional,²⁹ que se dirige hacia fuera por medio de autoinflicciones y maldiciones, será lo que obligue a Eteocles y Polinices a encerrar a Edipo, como si la única manera de expiar el mal sea la reclusión, luego transmutada en la tradicional e inevitable expulsión. Eurípides tenía muy presente el elemento irracional que atraviesa las acciones humanas, y el caso de *Fenicias* no es una excepción. La reclusión, aquí, cobra la forma de una evasión de estas fuerzas que, ante su ineffectividad, será reforzada con la expatriación del desdichado Edipo.

De este modo, podemos comprender con mayor claridad aquello que señalábamos en el apartado anterior. La expulsión a la que inevitablemente se ve obligado Edipo deriva del hecho de la imposibilidad de que el encierro sea un método adecuado de evasión de aquella fuerza que atraviesa al propio encerrado, y que se extiende hacia sus congéneres bajo esa forma que la tradición antigua conocía con el nombre de *μίασμα*. Esta mancha, en efecto, que atraviesa a todas las generaciones que se encuentran vinculadas con ella, es algo que caracteriza casi todas las historias que conocemos por medio de la tragedia, y especialmente la de Edipo. En palabras de Robert Parker, “el peligro religioso es casi siempre potencialmente comunal en Grecia” (1983: 10).³⁰ Y si, como indica Dodds, para Eurípides “el mal en la naturaleza humana es indestructible y está enraizado en la herencia”, también, y sobre todo, lo será en el caso de Edipo.

Ahora bien, la inoperancia del encierro, o al menos su insuficiencia en tanto método farmacológico, es lo que precisamente le sirve a Eurípides para mostrar ese estado de locura, depresión y desvarío que caracteriza a varios de sus

²⁹ El término empleado por Eurípides conjuga una serie de significados que condensan una clara relación con la enfermedad y la manía: νόσος, “enfermedad, plaga”; νοσάζω, “estar afectado”; νοσέω, “estar enfermo, afligido” (en cuerpo y/o mente).

³⁰ “Religious danger is almost always potentially communal in Greece” (Parker, 1983: 10).

personajes, como podemos corroborar en piezas como *Medea*, *Heracles*, *Áyax* y *Bacantes*.³¹ *Fenicias* no es una excepción a esta regla. El irracionalismo al que adhiere Eurípides, y que constituye casi una condición antropológica de sus héroes, es enfatizado también en Edipo, a diferencia de lo que hallamos en Esquilo y Sófocles. No menor es el detalle de que Edipo haya querido suicidarse en dos ocasiones, aspecto que no hallamos en ninguna otra fuente y que, en la mentalidad del dramaturgo, pretendía mostrar lo incontenible de sus oscuros sentimientos, que solo podrían llegar a término con la propia muerte.

De este modo, creemos que la innovación de Eurípides respecto del encierro pone de relieve la situación de Edipo en tanto poseso, pues el encierro es precisamente la consecuencia de su insanía, tal y como lo relata Yocasta. Su locura es el motivo de que los hermanos hayan “κλήθροισ ἐκρυσαν πατέρ” (v. 64). Desde el punto de vista de la acción trágica, el encierro será insuficiente, pues la única manera de sortear la mancha contaminante que Edipo representa será el destierro, aspecto que, como hemos referido, indica la forma en que la trasgresión era entendida: no solo como desobediencia cívica, sino fundamentalmente como mácula hereditaria y sagrada. Pero desde el punto de vista de la visión trágica del propio Eurípides, el encierro es un recurso revelador, pues señala precisamente aquella esfera que, siguiendo a Dodds, Eurípides pretende poner de manifiesto: aquella en que obran fuerzas irracionales que no pueden ser sorteadas mediante ningún método de tipo intelectual, y que dominan en buena medida el comportamiento humano.

³¹ Recientemente se ha dedicado especial atención a este aspecto del drama euripídeo. Véase Perczyk (2015 y 2018) y Filócomo (2021).

Conclusión

El tema del encierro tratado aquí ha sido una forma colateral de indagar un aspecto clave del drama filosófico eurípideo, a saber, la tensión entre lo racional y lo irracional en el comportamiento de sus personajes. Creemos que el recurso del encierro, aspecto que distingue el modo en que Eurípides trata la historia de Edipo, expone un aspecto esencial de esta pieza en particular y de la tragedia eurípidea en general: el lugar de las pasiones y su influencia en el contexto en que se inscriben y expresan. A nuestro modo de ver, si Edipo hubiera sido inmediatamente expulsado, no habríamos sido testigos de las penas que lo embargan, y que lo llevaron, presa de una angustia irracional y corrosiva, a atentar contra su propia vida en dos ocasiones y dirigir las tradicionales maldiciones contra sus hijos.³²

Por una parte, nuestra indagación pretende poner de manifiesto un aspecto importante del pensamiento eurípideo que lo aleje de posiciones estereotipadas que lo vuelven merecedor del mote —muchas veces de tono moralizante— de ‘racional-socrático’. Creemos que aceptar esta condición como dada limita la comprensión a la que puede arribarse mediante el estudio de sus piezas. De hecho, nos da una comprensión menos disruptiva de su obra, si pensamos, sobre todo, en su última composición: *Bacantes*.

Por otro lado, siguiendo esta visión, quisimos mostrar un recurso —el del encierro— que, según nuestro parecer, no tiene otro fin que poner de relieve esas fuerzas que, según lo manifiesta Dodds, muestran el interés, y acaso la creencia, de Eurípides en lo irracional incontenible.

³² Maldiciones que, en efecto, constituyen un elemento clave para comprender el desenlace fratricida.

Bibliografía fuente (ediciones y traducciones)

- Alamillo, A. (1982). *Sófocles. Tragedias* (traducción y notas). Madrid: Gredos.
- Bernabé Pajares, A. (1999). *Fragments de épica griega arcaica* (introducción, traducción y notas). Madrid: Gredos.
- Bollack, J., Judet, P. y Wismann, H. (1977). "La Réplique de Jocaste: Sur les fragments d'un poème lyrique découverts à Lille (papyrus Lille 76 a, b et c)". *Cahiers de Philologie*, 2.
- Crespo Güemes, E. (trad.) (1996). *Homero. Iliada*. Madrid: Gredos.
- García Gual, C. (trad.) (1982). *Eurípides. Tragedias III*. Madrid: Gredos.
- Lisi, F. (trad.) (1982). *Platón. Diálogos VIII [Leyes VI-XII]*. Madrid: Gredos.
- Macía Aparicio, L. M. (trad.) (2007). *Aristófanes. Comedias III*. Madrid: Gredos.
- Pabón, J. M. (trad.) (1993). *Homero. Odisea*. Madrid: Gredos.
- Pearson, A. C. (trad.) (1909). *Euripides Phoenissae*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Perea Morales, B. (trad.) (1986). *Esquilo. Tragedias*. Madrid: Gredos.
- Pérez Jiménez, A. y Martínez Díez, A. (trad.) (1978). *Hesíodo. Fragmentos*. Madrid: Gredos.

Bibliografía complementaria

- Bauzá, H. F. (2011). "Edipo: entre historia y mito". Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Recuperado de: [https://ciencias.org.ar/user/Edipo.%20Entre%20historia%20y%20mito%20\(1\).pdf](https://ciencias.org.ar/user/Edipo.%20Entre%20historia%20y%20mito%20(1).pdf)
- Dodds, E. R. (1929). Euripides the Irrationalist. *The Classical Review*, 43(3), pp. 97-104.
- Filócomo, C. (2021). Héroes al margen. La locura masculina en las tragedias de Eurípides. Buenos Aires: Ed. UNS.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. Trad. de H. Pons. Buenos Aires: FCE.
- Girard, R. (1972). *La violence et le sacré*. Paris: Bernard Grasset.
- Goldhill, S. (1997). The Language of Tragedy: Rhetoric and Communication. En P. E. Easterling. (Ed.), *The Cambridge Companion to Greek Tragedy* (pp. 127-150). Cambridge: Cambridge University Press.
- Haslam, M. H. (1976). Interpolations in the *Phoenissae*: Papyrus Evidence. *The Classical Quarterly. New Series*. (nº 1), pp. 4-10.
- Nietzsche, F. (2011). *Obras completas I: Escritos de juventud*. Trad. de D. Sánchez Meca et al. Madrid: Tecnos.
- Nilsson, M. P. (1972). *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*. Berkeley: University of California Press.

Parker, R. (1983). *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press.

Perczyk, C. J. (2015). El ritual y la locura en *Heracles* de Eurípides. *Phoînix*, 21(2), pp. 41-58.

Perczyk, C. J. (2018). *La locura en Bacantes y Heracles de Eurípides*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Propp, V. (1980). *Edipo a la luz del folklore. Cuatro estudios de etnografía histórico-estructural*. Trad. de C. Caro López. Madrid: Fundamentos.

Sánchez Ruipérez, M. (2006). *El mito de Edipo*. Madrid: Alianza.

Vernant, J-P. y Vidal-Naquet, P. (1986). *Mythe et tragédie en Grèce ancienne - II*. Paris: La Découverte.

Verrall, A. W. (1895). *Euripides the Rationalist. A Study in the History of Art and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bruno D. Alfonzo Es Licenciado en Filosofía y doctorando en Ciencias Humanas por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Se desempeña como coordinador académico del Profesorado y la Licenciatura en Filosofía de la Escuela de Humanidades de la UNSAM. Es investigador doctoral en el Laboratorio de Investigación en Ciencias Humanas (LICH-CONICET/UNSAM) y en el Centro de Estudios del Imaginario de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires (CEI-ANCBA). Es Profesor Titular de Historia de la Cultura en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Católica de Cuyo (UCCuyo); Profesor Adjunto a cargo en la Facultad de Filosofía, Letras, Historia y Estudios Orientales de la Universidad del Salvador (USAL); Profesor Ayudante de Historia de la Cultura Clásica en la EH-UNSAM. Se especializa en la historia antigua grecolatina y en tragedia griega.