

UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



**DEL GRITO A LA RAZON.
ACERCA DE LOS VALORES MORALES EN
EL HIPOLITO DE EURIPIDES**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:

MAESTRO EN LETRAS CLASICAS

P R E S E N T A E L

LIC. DUMAR DANIEL RINALDI POLLERO

ASESORA: DRA. PAOLA VIANELLO DE CORDOVA

MEXICO, D.F.

270566

MAYO DEL 2000



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



A mis padres

A Gabriela

A Sergio

Este trabajo de investigación fue realizado con una beca otorgada por el Gobierno de México a través de la Secretaría de Relaciones Exteriores

Desco manifestar mi agradecimiento a mi directora de tesis, la Dra. Paola Vianello de Córdova, cuyos conocimientos, observaciones y agudeza crítica fueron valiosísimos para afinar la investigación aquí sustentada

Un reconocimiento especial me merecen los miembros del jurado: Dr. Carlos Zesati Estrada, Dr. Arturo Ramírez Trejo, Dra. Concepción Abellán Giral y Dr. Gerardo Ramírez Vidal, por la cuidadosa lectura que han hecho de este trabajo.

Agradezco a la Universidad de la República (Uruguay) el haberme concedido licencia para cursar la Maestría en Letras Clásicas en la Universidad Nacional Autónoma de México, y a la Dra. Helena Beristáin Díaz el haberme aceptado en su proyecto "Tradición, interdisciplinaria y postmodernidad de la retórica".

Mis agradecimientos a Fernando Brandão dos Santos, a Rodolfo y Ana Victoria Buzón, a Aurelio y Margarita Pastori, a Ana María Sierra Bernal, y a Hugo y Marie-Christine Villanueva por el material que me facilitaron. A Maura por sus siempre gentiles atenciones en la Secretaría de Relaciones Exteriores. A Rosidalia, Mark, Thu, Maricela, Amalia, Magdalena y Ana Cecilia por su amistad. A los amigos del proyecto de retórica, y a aquellos amigos que no me olvidaron. A Eleonora, lejos y cerca. Y muy especialmente a Sergio por todo su afecto, su comprensión y su generosidad.

ÍNDICE

INTRODUCCION	13
1. EL <i>EROS</i> , EL AMOR-PASIÓN	23
1 1. El <i>eros</i> como enfermedad y locura	24
1.1.1. <i>Eros</i>	24
1.1.2. Enfermedad y locura	27
1.1.3. El padecimiento del <i>eros</i>	34
1 2. El <i>eros</i> de Fedra	38
1.2.1. El <i>eros</i> de Fedra según Afrodita	41
1.2.2. Según el coro de mujeres	42
1.2.3. Según la nodriza	52
1.2.4. Según la propia Fedra	60
1.2.5. Según Ártemis	64
1.2.6. Hipólito ante el <i>eros</i> de Fedra	65
1.2.7. Tesco ante el <i>eros</i> de Fedra	67
1 3. El <i>eros</i> en el debate <i>nomos – physis</i>	69
1.3.1. El debate <i>nomos – physis</i> en la Atenas del siglo V a. C.	69
1 3.2. Eurípides y el <i>eros</i> en el debate <i>nomos – physis</i>	75
1 3.3. El <i>primer Hipólito</i>	80

1.3.4. El <i>segundo Hipólito</i>	84
1.3.4.1. El amor de Fedra en el debate <i>nomos – physis</i>	84
1.3.4.2. El supuesto amor de Hipólito en el debate <i>nomos – physis</i>	88
1.3.5. Eurípides ante el debate <i>nomos – physis</i>	92
1.4. Fedra <i>hekousa - ákousa</i> de su <i>eros</i>	97
1.5. La concepción del <i>eros</i> en el <i>Hipólito</i> de Eurípides	102
2. LA <i>SOPHROSYNE</i> , LA MODERACIÓN	105
2.1. La <i>sophrosyne</i> y Eurípides	105
2.2. Hipólito	111
2.2.1. <i>Hybris</i> y <i>hamartía</i>	111
2.2.2. <i>Sophrosyne</i>	119
2.3. Fedra	129
2.3.1. <i>Sophrosyne</i> , <i>éukleia</i> y <i>aidós</i>	129
2.4. La tensión entre ideas encontradas acerca de la <i>sophrosyne</i>	151
2.5. La <i>sophrosyne</i> en el debate <i>nomos – physis</i>	153
2.6. El <i>sophron eros</i> según Eurípides	162
3. HUMANAMENTE DIVINO, DIVINAMENTE HUMANO	173
3.1. Lo divino y lo humano en el <i>Hipólito</i>	173
3.2. El sentimiento religioso en Eurípides	191

CONCLUSIONES	197
APÉNDICES	201
1. <i>Hipólito</i> Texto griego y traducción.	201
2. <i>Primer Hipólito</i> (Fragmentos). Texto griego y traducción.	273
BIBLIOGRAFÍA	281

INTRODUCCION

Así como todo título apela al texto, todo texto debe explicar el título, y esto en los más rectos de los sentidos de *appellare*, ‘llamar’, ‘nombrar’, y de *explicare*, ‘desplegar’, ‘desarrollar’. Pero también todo título, en tanto inductor de la lectura, tal vez deba ser explicado. Hemos titulado nuestro trabajo “Del grito a la razón. Acerca de los valores morales en el *Hipólito* de Eurípides”. Grito no es aquí la expresión proferida con voz levantada, es la manifestación aguda, incesante y dolorosa de la pasión Fedra ama, desea a su hijastro, y lo grita calladamente porque la razón silencia su deseo. La reina, presionada por su condición de tal, se obliga a obrar razonablemente, esto es, se obliga, haciéndolos propios, a no transgredir los valores de su tiempo.

Hasta aquí la explicación del título. Ahora una aclaración. Presentamos esta tesis para optar por la Maestría en Letras Clásicas, de ahí que no nos detengamos en un estudio pormenorizado del concepto ‘valor’, o más específicamente, del concepto ‘valor moral’, definición y estudios que serían fundamentales para una disertación filosófica. Y esto sin ignorar la significación ética de ambos conceptos.

Tradicionalmente se distinguen dos doctrinas de los valores,¹ una subjetivista y otra objetivista. La primera insiste en que el valor es relativo al hombre, en otras palabras, que el valor está fundado en la subjetividad, y la segunda, por su parte, insiste en la objetividad de los valores. Ahora bien, como señala R. Frondizi, ambas doctrinas “aciertan en lo que

afirman y yerran en lo que niegan”, porque al tiempo que el subjetivismo “tiene razón cuando sostiene que no hay valor sin valoración; yerra al negar el elemento objetivo adicional. El objetivismo, a su vez, acierta al indicar la importancia de las cualidades objetivas, pero se equivoca al dejar de lado la reacción del sujeto frente a tales cualidades”.² A la tesis hedonista, subjetivista, que afirma que es valioso todo cuanto produce placer, frecuentemente apelan, como veremos, los personajes de Eurípides, pero esta tesis no siempre se sostiene; en efecto, así como hay actos placenteros que no son valiosos, hay actos valiosos que no son placenteros.³ De modo que las acciones tienen siempre un valor moral, y esta moralidad – inmoralidad está en relación con un código que un grupo social se da en un momento histórico determinado.

Desistiendo de la tentación de tomar partido por una u otra doctrina, pero siendo conscientes de la complejidad del problema, nos contentaremos con considerar los valores como inductores de conductas en los seres humanos.

Antes de exponer el plan del estudio propuesto como tesis, es importante señalar que la primera obra de la literatura griega que trata la leyenda de Hipólito, vale decir, la pasión de Fedra por su hijastro,⁴ es el *Hipólito velado* o *Hipólito que se cubre* (*Ἰππόλυτος*

¹ No es necesario siquiera señalar que la bibliografía sobre teoría de valores, axiología y ética es abudantísima.

² R. Frondizi, *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología* Breviarios 135 México: Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 141.

³ Pensemos en la conducta del sádico: un acto no se convierte en valioso por ser placentero, o, a la inversa en la de alguien que arriesga su vida para salvar a una persona: un acto no placentero es valioso.

⁴ Véase L. Séchan, “La légende d’Hippolyte dans l’Antiquité”. La leyenda de Hipólito es relativamente reciente; antes de Eurípides sólo encontramos menciones aisladas a Fedra (como por ejemplo en la *Odissea* 11. 321-326, en el catálogo de las mujeres famosas que Odiseo ve en su descenso a los Infiernos, pero este pasaje es considerado una interpolación tardía por la mayoría de los críticos), y a Hipólito (en el fragmento 11 de los

καλυπτόμενος) de Eurípides, tragedia representada hacia el 432 a. C., que fue rechazada por el público ateniense por juzgarla inconveniente y de la que sólo conservamos fragmentos. Posteriormente, la leyenda fue tratada por Sófocles en la *Fedra* (*Φαίδρα*), conservada también en estado fragmentario, y de nuevo en el 428 por Eurípides en el *Hipólito portador de corona* (*Ἰππόλυτος στεφανίας* o *στεφανηφόρος*), reescritura del primer *Hipólito* y única obra griega sobre el tema que nos ha llegado completa.⁵

Todo texto, como realidad poliédrica, puede ser abordado desde diferentes ángulos, desde múltiples perspectivas que no agotan su capacidad significante. Ningún abordaje es totalizador, antes bien, es parcial por naturaleza. La forma de abordar este tejido es siempre una elección, una lectura. Siglos de hermenéutica y exegética, en sentido lato, han leído e interpretado el *Hipólito* de Eurípides, pero estas lecturas no niegan nuevas y modernas interpretaciones, actualizaciones nunca cerradas en el tiempo.

El presente trabajo parte de un estudio previo sobre el estado de la cuestión, es decir, de un estudio sobre las diversas aproximaciones críticas al *Hipólito* planteadas mayoritariamente a lo largo del siglo XX, de modo tal que los tres capítulos de la tesis presuponen estos estudios y dialogan con ellos, ya para inscribirse en su línea interpretativa, ya para apartarse y marcar sus diferencias.

Cantos naupactos o *Las Naupactias*, poema épico atribuido a Carcino de Naupacto, fechable en el siglo VI a C., en donde se alude a Hipólito resucitado por Asclepio).

⁵ Los epítetos con los que se distinguen los dos *Hipólitos* de Eurípides, corrientes ya en los siglos III - II a. C., no remontan al autor sino que deben ser atribuidos a gramáticos y actores. El primero fue llamado *Hipólito velado* o *Hipólito que se cubre* atendiendo al gesto de Hipólito de cubrirse el rostro con un manto cuando Fedra le declara directamente su pasión, y el segundo fue denominado *Hipólito portador de corona* haciendo referencia a la corona que en la pieza el joven lleva y deposita junto a la estatua de Ártemis

En el primer capítulo, titulado “El *eros*, el amor-pasión”, estudiaremos precisamente cómo los griegos presentan el amor. Ahora bien, dado que en la obra que nos ocupa el *eros* de Fedra sólo aparece como dolor, centraremos nuestras observaciones en el aspecto doloroso del amor: en la enfermedad y en la locura. Una vez señalada esta concepción de *eros* como padecimiento, estudiaremos el amor-pasión de la reina, particularmente la manera como éste es concebido por los personajes, sus múltiples puntos de vista. Relacionando la tragedia de manera dialéctica con su contexto cultural, analizaremos la pasión en el marco del debate *nomos* – *physis*, y consideraremos el enfrentamiento razón – pasión en los dos *Hipólitos*. Reflexionaremos luego acerca de la voluntad, o no, del deseo, de una cierta responsabilidad humana de la pasión, insinuada por la conciencia de culpa. Por último, nos proponemos esbozar la concepción del amor que Eurípides presenta en el *Hipólito*.

En el segundo capítulo, “La *sophrosyne*, la moderación”, a partir del imprescindible libro de H. North, *Sophrosyne. Self-knowledge and Self-restraint in Greek Literature*, intentaremos definir brevemente este concepto fundamental para los griegos, y de un valor axial para su ética, y ponerlo en relación con la obra de Eurípides. Estudiaremos la *hybris* y la *hamartía* de Hipólito y su interpretación de la *sophrosyne*, así como la *sophrosyne*, la *éukleia* y la *aidós* de Fedra. Para el estudio de la *aidós* son de capital importancia los trabajos de E. R. Dodds, Ch. P. Segal, F. Solmsen, F. Angiò, E. M. Craik, W. D. Furley, D. L. Cairns, y S. Kawashima. A continuación haremos un balance de la tensión entre ideas encontradas acerca de la *sophrosyne* en la tragedia para luego analizar la moderación en el

marco del debate *nomos – physis*. esto es, en el contexto cultural del autor. En último lugar, intentaremos presentar la idea que tiene Eurípides del *sophron eros*, del amor moderado.

En el tercer capítulo, “Humanamente divino, divinamente humano”, estudiaremos, de manera central, lo divino y lo humano en el *Hipólito*; señalaremos no sólo el profundo interés de Eurípides por el pensamiento de los filósofos de su tiempo, sino también su deuda con las ideas de éstos. En cuanto a los dioses, abordaremos en particular la significación estructural y dramática de Afrodita y Ártemis en la tragedia, e intentaremos dar una respuesta a la pregunta formulada por G. Norwood:

we are uncertain what the deities of the play really mean: does or does not the poet offer them as equally authentic with the human personages?⁶

En lo que respecta a los hombres, examinaremos la caracterización de los personajes y consideraremos la psicología de éstos y sus límites. Por último, expondremos algunas consideraciones acerca del sentimiento religioso en el autor.

Las conclusiones que ofrecemos a continuación de los tres capítulos que constituyen el cuerpo de la investigación son una breve reflexión personal acerca de la concepción del hombre en el *Hipólito*, tendido y dividido entre el desco y la razón.

Como apéndice al trabajo de investigación, presentamos la traducción del *segundo Hipólito* de Eurípides, y de los fragmentos del primero.

Toda traducción necesita una justificación, y al respecto conviene recordar una observación de Jacques Derrida a propósito de la resistencia a la traducción (*résistance à la traduction*) y de la altercación entre las lenguas (*altercation entre les langues*) Habla el

⁶ G. Norwood. *Essays on Euripidean drama*, p. 74

autor francés de la *Übersetzung* como *Auseinandersetzung*, señala que el alemán *Geist* no se deja traducir por el latín *spiritus* o por el griego *pneuma*, y recuerda que:

“Dis-moi ce que tu penses de la traduction, je te dirai qui tu es”, rappelle Heidegger à propos de l’*Antigone* de Sophocle.⁷

El criterio nuestro no ha sido ciertamente la traducción palabra por palabra. Con mucha frecuencia, la literalidad, estricta y total, no sólo desmerece toda la belleza de la obra, sino que además, al violentar la sintaxis española, vuelve ilegible la versión. De ahí que, aunque procurando la máxima fidelidad al texto griego, nos hayamos apartado del *mot-à-mot*. Veamos algunos ejemplos.

Hemos *sacrificado* la literalidad estricta cuando la versión se volvía artificial.

Teseo, después de ver la tablilla que cuelga de la mano de Fedra dice:

φέρ' ἐξελίξας περιβολὰς σφραγισμάτων
ἴδω τί λέξαι δέλτος ἦδε μοι θέλει.
(vv. 864-865)

Si bien podemos verter como tal la oración cohortativa:

¡Ea!, habiendo soltado los lazos de los sellos
vea yo qué quiere comunicarme esta tablilla.

atendiendo a la observación estilística hecha por L. Séchan y É. Delebecque con respecto al uso del participio en griego para expresar la idea esencial de la frase, hemos preferido traducirla:

¡Ea!, soltaré los lazos de los sellos
para ver qué quiere comunicarme esta tablilla.

En efecto, según estos autores:

La langue grecque exprime volontiers par un participe circonstanciel une idée que le français exprime par une proposition principale; et par suite le verbe principal grec correspond à une subordonnée circonstancielle du français.⁸

También nos hemos alejado de la literalidad cuando en español la frase perdía su fuerza, como por ejemplo cuando Teseo dice a sus escoltas:

οὐχ ἔλξετ' αὐτόν, δμῶες; οὐκ ἀκούετε
πάλαι ξενοῦσθαι τόνδε προυννέποντά με;
(vv. 1084-1085)

literalmente:

¿No lo lleváis a rastras, esclavos? ¿No habéis oído
que ya hace rato declaré yo que éste sea desterrado?

y que hemos vertido:

¡Sacadlo a rastras, esclavos! ¿No me habéis oído
que ya hace rato he proclamado su destierro?

O como cuando la nodriza le señala a Fedra:

ἐρᾶς (τί τοῦτο θαῦμα;) σὺν πολλοῖς βροτῶν
(v. 439)

de manera literal:

Amas (¿qué de extraño en eso?), con muchos mortales

y que traducimos:

Amas (¿qué de extraño en eso?), como muchos mortales.

Por último quisiéramos hacer unas observaciones: la puntuación de la traducción no coincide siempre con la del original; algunas formas en plural son vertidas en singular, y

⁸ J. Derrida, *Heidegger et la question De l'esprit. Différence sexuelle, différence ontologique (Geschlecht I) La main de Heidegger (Geschlecht II)*. Paris. Flammarion, 1990, p. 16. En nota a pie de página Derrida transcribe el original en alemán: "Sage mir, was du vom Übersetzen hältst, und ich sage dir wer du bist".

⁹ L. Séchan et E. Delebecque. *Essais de stylistique grecque*. Paris: Éditions Ophrys, 1972², p. 21

viceversa; los adjetivos sinónimos τάλας, δυστάλας, δυστυχής, δύστηνος y τλήμων, ‘desgraciado’, ‘infortunado’, ‘desdichado’, ‘desafortunado’, ‘desventurado’, ‘malaventurado’, ‘miserable’, ‘infeliz’, no siempre han sido traducidos de igual forma porque, de más está decirlo, los valores no se corresponden unívocamente; por último, no hemos traducido el adjetivo φίλος como ‘querido’ cuando está claramente utilizado para insistir en la posesión (*one's own*).

La tragedia griega, poesía dramática, exige, creemos, una traducción rítmica en versos amétricos. Coincidimos en esto con F. Rodríguez Adrados, quien en su “Nota sobre la traducción del ‘Hipólito’” dice:

La tragedia es por excelencia un género poético, en el cual culminan y se funden la épica y la líricas griegas bajo la forma dramática. Prosificarla es quitarle automáticamente la mitad de su valor.

Y agrega:

Son, pues, las versiones poéticas las en principio preferibles: si desde un punto de vista quitan literalidad, desde otro ciñen al traductor obligándole a dejar las paráfrasis y la expresión logicista y desde otro todavía disponen de recursos en cierta medida equivalentes a los del original.⁹

Nuestra versión se propone como una traducción poética con variedad de ritmos y en versos no uniformes.¹⁰

La traducción que ofrecemos del *Hipólito* se basa en la edición preparada en 1984 por James Diggle para los “Oxford Classical Texts”, edición que aquí reproducimos junto con las siglas adoptadas en ella, y que se acompaña de los dos argumentos antiguos de la

⁹ F. Rodríguez Adrados, “Prólogo”, en Eurípides, *Hipólito*, pp. LVII-LVIII.

¹⁰ Nuestro proyecto original era acompañar esta traducción de notas explicatorias cuando el texto las requería, pero, muy a nuestro pesar, y por distintas razones, hemos tenido que desistir de este propósito.

tragedia. por su parte, la traducción de los fragmentos del *primer Hipólito* se basa en la colección de los fragmentos de los trágicos griegos hecha por August Nauck.

Conviene hacer una aclaración. Como Borges, quien en uno de sus ensayos sobre la *Divina Comedia* dice: “No he leído (nadie ha leído) todos los comentarios dantescos”,¹¹ podríamos, *toute proportion gardée*, decir: “No hemos leído (nadie ha leído), ya no todos los comentarios eurípideos, todos los comentarios del *Hipólito*”. Y esta cita, que no nos libra de la obligación de leer, nos desembaraza de la culpa de no haberlo leído todo.

La mayoría de los títulos que aparece en la bibliografía¹² al final del trabajo ha sido consultada, pero es bueno señalar que se han consignado allí todos los títulos, porque ésta pretende, al ser exhaustiva para el *Hipólito*, servir de orientación bibliográfica para quien se interese por el tema.

¹¹ J. I. Borges *Nueve ensayos dantescos* Selecciones Austral 102 Madrid Espasa-Calpe, S. A., 1982, p. 105

¹² Las fuentes clásicas se citan según las abreviaturas del *Greek-English Lexicon* de Liddell-Scott-Stuart Jones-McKenzie y del *A Latin Dictionary* de Lewis-Short, las publicaciones periódicas según las abreviaturas de *L'Année Philologique*

Si bien los griegos presentan el ἔρος / ἔρωσ, el amor,¹ como εὐφροσύνη, ‘alegría’, y ἡδονή, ‘placer’, cuando llega εὐρυθμος, ‘medido’, ‘mesurado’, y, cuando ἄρρυθμος,² ‘desmedido’, ‘desmesurado’, como νόσος, ‘enfermedad’ y μανία³ o ἄφροσύνη, ‘locura’ o ‘insensatez’, el amor es siempre para el amante, al decir de Safo, γλυκύπικρος,⁴ ‘dulce y amargo’. Esta idea, largamente retomada a lo largo de toda la Antigüedad,⁵ es recogida en el *Hipólito* en la respuesta que da la nodriza a la pregunta de Fedra sobre qué cosa es el amor:

ἥδιστον, ὦ παῖ, ταῦτόν ἀλγεινόν θ' ἅμα.
 Algo muy dulce, niña, y doloroso al mismo tiempo.
 (v. 348)

Ahora bien, dado que en la obra que nos ocupa, el *eros* sólo aparece como dolor,⁶ centraremos nuestras observaciones precisamente en este aspecto, esto es, en el amor como enfermedad y locura,⁷ en el amor como padecimiento.

¹ Véanse C. Calame, *L'amore in Grecia*; id. (ed.), *I Greci e l'Eros. Simboli, pratiche e luoghi*, J. Mazel, *Les métamorphoses d'Eros. L'amour dans la Grèce antique*, y F. Rodríguez Adrados, *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*. En el presente trabajo, cuando hablamos de amor, salvo indicación contraria, nos estamos refiriendo siempre al amor-pasión.

² E. Hipp. 529

³ Es evidente que de μανία se deriva, a través del latín *mania*, el término español *mania*. Ahora bien, dado que al transliterar la palabra griega se confunde con la española y que, lo más importante, ésta no cubre toda la significación de la primera, debemos aclarar que en todo momento estamos haciendo referencia al concepto original cuyo valor precisaremos más adelante.

⁴ Sapph. 130 Lobel-Page, 40 Bergk, 137 Diehl.

⁵ Cf. Thgn. 1353; Mel. 107 Page (= AP 12.154); Longus 1.8.1 Ach. Tat. 2.7.6; Aristaeon. 1.5, Cat. 68.18.

⁶ La misma Fedra dice que de estos dos lados del amor solamente ha experimentado el doloroso (v. 349).

⁷ No olvidemos, sin embargo, que la locura, como exaltación del ánimo, puede ser también gozo, alegría.

1.1. El *eros* como enfermedad y locura

1.1.1. *Eros*

Francisco Rodríguez Adrados ha señalado con insistencia dos concepciones antinómicas del amor en Grecia, una religiosa y otra humana. Según este autor, podemos distinguir “el amor concebido como el efecto que sobre los hombres ejercen ciertas divinidades”, del amor “concebido a la simple escala humana”.⁸ Esto es, el amor puede nacer ya de la intervención divina, ya de la turbación que sigue al encuentro de la mirada del amante con el amado, aunque muchas veces los límites entre un amor y otro no son del todo precisos.⁹

En su concepción religiosa, concepción largamente documentada en la literatura griega desde la epopeya y la lírica arcaica hasta los novelistas, el amor es una fuerza irresistible que se atribuye a Afrodita-Cipris y a la que nadie escapa, ni divinidad,¹⁰ ni hombre, ni animal, y este influjo divino hace no sólo surgir sino también cesar el amor. En efecto, Afrodita es quien enamora y desenamora, sola o asistida por los *dáimones* de su cortejo o séquito: Eros, Hímeros,¹¹ Pothos¹² y Peithó.¹³ Eros, de todos el más conocido. al herir con sus flechas a quienes la diosa ha señalado, provoca en ellos el enamoramiento

⁸ F. Rodríguez Adrados, *El mundo de la lírica griega antigua*, p. 124. “El origen del *éros*, del enamoramiento, es concebido de dos maneras: una mediante la intervención de las divinidades eróticas. otra, a un nivel, diríamos, humano”, id., *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*, p. 44.

⁹ Véase F. Rodríguez Adrados, “Poeta y poesía en Grecia”.

¹⁰ Al respecto, conviene recordar que en las *Troyanas* de Eurípides, Helena señala que Zeus, a pesar de tener el poder sobre los dioses, es esclavo de Cipris (vv. 949-950).

¹¹ Hímeros, que en Homero (*Il.* 3. 446) significa ‘deseo amoroso’, aparece como la personificación de este mismo deseo amoroso por primera vez en Hesíodo (*Th* 201)

¹² Pothos que es, en principio, el deseo de algo ausente o perdido, y por extensión, el deseo apasionado, sensual, amoroso, aparece personificado en Esquilo (*Supp.* 1039-1041), donde además es hijo de Cipris.

súbito, esta imagen de la llegada del amor como un flechazo se volverá un tópico tanto en las letras como en las artes plásticas.¹⁴

El amor de origen divino surge en el hombre cuando éste es alcanzado y herido por las flechas arrojadas por Eros. Este amor que viene desde fuera, se introduce y se instala en su corazón, se apodera de él, lo somete y hace padecer. Penetrado y poseído por el *eros*, este hombre sufre y enloquece, incapaz de resistir o controlar el embate de su fuerza. Por eso, el amante, intervenido y dominado por esta pasión, es siempre presentado como una víctima de las divinidades.

Concebido a nivel humano, el amor surge del desasosiego del amante ante la belleza del amado, esto es, la belleza del amado lanza su flecha que hiere al amante y hace que de manera repentina se enamore, porque el amor es deslumbramiento que penetra por la vista. Al igual que el de origen divino, el amor de origen humano viene siempre desde fuera: desde el amado el amor alcanza y hiere al amante porque “la persona amada, la que despierta el amor, tiene en sí una cualidad que actúa automáticamente: *éros*, *póthos*, *himeros* (‘amor’, ‘deseo’), que dominan al amante”,¹⁵ que se derraman en éste y lo enamoran. Al respecto, conviene tener presentes dos testimonios. uno de Jenofonte y otro de Teócrito. El primer autor refiere en sus *Memorabilia* que Sócrates afirma que, con su picadura (*δηγμα*), los escorpiones (*φαλάγγια*)¹⁶ sacan de su juicio (*τοῦ φρονεῖν*

¹⁴ *Peitho*, la persuasión, la elocuencia persuasiva, aparece, al igual que *Pothos*, personificada en Esquilo (*Supp* 1039- 1041), y como hija de Cipris.

¹⁵ Recordemos que el sentido traslaticio de ‘flechazo’ en español: ‘amor que repentinamente se siente se concibe o se inspira’, es heredero de esta concepción griega del amor.

¹⁶ F. Rodríguez Adrados, *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*, p. 44

¹⁶ Hay dudas en cuanto a la identificación del *φαλάγγιον* con el escorpión; al respecto vale tener presente que Juan Zaragoza traduce el término por tarántula, pero aclara, en nota a pie de página, que no es seguro que se trate de tal animal. en Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, *Económico*, *Banquete*, *Apología de Sócrates*

ἔξιςται) a los hombres, y que los jóvenes en la flor de su edad con sólo mirar lanzan algo que también hace enloquecer (μαίνεσθαι ποιεῖν) a los hombres. Dirigiéndose al mismo Jenofonte, Sócrates le pregunta:

οὐκ οἶσθ', ὅτι τοῦτο τὸ θηρίον, ὃ καλοῦσι καλὸν καὶ ὠραῖον, τοσοῦτω δεινότερόν ἐστι τῶν φαλαγγίων, ὅσῳ ἐκεῖνα μὲν ἀψάμενα, τοῦτο δὲ οὐδ' ἀπτόμενον, ἐὰν δέ τις αὐτὸ θεᾶται, ἐνήσι' τι καὶ πάνυ πρόσσωθεν τοιοῦτον, ὥστε μαίνεσθαι ποιεῖν; [ἴσως δὲ καὶ οἱ Ἔρωτες τοξόται διὰ τοῦτο καλοῦνται, ὅτι καὶ πρόσσωθεν οἱ καλοὶ τιτρώσκουσιν.] ἀλλὰ συμβουλεύω σοι, ὦ Ξενοφῶν, ὁπόταν ἴδῃς τινὰ καλόν, φεύγειν προτροπάδην

¿No sabes que esa fiercecilla que llaman bella y floreciente es más terrible que los escorpiones, tanto más cuanto que éstos sólo después de tocar, en tanto que aquella sin hacerlo, si alguien la mira, lanza algo que, aun desde bien lejos, es tal que hace enloquecer. [Y tal vez los Eroses son por esto llamados flecheros, porque los bellos hieren incluso de lejos.] Te aconsejo, pues, Jenofonte, que cuando veas a alguien bello, huyas precipitadamente (1. 3. 13)

Teócrito recoge esta idea del enamoramiento súbito ante la visión del amado en el idilio segundo, “La hechicera”, cuando Simeta cuenta a la Luna lo que le pasó cuando vio por primera vez a Delfis:

Χῶς ἴδον, ὥς ἐμάνην, ὥς μοι περὶ θυμὸς ἰάφθη
δειλαίας. Τὸ δὲ κάλλος ἐτάκετο ...

...

... ἀλλὰ μέ τις καπυρὰ νόσος ἐξαλάπαξεν,
κείμαν δ' ἐν κλιντῆρι δέκ' ἄματα καὶ δέκα νύκτας.

Y en cuanto lo vi, al punto me volví loca, y abrasado fue mi corazón,
¡desgraciada! Se desvaneció¹⁷ mi belleza ...

...

... un mal que consume me agotó,
y estuve en cama diez días y diez noches.
(vv. 82-83 y 85-86)

Introducción, traducción y notas de J. Zaragoza. Biblioteca Clásica Gredos 182. Madrid Editorial Gredos, 1993, p. 44

¹⁷ Literalmente: “se fundió [como cera]”.

Ahora bien, es importante señalar que el *eros*, tanto divino como humano, es amor-pasión. amor-deseo, y se refiere siempre a una posesión erótica, sexual, sin importar si ésta se consume o no. Este carácter sexual del *eros* es ajeno, en general, a la φιλία, al amor-cariño¹⁸ Y es importante señalar también la unidireccionalidad de este *eros*, tanto en las relaciones hetero como homosexuales. En efecto, el amor-pasión “tiene un sujeto agente y una persona que lo recibe como objeto”,¹⁹ esto con independencia de que la persona amada, como hemos anotado, tenga objetivamente *eros* y la que ama lo tenga subjetivamente. Sólo al sujeto agente del amor, al ἐραστής, ‘amante’, se asignan el *eros*, la *epithymía* y el *pothos*. y se aplican los verbos ἐράω,-ῶ y ἐραμαι, ‘desear vivamente’, ‘estar deseoso de’, ‘sentir deseo por’. ‘amar apasionadamente’, ‘estar enamorado’, ‘enamorarse’; “al objeto se le aplica, como mucho, un verbo *antheráo* que es algo así como ‘responder al amor’; y los términos *eroméne. erómenos* ‘amada, amado’”.²⁰

1.1.2. Enfermedad y locura

Ἐρέω τε δηῦτε κούκ ἐρέω
καί μαίνομαι κού μαίνομαι.

ἀστραγάλοι δ' Ἐρωτός εἰσιν
μανίαί τε καὶ κυδοιμοί.
Anacreonte

J. J. Winkler subraya que.

¹⁸ Recordemos que el verbo φιλέω,-ῶ significa ‘querer’, ‘ser amigo de’, ‘querer como amigo’, ‘querer con cariño’, ‘amar con afecto de amistad’, despojado de sentido erótico, en general, hasta la poesía helenística.

¹⁹ F. Rodríguez Adrados, op. cit., p. 51

²⁰ F. Rodríguez Adrados. op. cit., pp 27-28

en la medicina, la práctica social y la literatura antiguas circula la profunda creencia de que el deseo intenso es un estado morboso que afecta el alma y el cuerpo, una enfermedad que, hasta cierto punto, puede discernirse y analizarse, pero que es notablemente difícil de tratar.²¹

Y agrega que si en muchos contextos enamorarse es lo mismo que enfermarse, “esto es particularmente cierto en el caso de aquellos cuyo deseo ha sido despertado por alguien con quien no pueden unirse o casarse”.²²

Los griegos tienen una concepción punitiva de la enfermedad (*νόσος, νοῦσος, νόσημα, νούσημα*) y de la locura (*μανία*), esto es, las consideran como un castigo que los dioses imponen directamente a los hombres que los han ofendido o a sus descendientes. Ambas, enfermedad y locura, se presentan como un miasma (*μίασμα*), como una mancha, ya en el cuerpo (*σῶμα*), ya en la mente o el corazón (*φρένες*) del hombre, que resulta de un invisible ‘disparo’ de un dios, o, a la inversa, esa misma mancha es señal de que el hombre ha sido alcanzado por este ‘disparo’ divino.

El proceso morboso era concebido ya como un “estado de penetración, de invasión o de posesión del hombre por un espíritu, soporte o causa de la enfermedad”, ya como “la misma enfermedad hipostasiada como un demon”.²³ A esta concepción demoníaco-punitiva se opone, hacia fines del siglo V a. C., la concepción incipientemente científica de la medicina hipocrática,²⁴ *τέχνη* que no sólo busca curar, sino también estudiar de manera preceptiva la etiología de las enfermedades.

²¹ J. J. Winkler, *Las coacciones del deseo. Antropología del sexo y el género en la antigua Grecia*, p. 99

²² J. J. Winkler, op. cit., p. 99.

²³ L. Gil, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, p. 247.

²⁴ Tengamos presente que la mayor parte de la colección de escritos médicos que nos ha llegado bajo el nombre de *Corpus Hippocraticum* fue compuesta en los últimos decenios del siglo V y en la primera mitad del IV, entre el 420 y el 350, y que estos tratados, aunque de varios autores, fueron atribuidos en la

Llamaremos la atención, en particular, sobre la reconsideración que se hizo de la enfermedad conocida en nuestros días con el nombre de epilepsia, dolencia que los griegos creían una posesión divina y que denominaban ἑρῆ νοῦσος, “enfermedad sagrada”.²⁵ El autor del tratado hipocrático *Sobre la enfermedad sagrada* (Περὶ ἑρῆς νοῦσου) intenta explicar racionalmente este mal que, según él, fue llamado así por inexperiencia y por incapacidad de los hombres para comprenderlo.²⁶ Este tratado, cuya redacción podemos situar alrededor del 430-420 a. C., contemporáneo entonces del *Hipólito*, es el fruto de una época ilustrada que confía en la razón para explicar el mundo, y en la inteligencia del hombre para enfrentar y resolver los problemas. En este sentido, como veremos, Eurípides, permeado por este espíritu de su tiempo, ofrece en la tragedia, junto a la explicación tradicional del origen divino del *eros*, si no una explicación de naturaleza racional, por lo pronto una no religiosa.

Antigüedad al famoso médico Hipócrates de Cos (hacia el 460-380). Véase P. Lain Entralgo, *La medicina hipocrática*.

²⁵ Si bien entre los griegos la palabra ἐπιληψία no se aplicó a esta enfermedad de manera general sino hasta muy tardíamente, el término ya aparece en los escritos hipocráticos (por ejemplo, en *Aph* 3 22). Del verbo ἐπιλαμβάνω, ‘coger’, ‘tomar’, ‘apoderarse’, ‘atacar (una enfermedad)’, se deriva el sustantivo ἐπιληψίς que, en griego clásico, significa ‘acción de coger, de tomar, de apoderarse’, ‘ataque’, de ahí que el ‘atacado’ por este mal sea llamado ἐπιληπτός o ἐπιληπτικός. G. Lanata señala que, de manera paradójica, el tratado que más ataca la teoría de la posesión demoníaca como causa de las enfermedades es el que más ayudó a divulgar el nombre de ‘enfermedad sagrada’, al no proponer para “esta enfermedad”, o para “esta afección”, como el mismo tratado la llama, un nombre específico, en *Medicina mágica e religione popolare in Grecia fino all’età di Ippocrate*, pp. 23-26. En el *corpus hippocraticum* la “enfermedad sagrada” o epilepsia es designada también como “enfermedad de Heracles” (νοῦσος Ἡρακλείη, *Mul* 1. 7, cf. *Gal* 17 [2] 341) o como “la gran enfermedad”; en latín, en tanto, es conocida como *morbus sacer*, *morbus diuinus* y *lues deifica*.²⁶ El médico supone que el proceso patológico consiste en que “la flema, que desciende del cerebro por los conductos venosos (*phlébes* y *phlébia*) que distribuyen por todo el cuerpo la sangre y el aire espirado, se hace más espesa y fría, y llega a embotar la circulación del aire necesario para la sensibilidad y la actividad (racional y locomotriz) de los varios órganos del cuerpo”, C. García Gual, “Introducción” a *Sobre la enfermedad sagrada*, en *Tratados hipocráticos I* Biblioteca Clásica Gredos 63. Madrid: Editorial Gredos, 1990, p. 392.

Con respecto a la *mania*,²⁷ conviene señalar que no toda locura es juzgada como la posesión de una divinidad;²⁸ en efecto, los griegos de la época clásica discriminan la locura humana, ordinaria, de la locura divina. Modernamente, los estudiosos distinguen, a su vez, dentro de la locura divina dos especies: la locura mítica, de tipo individual, considerada un castigo producido por la cólera o la envidia de un dios, y la locura cultural o ritual, de tipo colectivo, estimada como una posesión extática de los fieles de un dios que se manifiesta por lo general en danzas exaltadas.²⁹

Platón, en el *Fedro*, distingue dos formas o especies (εἶδη) de la locura: la locura como enfermedad (νόσημα), y la locura como cambio (ἐξαλλαγή) de naturaleza divina, como posesión divina (ἐνθουσιασμός, ἐνθουσίαισις, ἐνθουσία);³⁰ la primera forma es un estado patológico, la consecuencia de una enfermedad, y la segunda un cambio que, promovido por un dios, hace salir al hombre de las normas sociales acostumbradas. Dice Platón:

²⁷ El nombre *μανία* derivado del verbo *μάνομαι*, ‘estar poseído de ardor, de furor, de rabia, de delirio’, tanto en sentido profano (manifestación psicopática) como en sentido religioso, designa genéricamente la locura, el delirio. Para la *mania*, véanse E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*; H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, especialmente el cap. IV: “La ‘mania’ divine”; G. Lanata, op. cit.; y B. Simon, *Razón y locura en la Grecia antigua*.

²⁸ “Los griegos de la época clásica no tenían ni mucho menos, por posesión divina cualquier manifestación psicopática, sino sólo una esfera de ellas muy concreta. Hay que llegar al paganismo tardío y a la elaboración de una compleja demonología para encontrarnos con la concepción generalizada de la locura como *daimonismos* o posesión demoníaca”, L. Gil, op. cit., p. 266.

²⁹ Desde un punto de vista puramente sincrónico, “no hay duda de que en Grecia nadie veía ya relación alguna entre la locura de un Orestes o un Heracles y la de los fieles de Dioniso. Desde los primeros testimonios que poseemos sobre este tema es evidente que hay una escisión entre una locura mítica, considerada como castigo enviado, y otra cultural o ritual, considerada como un estado del fiel de ciertos tipos de religión producidos por la posesión de un dios”, J. L. Calvo Martínez, “Sobre la *mania* y el entusiasmo”, p. 158

³⁰ Nótese que si bien *entusiasmo* se deriva, a través del latín *enthousiasmus*, del griego ἐνθουσιασμός (de ἐν y de la misma raíz de θεός), ‘inspiración’, ‘transporte’, ‘posesión divina’, la palabra española ha modificado parcialmente la significación originaria, pues, aunque el término vale por ‘arrobamiento’ o ‘inspiración divina’, su acepción más general es ‘exaltación y fogosidad del ánimo’. Para el entusiasmo en el *Fedro*, véase J. Pieper, *Enthusiasm and Divine Madness. On the Platonic Dialogue Phaedrus*. New York, 1964.

ΣΩ. . Μανίαν γάρ τινα ἐφήσαμεν εἶναι τὸν ἔρωτα ἢ γάρ;

ΦΑΙ. Ναί.

ΣΩ. Μανίας δέ γε εἶδη δύο. τὴν μὲν ὑπὸ νοσημάτων ἀνθρωπίνων, τὴν δὲ ὑπὸ θείας ἐξαλλαγῆς τῶν εἰωθότων νομίμων γιγνομένην

ΦΑΙ. Πάνυ γε

ΣΩ. Τῆς δὲ θείας τεττάρων θεῶν τέτταρα μέρη διελόμενοι, μαντικὴν μὲν ἐπίπνοιαν Ἀπόλλωνος θέντες, Διονύσου δὲ τελεστικὴν, Μουσῶν δ' αὖ ποιητικὴν, τετάρτην δὲ Ἀφροδίτης καὶ Ἔρωτος, ἐρωτικὴν μανίαν ἐφήσαμεν τε ἀρίστην εἶναι·

Sócrates: ... Dijimos pues que el amor es una cierta locura, ¿no es cierto?

Fedro: Sí.

Sócrates: Y de locura hay al menos dos formas, una que nace de las enfermedades humanas y otra de un cambio divino de las normas acostumbradas.

Fedro: Sin duda.

Sócrates: Después de dividir la locura divina en cuatro partes, que pertenecen a cuatro dioses, y atribuir la inspiración mántica a Apolo, la iniciática a Dioniso, la poética a las Musas, y la cuarta a Afrodita y Eros, dijimos que es la locura amorosa la más noble.

(265 a-b)

Además de la *mania*, los griegos conocen otra intervención psíquica: la *ἄτη*, el extravío, la ofuscación u obcecación mental, la ceguera del entendimiento que en una persona inspira o envía una divinidad: dios o *daimon*. En Homero, como señala E. R. Dodds, “siempre, o prácticamente siempre, la *ate* es un estado de mente, un anublamiento o perplejidad momentáneos de la conciencia normal. Es en realidad una locura parcial y pasajera: y, como toda locura, se atribuye no a causas fisiológicas o psicológicas, sino a un gesto externo y ‘demoníaco’”,³¹ y corresponde generalmente a una decisión o a un comportamiento imprudente. Con el tiempo, esta concepción homérica cambia, se

³¹ E. R. Dodds, op cit., p. 19

transforma, de modo que muchas veces, en la Época Arcaica, la *ate*, que originariamente no tiene relación alguna con la culpa, se moraliza y aparece como un castigo sobrenatural.³²

Es de señalar que el *Corpus Hippocraticum* no ofrece un sistema de enfermedades psíquicas bien definido, a diferencia de los escritos médicos del siglo IV a. C. que identifican o reconocen diferentes desórdenes mentales. Al respecto, V. Di Benedetto señala que en *Sobre las enfermedades II y III, Sobre las afecciones internas, Sobre las enfermedades femeninas*, o en *Sobre las afecciones* “non solo non troviamo la trattazione di una malattia definita come *manie*, ma non compare nemmeno il termine *manie*”, aunque aclara que en *Sobre las enfermedades I* “la *manie* viene menzionata come un fenomeno connesso con la frenite e la melancolia”, y que aunque “non si trova [...] nei trattati tecnico-terapeutici la *manie* in quanto malattia, [...] il fatto del *mainesthai*, dell’uscire fuori di sé, è –e solo sporadicamente– una manifestazione di malattie diversamente definite”.³³ Ahora bien, la *manía* como enfermedad psíquica específica es explicada por Diocles de Caristo (activo en Atenas alrededor del 360) como un bullir de la sangre en el corazón, y por Praxágoras de Cos (activo en la segunda mitad del siglo IV), como un hincharse del corazón.³⁴

El hipocratismo significó no sólo un cambio en cuanto a la explicación del origen de las enfermedades, sino también un cambio en cuanto a la curación de las mismas. Tradicionalmente éstas eran tratadas por medio de ritos catárticos o purificaciones, de

³² “La noción de la *ate* como castigo parece ser, o una evolución de su concepto ocurrida tardamente en Jonia, o una importación tardía del exterior”, E. R. Dodds, op. cit., p. 20. Recuérdese que los griegos llamaban también *ate* a la ruina hacia la cual conduce la misma ceguera.

encantamientos, conjuros, fórmulas o ensalmos mágicos, de danzas, o de hierbas; ahora se recurre a dietas alimenticias especiales y a sencillos tratamientos farmacológicos. Ahora bien, para la curación de la *manía*, esto es, para expulsar el mal y eliminar la posesión, la medicina popular recurría principalmente a purificaciones (καθαρμοί), ritos (τελεταί) purificatorios, a encantamientos (ἐπωδαί), curación por la palabra,³⁵ además de recurrir a sustancias especiales, como por ejemplo, el barro de Lemnos (βῶλος Λημνία)³⁶ y el heléboro (ἐλλέβορος).³⁷ Es de subrayar el empleo de la palabra con fines terapéuticos que se presenta bajo tres formas: una religiosa, en la plegaria, una puramente humana, en la persuasión, y una mágica, en los encantamientos y exorcismos.³⁸ El ya citado Diocles, apartándose de estos medios terapéuticos mágicos, para sanar la *manía* recetaba “*frigidis. . rebus, impacchi freddi e simili*”.³⁹

Con respecto a la identificación amor – locura, es importante señalar que los griegos relacionando el nombre propio Ἀφροδίτη con el sustantivo ἀφροσύνη, ‘insensatez’, esto es, mediante un juego de palabras basado en una etimología popular, potenciaron dicha equiparación. En las *Troyanas*, dirigiéndose a Helena, Hécuba dice:

ἦν οὐμὸς υἱὸς κάλλος ἐκπρεπέστατος,
ὁ σὸς δ' ἰδὼν νιν νοῦς ἐποιήθην Κύπρις·

³⁵ V. Di Benedetto, *Il medico e la malattia. La scienza di Ippocrate*, p. 52-53. Véanse las entradas μανία y μαίνομαι en Joseph-Hans Kuhn [et] Ulrich Fleischer, *Index Hippocraticus* Göttingae Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.

³⁶ V. Di Benedetto, op. cit., pp 50-51.

³⁷ Véase P. Lain Entralgo, op. cit.

³⁸ L. Gil refiere que según Filóstrato (*Her.* 5 2) el barro de Lemnos “expulsaba las afecciones de la locura (*manikai nosoi*)”, op. cit., p. 102.

³⁹ Tengase presente que el nombre de esta planta, que se daba a los locos como medicina, pasó a designar la misma locura, y que el verbo ἐλλεβοριάζω, -ῶ significa tanto ‘necesitar heléboro’ como ‘estar loco’.

³⁴ Cf. Gorg. *Her.* 8-10. Véase L. Gil op. cit., pp 217-244

³⁵ V. Di Benedetto, op. cit., p. 50.

τὰ μῶρα γὰρ πάντ' ἐστὶν Ἀφροδίτῃ βροτοῖς,
καὶ τοῦνομ' ὀρθῶς ἀφροσύνης ἄρχει θεᾶς.
Mucho sobresalía mi hijo por su belleza,
tu mente al verlo se convirtió en Cipris;
pues todas las locuras son para los mortales Afrodita.
¡Con verdad el nombre de la diosa comienza por insensatez!
(vv. 987-990)

1.1.3. El padecimiento del *eros*

El origen del tópico de los *signa amoris*, –consunción, agotamiento, palidez, debilidad, extenuación, pérdida del dominio de la mente–, se remonta a la lírica arcaica,⁴⁰ aunque ya desde Hesíodo los efectos del amor-pasión sobre el amante aparecen como una falta de vigor físico, especialmente como un desatarse o soltarse los miembros, y como un enajenamiento o una alienación de la mente. En la *Teogonía*, el poeta dice del Eros cortesano, del Eros del cortejo de Afrodita:⁴¹

ἦδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι,
λυσιμελῆς, παντῶν τε θεῶν παντῶν τ' ἀνθρώπων
δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν.
y Eros, bellissimo entre los inmortales dioses,
que desata los miembros, y de todos, dioses y hombres,
domeña, en el pecho, la mente y la prudente voluntad.
(Th. 120-122)

⁴⁰ Sapph. 31 Lobel-Page, 2 Bergk, 2 Diehl. Francis Cairns señala que el género que por conveniencia llama “symptoms of love”, ya que “no name has come down from antiquity”, “[was] never, at any rate formally, incorporated into the rhetorical framework”, en *Generic Composition in Greek and Roman Poetry*. Edinburgh, Edinburgh Univ. Press, 1972, p. 76.

⁴¹ Para la ambigüedad que resulta de la doble presentación de Eros en la *Teogonía* como fuerza cósmica y como dios del cortejo de Afrodita, véase P. Vianello de Córdoba, “Notas al texto español”, en Hesíodo, *Teogonía*. Estudio general, introducción, versión rítmica y notas de. . Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. México: UNAM, 1978, pp. CCCXIV-CCCXV, nota al verso 120.

Inserta en la tradición que concibe a Eros como λυσιμελής,⁴² ‘que desata los miembros’, está Safo. quien escribe.

Ἔρος δηῦτέ μ’ ὁ λυσιμέλης δόνει,
Eros, el que desata los miembros, me agita de nuevo,
(Fr. 130 Lobel-Page, 40 Bergk, 137 Diehl)

Arquíloco por su parte, dice:

ἀλλά μ’ ὁ λυσιμελής ὥταϊρε δάμναται πόθος
pero el deseo que desata los miembros, oh compañera, me domeña
(Fr. 196 West, 85 Bergk, 118 Diehl, 249 Lasserre-Bonnard)

Y continuador del Eros que domeña (δάμναται) la mente y la voluntad de todos los dioses y de todos los hombres es el Eros δαμάλης de Anacreonte,⁴³ de quien dice:

ὄδε καὶ θεῶν δυνάστης,
ὄδε καὶ βροτοὺς δαμάζει
éste es señor de los dioses,
éste a los hombres doma
(Fr. 37 Gentili, 65 Bergk, 28 Diehl)

Ahora bien, el Eros λυσιμελής es la personificación del *eros* que suelta los miembros de Fedra en el *Hipólito*. Al comienzo de la obra la reina dice:

λέλυμαι μελέων σύνδεσμα φίλων.
Seltas están las ligaduras de mis miembros.
(v. 199)

Y el Eros δαμάλης es el *daemon* que domina, asistiendo a Afrodita, su mente.

⁴² En cuanto a su formación en el adjetivo λυσιμελής reconocemos la raíz del verbo λύω, ‘desatar’, ‘soltar’, y la del sustantivo μέλος, ‘miembro’.

⁴³ Anacr. Fr. 14 Gentili, 2 Bergk, 2 Diehl. El adjetivo δαμάλης significa literalmente ‘el que doma’, ‘domador’. Téngase presente que los verbos griegos δάμνημι (con infijo nasal -νη- / -να-), δαμάζω, δαμνάω.-ῶ y δαμαλίζω, ‘domar’, tienen la misma raíz del verbo latino *domare*, de donde derivan el español *domar*, el italiano *domare* y el francés *dompter*. Folco Martinazzoli señala que “l’attribuzione di *domatore* originariamente non era propria solo di Eros” y recuerda que Homero habla de “la Noche domadora de dioses y de hombres” (Νύξ δμητεια θεῶν . καὶ ἀνδρῶν, Il 14 259), en *Ethos de Eros nella poesia greca*. Firenze. “La Nuova Italia” Editrice. s. a , p. 242, nota 78.

Los griegos presentan el *eros*, en su aspecto doloroso, ya lo hemos señalado, como enfermedad y locura. Podríamos decir, en efecto, que, en contextos amorosos, ‘enloquecer’ es en griego sinónimo de ‘enamorarse’, y ‘estar loco’ de ‘estar enamorado’. Esta misma idea subyace en la expresión española ‘volver loco a alguien’, que en sentido figurado significa ‘producir en alguien una gran pasión amorosa’. Pero, como hemos visto, para los griegos ‘enamorarse’ no es sólo enloquecer, es también ‘enfermarse de amor’ o ‘estar enfermo de amor’. Ahora bien, el hecho mismo de presentar el *eros* divino-humano como enfermedad y locura indica una concepción de este amor como padecimiento, como πάθος: el amante padece su pasión erótica así como un paciente padece una enfermedad física o mental.

Dado que los síntomas del amor se presentan como los síntomas de una enfermedad física, y que el enamorado, como el enfermo, padece su estado de manera involuntaria, el *eros* es equiparado a una *nosos*. Ahora bien, la pasión erótica no se manifiesta solamente como una alteración de la salud física, se presenta también como una alteración de la salud mental, de ahí su consideración como *manía*. Y como consecuencia de esta disminución del dominio de su mente, el amante, como el loco, está fuera de sí, trastocado y privado del juicio. Tras ser penetrado por el *eros* divino-humano, el enamorado queda en un estado de ánimo irracional, ἐνθεός, ‘poseído por un dios’, κάτοχος, ‘poseso’, y ἄφρων, ‘privado de sus *phrenes*’, privado de su razón, y viviendo en un mundo fuera del común, exaltado y extraño. El amante es un alienado, un enajenado porque el *eros* lo ha sacado de sí, entorpeciéndole el uso de la razón y de los sentidos. El loco de amor, el hombre lleno de

amor excesivo, vive fuera del *nomos*, de la convención, y de la *sophrosyne*, de la moderación, y esto, como veremos, es uno de los peligros del *eros*.

1.2. El *eros* de Fedra

Muchas son las leyendas en las que Afrodita castiga directa o indirectamente a quienes no la honran o la ofenden, entre otras, la de las Propértides, la de Osérdice, Laógora y Bresia, las hijas de Ciniras y Metarme, la de las cincuenta hijas de Dánao, la de Tindáreo, la de Cencreis, Mirra y Ciniras, la de Pasífae, y la del mismo Hipólito.¹

A las Propértides, por haber negado su divinidad, Afrodita hace primero que se prostituyan, y después las petrifica. A Osérdice, Laógora y Bresia también hace que se prostituyan con extranjeros de paso por Chipre por haberla ofendido. Las Danaidas odian la boda con los cincuenta hijos de Egipto, ya por ser sus primos, ya porque odian todo contacto sexual, y, aunque huyen, son alcanzadas y obligadas a casarse, pero el mismo día de la boda todas, salvo Hipermestra, asesinan a sus esposos. Pasado el tiempo, Afrodita las castiga con la muerte a manos de Linceo, el único de los Egipcios que sobrevivió a la noche de bodas. Por una falta de Tindáreo, según refiere Estesícoro, Afrodita vuelve polígamas a sus hijas Helena y Clitemnestra:

οὐνεκα Τυνδάρεος
ρέζων ποτὲ πᾶσι θεοῖς μόνας λάθεται ἠπιοδόρου
Κύπριδος· κείνα δὲ Τυνδαρέου κόραις
χολωσαμένα διγάμους τε καὶ τριγάμους τίθησι
καὶ λιπεσάνορας.

Porque Tindáreo,
cierta vez en que ofrecía sacrificios a todos los dioses, a una olvidó,
a Cipris de dulces dones, y ésta, irritada,
a las hijas de Tindáreo hizo bigamas y trígamas
y dejadoras de maridos.

¹ Para las diferentes versiones de estas leyendas y sus fuentes, véanse las respectivas entradas en W. H Roscher (ed.), *Ausführliches Lexikon*.; Ch. Daicmberg, E. Saglio et E. Pottier (eds.), *Dictionnaire des Antiquités grecques et romanes*.; y P. Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*.

En lo que se refiere a Cencreis, que tenía a su hija Mirra por más bella que la diosa, ésta inspira en la muchacha, como castigo, un amor apasionado por su padre Ciniras. En cuanto a Pasífac, según un mito, ésta fue castigada por Afrodita con un amor irrefrenable por el toro por haber despreciado su culto.

En la leyenda de Hipólito, Afrodita castiga al joven por las faltas que contra ella ha cometido: lo pena porque la juzga la peor de las divinidades y porque rechaza los tálamos y no tiente las nupcias, esto es, porque, manteniéndose obstinada e intransigentemente casto, no la honra, más aún, la ofende. Ahora bien, la diosa no castiga directamente a Hipólito, sino que, procediendo de manera ‘torcida’, lo hace a través de su madrastra, a quien asocia en su ruina.³ En efecto, Afrodita infunde en Fedra, sin preocuparse en absoluto por ella, un terrible amor por aquél, amor que la enferma y enloquece.

Fedra, al ver a Hipólito en una ocasión en que éste iba desde Trecén a Atenas para participar en los misterios de Eleusis, fue presa, según los designios de la diosa, de una terrible pasión. La reina quedó encendida de tal amor que elevó “junto a la roca misma de Palas” (v. 30), en la Acrópolis de Atenas, un templo a Afrodita en recuerdo del joven.⁴

² Según varios estudiosos, este fragmento formaba parte del poema *Helena*.

³ Atendiendo a las leyendas arriba citadas, parecería una constante el hecho de que Afrodita castiga más a las mujeres jóvenes, y que frecuentemente el mismo castigo no recae sobre quien ha ofendido a la diosa, sino sobre alguien de su familia

⁴ L. Méridier anota que el templo “était surnommé Ἴππολυτεῖον d’après Asclépiades”, y que “sur une inscription attique (IG, I, 212) on trouve la mention d’ Ἀφροδίτη ἐπὶ Ἴππολύτῳ (cf. Hipp., v 32), c’est à dire *Aphrodite auprès d’Hippolyte*, le sanctuaire de la déesse étant voisin du μνημεῖα consacré au héros”, “Notice”, en Euripide, *Hippolyte*, pp 12-13, nota 3 Es de señalar que no pocos autores juzgan esta explicación etiológica de la fundación del templo como una interpolación. Con respecto al monumento tenebro o sepulcral de Hipólito, ubicado por Pausanias (1 22 1) cerca de la Acrópolis frente al santuario de Temis, éste se hallaba sin duda en la pendiente sur de la misma Acrópolis, entre el *Asclepion* y el *témenos* de Afrodita

El *eros* de Fedra es al mismo tiempo la fuerza inspirada por un dios que se instala en su corazón y el deslumbramiento apasionado que la belleza de Hipólito despierta en ella. En este sentido, Eurípides, aprovechando la imprecisión de los límites, muestra el amor-pasión que somete a la reina tanto a nivel religioso como a nivel humano.

El autor, recurriendo al repertorio de imágenes tópicas para describir el enamoramiento súbito ante la visión del amado, lo muestra ya como aguijonada, ya como flechazo. En efecto, como lo hemos señalado, según la idea popular, el amor llega cuando el amante es herido por los aguijones de Afrodita, o cuando es alcanzado por sus flechas o por las de Eros, o por las ‘flechas’ arrojadas por la belleza del amado.

En el *Hipólito*, la imagen de la aguijonada es empleada por las diosas. En el prólogo, Afrodita dice que Fedra está fuera de sí por los aguijones del amor (κέντροις ἔρωτος, v. 39), y Ártemis, al final de la obra, le comenta a Tesco que su esposa se enamoró de Hipólito picada por los aguijones (κέντροις) de la misma Cipris, la diosa más odiada por quienes, como ella, aman la virginidad (vv. 1301-1303).⁵ La imagen del flechazo, por su parte, es referida por las mujeres del pueblo. En el estásimo primero, estas mujeres ven la llegada del amor en las flechas o los dardos (βέλος) de Afrodita que arroja Eros (vv. 535-544).⁶

Eurípides, un hombre ilustrado que revisa los valores de su tiempo, a la vez que ofrece una explicación religiosa y tradicional, tópica, del enamoramiento de la reina, da

⁵ Recordemos que κέντρον designa, en general, cualquier punta filosa, todo lo que sirve para picar, y en particular, la ‘aguijada’, la vara larga con punta de hierro (‘aguijón’) en un extremo que se usa para picar, para aguijar bueyes, mulas, caballos, etc., y que, en sentido figurado, vale por ‘estímulo’, ‘incitación’, el mismo sentido metafórico que en español tiene el sustantivo ‘aguijón’

⁶ En la *Ifigenia en Aulide*, Eurípides presenta a Eros como alquero (vv. 548-549)

también indicios o pistas de una explicación humana del hecho. Tal vez porque no puede rechazar el mito y hacer de manera estricta un drama de la pasión de los hombres, el autor pone juntos el efecto de los agujones de Afrodita y el deslumbramiento de una mujer joven, de una κόυρα (v. 141), por un hombre joven. Fedra fue herida de amor no sólo por los agujones de un dios sino también por la belleza de un hombre.

1.2.1. El *eros* de Fedra según Afrodita

El *eros* que Afrodita-Cipris hace nacer en Fedra es, como ya lo hemos señalado, el medio del que se vale la diosa para castigar a Hipólito.

En el prólogo de la obra, Afrodita cuenta que cuando Fedra vio en Atenas al joven, de paso para Eleusis, adonde se dirigía para participar en los misterios, al punto se sintió arrebatada por la pasión. Dice la diosa:

... καρδίαν κατέσχετο
ἔρωτι δεινῷ τοῖς ἑμοῖς βουλευύμασιν
... fue presa en su corazón
de un amor terrible según mis designios.
(vv. 27-28)

y agrega que después, ya en Trecén, la reina:

. στένουσα κάκπεπληγμένη
κέντροις ἔρωτος ... ἀπόλλυται
σιγῇ. ξύνοιδε δ' οὔτις οἰκετῶν νόσου.
... gimiendo y fuera de sí
por los agujones del amor ... se consume
en silencio. Nadie de la casa conoce su enfermedad.
(vv. 38-40)

Es importante subrayar que, inscribiéndose en la concepción tradicional del *eros*, la diosa lo llama *nosos*, ‘enfermedad’, y que tal concepción va a ser retomada a lo largo de toda la tragedia. Ahora bien, el *eros-nosos* que Cipris infunde. en tanto enfermedad física, debilita y consume el cuerpo de Fedra y, en tanto enfermedad psíquica, somete y enajena su mente como un apoderamiento, como una posesión divina: κατακωχή, ἔκπληξις.⁷

En resumen, Afrodita se refiere al *eros* de Fedra como un disturbio físico y mental, como a una enfermedad y también como a un mal (κακόν, v. 48).

1.2.2. Según el coro de mujeres

⁷ Del verbo κατέχω, ‘poseer’, ‘apoderarse’, que señala la posesión divina sobre todo en la voz pasiva y en contextos religiosos, derivan el sustantivo κατακωχή (en ático κατοκωχή), ‘posesión’, y el adjetivo κάτοχος, ‘poseoso’. Los nombres ἔκπληξις o ἔκπληξία, ‘asombro’, ‘estupor’, ‘sorpresa’, ‘conmoción’, ‘espanto’, ‘pavor’, ‘pasión violenta’, se derivan, a su vez, de ἐκπλήσσω, ‘echar fuera’, ‘poner fuera de sí’, en voz pasiva, ‘quedar fuera de sí’. Véanse en J. T. Allen and G. Italie, *A Concordance to Euripides*, las entradas ἔκπληξις y ἐκπλήσσω. Es de señalar que dentro del campo semántico de la locura son frecuentes los derivados de πλήσσω o πλήττω, ‘golpear’, ‘pegar’, ‘herir’, ‘alcanzar’, ‘afectar’, como el ya citado ἐκπλήσσω, de donde tenemos el adjetivo ἐκπληκτος, ‘estupefacto’, ‘que produce estupro’. De igual forma, de παραπλήσσω (verbo usado por Eurípides en el *Heracles* γέλωτι παραπεπληγμένω, “con risa enloquecida”, v. 935) se derivan los adjetivos παραπλήξ y παράπληκτος, ‘desviado por un golpe’, ‘atacado de demencia’, ‘loco’, y el sustantivo παραπληξία, ‘ataque de demencia’, ‘locura’. Téngase presente que en el tratado hipocrático *Sobre los aires, aguas y lugares*, παράπληκτος significa ‘alcanzado por una parálisis parcial o ligera’ (10), y que en español la palabra *paraplejía* (o *paraplejia*), a través del latín *paraplexia*, conserva de manera general este sentido, en efecto, el DRAE define esta enfermedad como “parálisis de la mitad inferior del cuerpo”. Podemos citar también, ἀποπλήσσω, ἀπόπληξις, ἀποπληξία, ἀπόπληκτος y ἀποπληκτικός.

En la párodos, las mujeres de Trecén, después de comentar que a una amiga, mientras lavaba en el río, le llegó el primer rumor de que Fedra estaba enferma,⁸ conjeturan sobre su mal y lo interpretan de manera popular como gente del pueblo que son. Saben por este rumor que la reina, agotada (τειρομένον, v. 131)⁹ por la enfermedad, está en la cama, y que ayuna desde hace tres días, deseando morir, lo que las lleva a pensar su estado como un castigo divino.

¿No estarás tú, oh muchacha, por un dios poseída (ἔνθεος),
ya por Pan, ya por Hécate,
o por los Coribantes venerables,
o por la Madre Montaña, andas errante?
¿O tú, por tus faltas contra Dictina
cazadora,
te consumes, impía por no sacrificar ofrendas?
Pues también ella anda errante por Limna,
y sobre la tierra firme allende el mar
entre húmedos remolinos de aguas salsas.
(vv. 141-150)

Preocupadas por la enfermedad de su reina, una κόῦρα, una muchacha, una mujer joven,¹⁰ las mujeres se preguntan si ésta no estará ἔνθεος, poseída por un dios, y enumeran varias divinidades: piensan en Pan, Hécate, los Coribantes, la Madre Montaña y en Dictina. E. R. Dodds ha señalado que este fragmento y el tratado hipocrático *Sobre la enfermedad*

⁸ Las mujeres dicen "en enfermo lecho tiene su cuerpo" (v. 131); se refieren a la enfermedad de Fedra mediante la figura retórica de la hipálage (o enálage del adjetivo), aplican al lecho (κοίτη, literalmente 'yacija', *nomen actionis* de κείμμαι) el adjetivo epíteto νοσηρός que conviene a la reina. La misma figura de construcción es empleada por la nodriza. "fuera de los palacios tienes ya las armaduras / de tu enfermo lecho" (vv. 179-180).

⁹ Recordemos que el verbo τείρω, que pertenece al lenguaje poético, significa 'frotar', de donde 'agotar' el cuerpo o la mente por el dolor, los sufrimientos, las heridas, etc. Este verbo se usa también para referir el agotamiento, el debilitamiento que produce el amor μιν ἔτειρεν ἔρωσ, Hes. Fr. 298 Merkelbach-West; νιν ἔρωσ ἔτειρεν, Telest. 1. 6

*sagrada*¹¹ son las “dos listas de los Poderes que el pensamiento popular de fines del siglo V asociaba a las perturbaciones mentales o psicofísicas”.¹² Ahora bien, el que al principio las mujeres no piensen ni en Afrodita ni en Eros como causantes de la situación de la reina produce en el público expectación impaciente por el desarrollo de la acción, esto es, suspenso dramático.

Primero se preguntan si no estará poseída por Pan,¹³ divinidad que no sólo provoca en los fieles y seguidores *mania* cultural o ritual, sino que también provoca *mania* mítica en el individuo: pánico (πανικός δέϊμα, *timor panicus*), desmayo y colapso, que los griegos interpretaban como castigo.¹⁴ Se interrogan luego si no estará poseída por Hécate, diosa infernal y de la hechicería que infunde ataques momentáneos, terrores nocturnos y *mania*. En tercer lugar piensan en los Coribantes, *dáimones* del cortejo de Cibele y Atis que provocan en sus adoradores *mania* ritual o cultural, y en quienes les son hostiles, *mania* mítica, fruto de su ira. En un escolio a este pasaje del *Hipólito* se lee: Κορύβαντες

¹⁰ Es importante considerar que si las mujeres del pueblo hubiesen llamado de κόρυα a la reina, siendo ésta una mujer adulta, el hecho habría escandalizado al público de la tragedia, por lo que podemos concluir que Fedra era ciertamente joven.

¹¹ Hp. *Morb. Sacr.* 4.

¹² E. R. Dodds, op. cit., p. 83.

¹³ Para los personajes mitológicos (fuentes de la genealogía, mitos, etc.), véanse las respectivas entradas en W. H. Roscher (ed.), op. cit.; Ch. Daremberg, E. Saglio et E. Pottier (eds.), op. cit.; y P. Grimal, op. cit. Para Pan, en particular, véase Ph. Borgeaud, *Recherche sur le dieu Pan*. Bibl. Helvet. Rom. XVII. Roma. Ist. Svizzero, 1979 (hay traducción al inglés de K. Atlass y J. Redfield: *The cult of Pan in ancient Greece*. Chicago, London, 1988.

¹⁴ En el episodio quinto de la *Medea*, el mensajero cuenta a la protagonista que la anciana criada, al ver que Glauce, después de ponerse el vestido y colocarse la corona, temblorosa, casi cae a tierra, interpreta la situación en primer lugar como un “acceso de furor de Pan o de algún dios” (ἢ Πανὸς ὄργας ἢ τινοῦ θεῶν, v. 1172). Al respecto, se lee en un escolio a dicho verso: τοὺς ἐξαίφνης καταπίπτοντας ζῶντο τὸ παλαιὸν οἱ ἄνθρωποι ὑπὸ Πανὸς μάλιστα καὶ Ἐκάτης πεπληχθαι τὸν νοῦν. “antiguamente los hombres creían que los que caían de manera súbita, en la mayoría de los casos, eran golpeados en la mente por Pan y por Hécate”: el escolio aparece recogido por D. L. Page en su “Commentary”, en Eurípidēs, *Medea*. The text edited with Introduction and Commentary by... Oxford: Clarendon Press, 1978. p. 159 nota al verso 1172

μανίας αἴτιοι ἔνθεν καὶ κορυβαντιᾶν. “los Coribantes son causantes de la locura; de ahí, en particular. estar poseído por los Coribantes”. El κορυβαντισμός, como su nombre lo indica, es la *manía* promovida por los Coribantes que, al igual que otras divinidades inferiores como Pan, las Ninfas. etc., producen desórdenes y perturbaciones mentales. Como Hécate y Cibele, los Coribantes infunden y sanan la locura, porque, como apunta Henri Jeanmaire. “l’idée est toujours que la folie n’est soulagée que par des pratiques que la folie elle-même a enseignées [...] l’idée est aussi, et plus encore, que ces pratiques consistent, pour l’essentiel, à régulariser l’accès de folie et à lui donner une orientation ‘téléstique’”¹⁵. Y por último piensan en la Madre Montaña,¹⁶ llamada así porque primitivamente fue honrada en las montañas del Asia Menor desde donde se difundió su culto. La Madre Montaña es la diosa Cibele, la Gran Diosa de Frigia, la Madre, o la Gran Madre. Se cree que éste es el primer testimonio de Cibele como causante de *manía*.¹⁷ Dodds ha señalado que en este pasaje Eurípides habla como si el culto de los Coribantes fuera distinto del de Cibele, y debemos recordar que aquéllos fueron originariamente el séquito de esta diosa, y que todos tenían una función sanadora que incluía la curación de la *manía*. Por eso “podemos suponer que el rito Coribántico fue una especie de brote del culto de Cibele, que heredó la función curadora de la diosa y desarrolló gradualmente una existencia independiente”.¹⁸

¹⁵ H. Jeanmaire, op. cit., p. 138.

¹⁶ Véase M. J. Vermaseen, *Cybele and Attis. The Myth and the Cult.* Transl. A. M. H. Lemmers. London: Thames and Hudson, Ltd., 1977.

¹⁷ J. L. Calvo Martínez, art. cit., p. 169.

¹⁸ E. R. Dodds, op. cit., p. 98, nota 90.

Por último se preguntan si el estado de Fedra no es obra de Dictina, en su origen una Diosa Madre cretense asimilada e identificada en tiempos de Eurípides y Aristófanes con la Ártemis cazadora.¹⁹ Recordemos que bajo ciertas ‘advocaciones’, en particular como Coritalia y como Córdoba, Ártemis producía *manía* en sus seguidores. Britomartis era una ninfa virgen de Gortina en Creta, hija de Zeus y Carme y compañera de Ártemis. El rey Minos, el padre de Fedra, se apasionó por ella y la persiguió durante nueve meses por toda la isla. Un día, cuando vio que iba a ser alcanzada, se arrojó al mar de donde fue salvada por unos pescadores que la recogieron en su red, por lo que los cretenses de Cidonia la llamaron Dictina.²⁰ Otro relato hace de Britomartis la inventora de la red de caza. Cuenta que durante una cacería quedó enredada en una red y que, después de ser salvada por Ártemis, recibió honores divinos con el nombre de Dictina.

Las mujeres treceñas conciben de manera tradicional esta alteración de la salud física y mental de Fedra, la ven intervenida por una divinidad. Interpretan su oculto padecimiento (v. 138), sus sufrimientos (v. 159), como un ἐνθουσιασμός o una ἐνθουσίασις, como una posesión divina. Postulan que su estado puede ser una *manía* mítica, esto es, una punición enviada por un dios, y piensan, entre otros, en un castigo enviado por Dictina-Ártemis a la reina, impía por no haber ofrendado, por no haberle ofrecido los debidos sacrificios. Interpretado así, este castigo está próximo al que Dioniso envía a Penteo, en las *Bacantes*, por negarse éste a reconocer el culto del dios.

¹⁹ W. K. Guthrie, *Les grecs et leurs dieux*, p. 124.

²⁰ El nombre de la diosa, Δίκτυνα, fue relacionando con δίκτυον, ‘red de pesca o de caza’, e interpretado como ‘la cazadora con redes’; cf. Call *Dian.* 189-201. En *Ifigenia entre los Tauros*, el coro de cautivas griegas canta: ὦ παῖ τᾶς Λατοῦς, / Δίκτυνι οὐρέϊα, ¡Oh hija de Leto, / Dictina montaraz! (vv. 126-127)

La enfermedad y la locura son, como ya hemos visto, castigos que los dioses infunden en quienes contrarían su voluntad u ofenden, y estos castigos no le son ajenos a Afrodita, diosa que, como dice la nodriza:

con dulzura llega junto al que ante ella cede,
pero al que encuentra altivo y soberbio,
posesionándose (λαβοῦσα) de él, ¿cómo crees?, lo atormenta
[(καθύβρισεν)
(vv. 444-446)

pero en la que las mujeres no piensan en un primer momento. Ahora bien, Fedra no ha ofendido a Afrodita, es Hipólito quien ha sido soberbio con ella, pero para destruir al joven, la diosa asocia a la reina, infundiéndole este terrible amor.

Las mujeres de Trecén y la nodriza ven la debilidad física y mental de Fedra como los síntomas de una intervención de algún dios; pero sólo cuando ésta revela su secreta pasión por Hipólito, ven esta misma debilidad como los síntomas del *eros*, de la posesión de Afrodita. El hecho que ni las mujeres ni la nodriza piensen o postulen una intervención de esta diosa tiene relación con el propio desarrollo dramático de la obra. El público, que sabe desde el prólogo que este amor-enfermedad es enviado por Cipris, y que conoce también el plan de la diosa para destruir a Hipólito así como su desinterés por la reina, siente crecer sus expectativas, sus esperanzas de que se sepa en la acción lo que él ya sabe. Al principio las mujeres del coro, mujeres del pueblo, hablan de oídas, pero luego, frente a su señora, constatan la alteración de su salud. La nodriza, mujer igualmente del pueblo, pero con mayor intimidad en el trato con la reina, tampoco sabe la causa de este mal, sólo la

Nótese que el epíteto ὄρεια, 'montaraz', aquí referido a Dictina, en el *Hipólito* califica a Cibeles como 'Madre montaraz'.

ve sufrir. Al presentar la enfermedad de Fedra desde el rumor (φάτις, v. 130) hasta la prueba, desde la relación distante de las mujeres con la reina hasta la más próxima de su nodriza, Eurípides, colmando las expectativas del público, lo introduce a éste gradualmente en el amor de Fedra.

En un principio, como hemos dicho, las mujeres no piensan en Afrodita como causante de la enfermedad, pero sí en Ártemis, ya que por esos años, como también hemos dicho, se está identificando a Dictina con la hermana de Apolo. En efecto, podemos ver bien este proceso de identificación de ambas diosas en la obra que nos ocupa: se dice que Dictina “anda errante por Limna” (vv. 148-149), por donde igualmente anda Ártemis, “señora de la marina Limna” (v. 228), y se dice también que Hipólito caza fieras con Ártemis (vv. 17-18) y con Dictina (vv. 1129-1130). Además de esto, el epíteto de Dictina, πολύθηρος (vv. 145-146), ‘cazadora’, literalmente ‘la de muchas fieras’ o ‘la muy amante de las fieras’ está en relación con el de Ártemis, πόντια θηρῶν (Il. 21. 470), ‘señora de las fieras’.²¹

En el épodo de esta párodos, las mujeres treceñas dicen que a la difícil constitución de las mujeres se unen los dolores del parto y la demencia (ἀφροσύνας, v. 164), y que un día, parturientas, invocaron a Ártemis, “a la celeste protectora de los partos” (v. 165), y ésta se llegó junto a ellas. Es de señalar que las mujeres no sólo asocian a Ártemis con la

²¹ Recordemos que en las *Fenicias* el coro canta: “¡Oh valle de muy divino follaje abundantísimo en fieras! ojo de Ártemis, criadero de nieves, oh Citerón!” (ὦ ζαθέων πετάλων πολυθηρότα- / τον νάπος. Ἄρτεμιδος χιονοτρόφον ὄμμα Κιθαιρών, vv. 801-802), donde la diosa está en relación con el adjetivo πολύθηρος. Tengamos presente también que Ártemis era invocada como ‘cazadora’ (Ἄρτεμις ἀγροτέρα, Il. 21. 471, o simplemente Ἄγροτέρα, Xen. *Cyn* 6. 13; Ar. *Eq* 660), como ‘protectora de los animales

locura. asociación que ya hemos señalado sobre todo para Ártemis Coritalia y para Ártemis Córdaca, sino que también, y esto es lo más importante, se refieren a la locura como a algo natural o constitutivamente femenino.

Ahora bien, Fedra sólo confiesa a su nodriza que está enamorada de Hipólito en el verso 351, de modo que todo lo que hasta ese momento postulan las mujeres treceñas es su interpretación del estado de la reina. La debilidad y el agotamiento de su cuerpo les hace pensar en una enfermedad física, y sus constantes cambios de parecer, en un ataque de locura, concibiendo siempre enfermedad y locura como posesiones divinas y punitivas. Esto es, leen bien los síntomas pero los interpretan mal porque nunca piensan en el amor-castigo. Como las mujeres no pueden explicarse este mal, se refieren a él ya como un oculto padecimiento (κρυπτῶ πάθει, v. 139), ya como una enfermedad desconocida (νόσος ... ἄσημα, v. 269), confusa por no tener señales. Pero después de que la nodriza descubre la pasión de Fedra, estas mismas mujeres ya no se refieren a la enfermedad como ἄσημα porque ahora es evidente que la suerte de Cipris empuja a la reina (vv. 362-372).

Conocida la causa del mal de Fedra, en el estásimo primero las mujeres señalan el gran poder de Afrodita y Eros, y sus efectos terribles. Éste no sólo hace manar deseo, sino que también infunde encanto en el corazón del hombre al que le hace la guerra: por eso le piden que no se les aparezca junto al mal o se llegue desmedido:

¡Eros. Eros. que por los ojos
destilas deseo, infundiendo dulce encanto

salvajes', o que preside la caza' (Ἄγραιά, Pl *Phdr* 229 c, y Ἄγρα, Paus. Gr *Fr* 13) y como cazadora de fieras' (θηροφόνος, Thgn. 11; E. *III* 378; Ar. *Th* 320) Véase la nota 20.

en el alma de aquellos contra quienes marchas (ἐπιστρατεύση),
nunca te me muestres junto al mal
ni desmedido (ἄρρυθμος) te llegues!
Pues ni el dardo de fuego ni el de las estrellas es más poderoso
que el de Afrodita, que lanza de sus manos
Eros, hijo de Zeus.
(vv. 525-534)

Y señalan también que este dios tiránico y devastador lanza al hombre que no lo venera a las peores desgracias, y que de nada sirven entonces los sacrificios a Zeus o a Apolo.

En el estésimo segundo las mujeres refieren la causa de los males de la reina y los móviles que la llevan al suicidio:

A causa de esto, por la terrible enfermedad
de los impíos amores de Afrodita
el corazón se le rompió.
Hundida por la terrible desgracia, anudará
el lazo que cuelga del techo de su cámara nupcial,
ajustándolo, alrededor de su blanco cuello,
avergonzada de su destino odioso,
prefiriendo una bien reputada fama
y alejando de su corazón un doloroso amor.
(vv. 764-765)

En el estésimo cuarto el coro vuelve a exaltar el poder de Afrodita y Eros²²

Tú, el inflexible corazón de dioses y mortales
guías (ἄγεις), Cipris, y contigo,
el alado variopinto,
que ciñe con velocísimas alas;
revolotea sobre la tierra
y sobre el sonoro, salso mar,
y encanta Eros (θέλγει δ' Ἔρωσ), alado de áureo brillo,
a aquél sobre cuyo enloquecido corazón se lanza:
a la estirpe de monteses y marinas crías,

²² V. Di Benedetto ha señalado una probable "reminiszenza allusiva" del fragmento 287 Page (I Bergk, I Diehl, I Edmonds) de Íbico en este estésimo, *Euripide Teatro e Società*, p. 15. El fragmento dice: ... ἀίσσων / παρὰ Κύπριδος ἀζαλέαις μανίαισιν ἐρεμνός / ἀθαμβῆς / ἐγκρατέως πεδόθεν φυλάσσειτ' / ἡμετέρας φρένας, "[Eros] precipitándose / enviado por Cipris, con locuras que consumen, oscuro, / intrépido, / con su poder, del fondo del alma te cuida / nuestra mente"

a cuantos la tierra nutre,
a los que el ardiente sol ve,
y a los hombres. Sobre todos ellos,
sola tú, Cipris, el poder real ejerces.
(vv. 1268-1281)

Podemos relacionar este Eros que encanta del *Hipólito* con los Eroses que encantan el corazón de las *Bacantes*. En efecto, en el estásimo primero de esta obra, el coro de mujeres canta:

ἰκοίμαν ποτὶ Κύπρον
νᾶσον τᾶς Ἀφροδίτας,
ἴν' οἱ θελξίφρονες νέμον-
ται θνατοῖσιν Ἔρωτες,
ἰΟjalá llegara yo a Chipre,
isla de Afrodita,
donde moran los Eroses
que encantan el corazón de los mortales!
(vv. 403-405)

El enamorado se presenta como un hombre que ha sido encantado, que está 'hechizado', y por lo mismo, que no actúa por su voluntad.²³

Reflejando la forma popular de concebir el *eros*, las mujeres lo conciben de manera religiosa: el amor nace de la intervención divina así como el destino procede de los dioses (v. 1111). El hombre común reconoce sin dificultad el poder de los dioses, y no lo discute; por eso pone Eurípides en boca del coro una explicación propia del hombre común, como corresponde al *ethos* del mismo coro. El amor que envía Afrodita penetra en Fedra, se encarna en ella, enloquece su mente y la pierde. Este amor es pues vivido o padecido por la

²³ La idea de encantamiento, esto es, de un sometimiento a poderes mágicos, o en este caso, de una enajenación del ánimo promovida por una intervención divina, está dada muy claramente por el verbo

reina, según el coro, como un mal y como una posesión: como enfermedad y como ἐρωτική μανία o ἐρωμανία, como 'locura erótica'. Penetrada por esta fuerza, μανῆσα Ἀφροδίτη, 'enloquecida por Afrodita', Fedra se vuelve una ἐρωμανής, una 'loca de amor'.²⁴

1.2.3. Según la nodriza

En el episodio primero Fedra sale del palacio acompañada por la nodriza. El aspecto de la reina asombra a las mujeres del coro, lo que lleva al corifeo a expresar su deseo de saber qué le sucede a su señora. La nodriza, que ignora tanto como el coro la situación, no responde, sólo exclama: "¡Oh desgracias de los mortales, enfermedades odiosas!" (v. 176). Así como las mujeres ven en los síntomas de Fedra una enfermedad y un extravío de su mente que se explican como posesión divina, la nodriza piensa en una enfermedad y en una locura promovida por un dios. Desconcertada por los deseos siempre cambiantes de la reina que de todo se cansa y de nada se alegra, le dice:

Niña, ¿qué gritas?
No dejes oír delante del pueblo,
estas palabras que, inspiradas en la locura, lanzas
(μανίας ἔποχον ῥιπτουσα λόγον).
(vv. 212-214)

θέλω, 'encantar', en el *Hipólito* y por el adjetivo θελίφρων (de θέλω y φρήν), 'que encanta el corazón / la mente', en las *Bacantes*.

²⁴ Recordemos que también Eros puede provocar la 'locura erótica', en ese caso la víctima es un μανής Ἔρωτι, un 'enloquecido por Eros', sin embargo, en el *Hipólito* no aparece como un dios todopoderoso, antes bien, aparece sometido al poder y a la voluntad de Afrodita.

Y más adelante agrega:

¿Por qué, insensata (παράφρων), lanzaste de nuevo esas palabritas?
Hace poco, subiendo al monte, al deseo de la caza
disponías tu ánimo, y ahora, al contrario, sobre arenas
no mojadas por las olas, potros deseas.
Mucha adivinación es necesaria para saber
qué dios te lleva de las riendas (ἀνασειράζει)
y trastoca, niña, tu mente (καὶ παρακόπτει φρένας, ὦ παῖ).
(vv. 232-238)

Cree que Fedra está fuera de su juicio, παράφρων, delirando, y que sus palabras están inspiradas por la locura.²⁵ Piensa, como las mujeres treceñas, que la reina está poseída por un dios, e ignora, al igual que ellas, cuál. Comparando a Fedra con una yegua, la nodriza se pregunta qué dios le agita las riendas, cuál, golpeándole las *phrenes*, la extravía, y entiende este extravío como una παρακοπή, como un golpe que enloquece.²⁶ A pesar de su cercanía con la reina, no sabe mucho más que las mujeres, ya que por más que le pregunta sobre su estado, Fedra calla, oculta su sufrimiento y niega que está enferma (v. 279).

La nodriza intenta conocer la enfermedad de Fedra y, adoptando una actitud maternal y dirigiéndose a ella como a una hija, trata de persuadirla para que hable. Como mujer del pueblo, cree en el poder curativo de la palabra, y por eso le dice a la reina:

Y si padeces alguno de los males de los que no se puede hablar,
estas mujeres aquí van a ayudar a calmar tu enfermedad

²⁵ Literalmente "montadas (ἐποχον) sobre la locura"

²⁶ El verbo παρακόπτω significa 'golpear dejando una impresión de mala calidad', y se usa especialmente hablando de las monedas (νομίσματα), de donde 'golpear con cuño o troquel dejando una mala acuñación', en particular 'acuñar (moneda falsa [κίβδηλα])', por analogía παρακόπτω φρένας o νοῦν. Literalmente 'golpear la mente con una marca de mala calidad', vale por 'golpear la mente dejándola extraviada', 'extraviar', 'enloquecer'. El sustantivo παρακοπή designa metafóricamente el 'estado golpeado de la mente', la 'demencia', como por ejemplo en Flavio Josefo (*BJ* I 25. 4) παρακοπή φρενῶν, por su parte, el adjetivo παράκοπος vale por 'que tiene la mente golpeada', esto es por 'loco'. En las *Bacantes*, Dioniso dice que ha enloquecido a las hermanas de su madre, quienes, con la mente golpeada (παράκοποι φρενῶν, v. 33) habitan el monte. Cf. *A. A.* 223; id. *En.* 329; y *Plu. M.* 1132 b

Y si tienes un malestar que puedes divulgar a los hombres,
dilo para que este asunto sea revelado a los médicos.
Y bien, ¿por qué callas? No debes callar, hija,
sino refutarme, si no digo algo bien,
o estar de acuerdo con estas bien dichas palabras.
Di algo, mira aquí. ¡Oh desgraciada de mí!
(vv. 293-300)

Ahora bien, cuando la nodriza se entera que Fedra está enamorada de Hipólito exclama:

... Κύπρις οὐκ ἄρ' ἦν θεός,
ἀλλ' εἴ τι μείζον ἄλλο γίγνεται θεοῦ,
ἢ τήνδε κάμῃ καὶ δόμους ἀπώλεσεν.
... Cipris no es una diosa,
sino alguna otra cosa mayor que un dios,
ella a esta mujer, a mí y a la casa ha destruido.
(vv. 359-361)

Dice en efecto que Afrodita no es una diosa sino algo que haya más poderoso que un dios,
y más adelante, después de la *rhesis* de Fedra, agrega:

Pues nada extraordinario ni falto de razón
(οὐ γὰρ περισσὸν οὐδὲν οὐδ' ἔξω λόγου)
padeces, sobre tí se lanzó la cólera de una diosa
(πέπονθας, ὄργαί δ' ἐς σ' ἀπέσκηψαν θεᾶς).
Amas (¿qué de extrañío en eso?), como muchos mortales.
¿Y por amor entonces destruirás tu vida?
(vv. 437-440)

Nada de extraordinario tiene, para la nodriza, el amor de Fedra, simplemente cayó sobre ella la ὄργη de Afrodita;²⁷ como sobre muchos, sobre ella también la diosa lanzó su amor. El aya, como es sentir popular entre los griegos, atribuye la ὄργη, 'acceso', 'ataque', 'asalto', a las divinidades. Esta 'cólera', como se traduce en general ὄργη, es pues una agitación interior, un estado del alma promovido por un dios que puede, o no, ser un

castigo. Eurípides en la *Medea* habla de la cólera de Pan o de algún dios (Πανὸς ὀργᾶς ἢ τινος θεῶν, v. 1172)²⁸ y aquí de la cólera de una diosa (ὀργαί ... θεᾶς, v. 438), que no es sino Cipris. Y agrega

Cípris no es soportable si poderosa se lanza;
con dulzura llega junto al que ante ella cede,
pero al que encuentra altivo y soberbio,
posesionándose (λαβοῦσα) de él, ¿cómo crees?, lo atormenta.

[(καθύβρισεν)

(vv. 443-446)

La nodriza piensa que la locura de Fedra se debe a su resistencia a Cipris; la diosa se posesiona,²⁹ se apodera de quienes se muestran con ella altivos y soberbios, y los castiga atormentándolos. Sin embargo, éste no es el caso de Fedra. Afrodita no atormenta a la reina porque sea ella soberbia. Lo hace para castigar a Hipólito, quien sí es soberbio con la diosa. Ya desde Hesíodo Afrodita aparece asociada a los engaños (ἐξαπάττει),³⁰ pero en pocos mitos aparece tan ‘torcida’ e inclemente en su proceder como en éste y en el de Tindáreo. en efecto, la diosa castiga a Hipólito a través de Fedra, y a Tindáreo en Helena y Clitemnestra.

²⁸ El verbo ἀποσκήπτω significa, como transitivo, ‘lanzar desde arriba’, y en sentido figurado ἀποσκήπτω τὴν ὀργὴν εἰς τινα, ‘descarga la cólera contra alguien’ (cf D. H. 6. 55), y como intransitivo, ‘lanzarse repentinamente’, ‘caer sobre’, como es el caso en este verso, el 438, del *Hipólito*.

²⁹ Véase nota 14

³⁰ El verbo λαμβάνω señala la posesión divina así como los nombres compuestos del adjetivo verbal λαηπτός (θεόληπτος, υμιφόληπτος, μητρόληπτος, μουσόληπτος, πανόληπτος, φοιβόληπτος, επιληπτος)

³¹ Hes. *Th* 203-206. ταύτην δ' ἐξ ἀρχῆς τιμὴν ἔχει ἠδὲ λέλογχε / μοῖραν ἐν ἀνθρώποισι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι. / παρθενίους τ' ὄρους μειδήματά τ' ἐξαπάτας τε / τέρψιν τε γλυκερὴν ζαλότητα τε μελιχίνην τε. “Y desde el principio este honor posee, y ha recibido / esta parte entre los hombres y los inmortales dioses, / virginales confianzas, y sonrisas y engaños. / y deleite suave, y amor y dulzura”

Hipólito ofende con su castidad a Afrodita: no la venera, y rechaza las uniones que ella misma promueve, no sólo eso, dice además que es la peor de las divinidades. Fedra no le es hostil a Afrodita, antes bien, erigiéndole un templo la honra, y si se resiste y no cede al amor por su hijastro, no es ciertamente por rechazo a la diosa o a la pasión como tal, sino por la presión coercitiva de la sociedad y de los valores morales. En el *Hipólito*, Afrodita no sólo aparece como una diosa falaz y llena de rencor, sino también desconsiderada: no se preocupa ni de Fedra ni de su desgracia, sino sólo de que sus enemigos satisfagan lo que ella cree conveniente.

Resumiendo sus ideas, la nodriza expresa que Afrodita es “la que siembra y da el amor” (v. 449), y le aconseja a su señora que ponga fin a su soberbia, que deje de resistirse al amor de esta diosa, y que ceda a él, como todos:

Pero mi querida niña, deja tus malos pensamientos,
 deja de ser soberbia, pues no otra cosa que soberbia
 es esto: querer ser superior a las divinidades (κρείσσω δαιμόνων
 [εἶναι θέλειν),
 y ten el coraje de amar; un dios lo quiso
 (τόλμα δ' ἐρώσα· θεὸς ἐβουλήθη τάδε).
 (vv. 473-476)

La nodriza intenta persuadir a Fedra con el mismo argumento esgrimido por el sofista Gorgias de Leontini en el *Encomio a Helena*. Puesto que no es posible impedir la voluntad de los dioses, ni Fedra es responsable de su pasión por Hipólito, ni Helena de la guerra de Troya:

ὅς εἰ μὲν θεὸς <ὢν ἔχει> θεῶν θείαν δύναμιν, τῶς ἂν ὁ ἡσσων εἶη
 τοῦτον ἀπώσασθαι καὶ ἀμύνασθαι δυνατός;
 Si éste [Eros], que es un dios, tiene el divino poder de los dioses. ¿cómo el inferior sería capaz de rechazarlo y defenderse?
 (19)

El aya continúa:

νοσοῦσα δ' εὖ πως τὴν νόσον καταστρέφου.
εἰσὶν δ' ἐπωδαὶ καὶ λόγοι θελκτήριοι
φανήσεται τι τῆσδε φάρμακον νόσου.
Υἱ σὶ ἐστὶς ἐνερμα, de buen modo somete tu enfermedad.
Existen encantamientos y palabras que alivian;
aparecerá algún fármaco para esta enfermedad.
(vv. 477-479)

La nodriza señala el poder curativo de la palabra, distingue entre ἐπωδαί y λόγοι θελκτήριοι.³¹ La ἐπωδή³² es la palabra empleada con fines terapéuticos; consiste en la recitación salmodiada de fórmulas mágicas o conjuros, y “no constituye por lo general un remedio autónomo, sino que normalmente va asociada a una praxis farmacológica, quirúrgica o a un ritual religioso o mágico”,³³ esto es, despierta o actualiza la *dynamis* de la planta curadora en el momento de su recolección y es un elemento dinámico del filtro. Del verbo religioso θέλω, ‘encantar’,³⁴ y también ‘calmar por medio de encantamientos’, de donde ‘apaciguar’, ‘apaciguar’, ‘aliviar’, se deriva el adjetivo θελκτήριος, ‘que encanta’, ‘que alivia’. La nodriza habla tanto de palabras como de filtros que alivian. Al respecto, conviene tener presente el siguiente fragmento de Jenofonte:

Εἶναι μὲν τινὰς φασὶν ἐπωδάς, ἃς οἱ ἐπιστάμενοι ἐπάδοντες οἷς ἂν βούλωνται φίλους αὐτοῦς ποιοῦνται, εἶναι δὲ καὶ φίλτρα, οἷς οἱ ἐπιστάμενοι πρὸς οὓς ἂν βούλωνται χρώμενοι φιλοῦνται ὑπ’ αὐτῶν

³¹ Véanse L. Gil, op. cit., especialmente pp. 217-244, y P. Lain Entralgo, op. cit., passim

³² Ténganse presente la común formación de los sustantivos ἐπωδή (de ἐπί y ῥδή, contracción de αἰοδή, de αἰεῖω / ἄδω), *incantum* (de *in* y *cantus*, de *cano*) *incantamentum* e *incantatio* (de *m* y *cantamen* y *cantatio*, de la misma raíz de *cantare*, frecuentativo de *cano*), así como la pervivencia de las formas latinas en los nombres españoles *encanto* y *encantamiento*, los italianos *incanto*, *incantamento*, *incantesimo* *incantazione* e *incantazione*, y el francés *enchantement*

³³ L. Gil, op. cit., p. 238

³⁴ La traducción de θέλω como ‘encantar’ no es, en verdad, muy feliz ya que no se distingue en español de επαείω ‘επαείω

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

(*Mem* 2. 6. 10)

La nodriza subraya que aparecerá algún fármaco para la enfermedad de la reina. Originariamente φάρμακον es toda sustancia con la que se altera la naturaleza de un cuerpo, ya para enfermarla, ya para devolverle la salud, y aparece con frecuencia como una preparación mágica, aunque en el contexto de la medicina hipocrática este término designa toda sustancia capaz de producir una modificación en el enfermo, esto es, designa toda droga medicinal: medicamento o remedio. La nodriza recurre tanto a la φαρμακεία, al empleo de fármacos con intención de hechicería amorosa (magia de amor), como a los nuevos fármacos de la medicina hipocrática.

El aya insiste más adelante en los filtros amorosos y en el uso hechicero de alguna prenda del amado:

En los palacios tengo filtros que alivian (φίλτρα ... θελκτήρια)
el amor (ἔρωτος), ahora mismo me vienen al pensamiento,
que sin vergüenza y sin daño para tu mente,
te calmarán esta enfermedad, si tú no eres cobarde.
Pero sin duda es preciso, de aquél por ti descado,
alguna seña, ya un rizo, ya un jirón de sus vestidos,
tomar, y de los dos hacer un único amor.
(vv. 509-515)

El φίλτρον es siempre un medio para hacerse amar; generalmente es una sustancia líquida, brebaje o unguento,³⁵ que despierta amor en el otro. Ahora bien, W. S. Barrett ha señalado las muchas ambigüedades de este fragmento, en efecto, θελκτήρια ἔρωτος

³⁵ Fedra pregunta “¿El fármaco es unguento (χριστόν) o brebaje (ποτόν)?” (v. 516).

puede significar "either 'to charm love away' [...] or 'to charm love into existence'", y οὐτ' ἐπ' αἰσχροῖς "either (by Ph[aedra]'s standards) without adultery, or (by the Nurse's) without open scandal".³⁶

Más adelante, después de hablar con Hipólito, vuelve también a señalar los fármacos:

Te crié y te soy benévola. Te he buscado fármacos
para tu enfermedad pero hallé lo que no quería
(vv. 698-699)

La nodriza cree, como el pueblo, en la medicina mágica, en encantamientos y en palabras que alivian, y cree también en filtros que alivian el amor y en fármacos, en drogas, en los nuevos fármacos descubiertos por la medicina. Tal vez debamos ver en la nodriza un personaje anacrónicamente permeado por la nueva medicina hipocrática,³⁷ por el espíritu del tiempo de Eurípides, y por las ideas de la sociedad ateniense del siglo V a. C. que confía en la inteligencia humana para resolver sus problemas, aun cuando no son menores "los límites de la medicina corriente para enfrentarse al poder devastador y destructor del *eros*", y "la queja permanente y cuasi-médica es que no hay droga que cure esa enfermedad, excepto el amado en persona"³⁸ Con respecto al amado en persona como φάρμακον ἔρωτος, como *remedium amoris*, vale recordar lo que le dice la nodriza a Fedra:

... No palabras elegantes
te faltan, sino ese hombre. Que lo sepa cuanto antes,
revelándole acerca de ti palabras fiancas

³⁶ W. S. Barrett, "Commentary", en Eurípides, *Hippolytos*, p. 255.

³⁷ Véase F. Ferrini, "Tragedia e patologia: lessico ipocratico in Euripide".

³⁸ J. J. Winkler, op. cit., pp.100-101.

(vv. 490-492)³⁹

aunque ella espera encontrar algún fármaco para la enfermedad de su señora. porque el hombre, como lo celebra el coro de la *Antígona* de Sófocles:

... "Αἶδα μόνον
φεῦξιν οὐκ ἐπάξεται. νό-
σων δ' ἀμηχάνων φυγὰς
ξυμπέφρασται.

Sólo para el Hades
evasión no ha inventado.

Y de enfermedades sin remedio, escapatorias
ha meditado.

(vv. 361-364)

La nodriza, al igual que las mujeres trecenias, es portadora de la concepción popular del *eros*; para ellas el amor es una fuerza irresistible enviada por Afrodita y que se presenta trayendo locura y enfermedad al amante.

1.2.4. Según la propia Fedra

Fedra aparece en escena débil y desvariando, como hemos señalado, deseando ya beber agua, ya descansar en un prado frondoso, ya cazar en el bosque, ya domar potros en el hipódromo. Ella misma se ve loca, presa de una posesión divina:

Desdichada de mí, ¿qué hice?

³⁹ Recordemos también los pasajes de Caritón de Afrodísias: "No hay otro remedio para el amor que el propio amado" (Φάρμακον γὰρ ἕτερον Ἔρωτος οὐδέν ἐστι πλὴν αὐτὸς ὁ ἐρώμενος, 6 3 7), y de Longo. "Pues de Eios no hay ningún remedio, ni bebido ni comido ni platicado en odas, sino un beso y un abrazo y yacer juntos con los cuerpos desnudos" (Ἔρωτος γὰρ οὐδὲν φάρμακον, οὐ πινόμενον, οὐκ ἐσθιόμενον, οὐκ ἐν ᾠδαῖς λαλούμενον, ὅτι μὴ φίλημα καὶ περιβολὴ καὶ συγκατακλιθῆναι γυμνοῖς σώμασι, 2 7 7).

¿Hasta dónde me desvié del buen entendimiento (ποῖ παρεπλάγχθη
 {γνώμης ἀγαθῆς)?
 Enloquecí porque un dios me cegó (ἐμάνην, ἔπεσονδαίμονος ἄτη).
 ¡Ay, ay desgraciada!
 ...
 Pues enderezar el entendimiento duele (τὸ γὰρ ὀρθοῦσθαι γνώμην
 {ὀδυνᾶ}),
 y enloquecer es un mal (τὸ δὲ μαινόμενον κακόν), más vale
 morir sin conocer.
 (vv. 239-242 y 247-249)

La idea de la locura está subrayada ampliamente por el léxico. La reina dice que ha sido desviada (παρεπλάγχθη)⁴⁰ del buen entendimiento, esto es, que está fuera de su juicio, y que ha enloquecido (ἐμάνην) porque la ceguera (ἄτη) enviada por una divinidad se ha lanzado sobre ella.

La reina oculta y calla su pasión por Hipólito pero es descubierta por la nodriza. Antes de saber la causa de su mal, el aya pregunta a Fedra si sus manos están puras de sangre, y ésta responde:

χαῖρες μὲν ἀγναί, φρήν δ' ἔχει μίασμα τι.
 Mís manos están puras, mí corazón tiene una mancha.
 (v. 317)

Para el pensamiento tradicional, el miasma de las *phrenes*, como el miasma del *soma*, es la mancilla que delata la punición divina. Ahora bien, con estas palabras Fedra se refiere a sus sentimientos, que considera impuros, pero la nodriza piensa que se refiere a un ataque mágico:⁴¹ “¿Acaso por un daño (πημονῆς) provocado por algún enemigo?” (v. 318). Todo ello no debe sorprendernos. Con esta doble presentación se hace evidente lo señalado por

⁴⁰ El verbo παρεπλάζω significa en sentido recto ‘apartar’, ‘desviar’, y en sentido figurado, en la voz activa, ‘extraviar, turbar, perder la razón’, y, en la voz pasiva, ‘tener extraviada la razón’, ‘estar fuera de su sano juicio’.

Dodds con respecto a la “transferencia de la noción de pureza de la esfera mágica a la moral”⁴² que se da en Grecia en los últimos años del siglo V a. C.

Ahora bien, un elemento importante en la tradición mítica es la familia de Fedra, ya que las princesas cretenses aparecen siempre estrechamente unidas a mitos cróticos. Fedra se ve perteneciente a una casa de mujeres malhadadas:

¡Oh desgraciada (τλῆμον) madre! ¡Qué amor deseaste vivamente!

...

¡Y tú, oh desdichada (τάλαινα[α]) hermana, esposa de Dioniso!

...

Y yo la tercera, miserable (δύστηνος) de mí, ¡cómo me consumo!

(vv. 337, 339 y 341)

En cierta forma, al mostrar el deseo de su madre Pasífae, Fedra muestra su propio deseo. Una versión refiere que Minos, el rey de Creta, rogó a Poseidón que hiciera salir un toro del mar y prometió que se lo sacrificaría, pero como no cumplió su promesa, el dios inspiró en Pasífae, como castigo, un amor irresistible por el animal. Otra versión cuenta que con este amor Afrodita castigaba a Pasífae por haber despreciado el culto a la diosa, o se vengaba de Helio por haber revelado a Hefesto sus amores con Ares.⁴³ En cuanto a Ariadna, la hermana de Fedra, se enamoró perdidamente de Teseo cuando éste fue a Creta a combatir al Minotauro, el hijo de Pasífae y el toro. Ariadna le prometió ayuda con la condición de que se casara con ella y la sacara de su patria; así, le dio un ovillo para que pudiera encontrar la salida del Laberinto, la prisión del monstruo. Muerto el Minotauro, Teseo y Ariadna huyeron por mar hasta la isla de Naxos en donde ésta fue abandonada.

⁴¹ E. R. Dodds. op. cit., p. 64, nota 47

⁴² E. R. Dodds, op. cit., p. 47.

⁴³ Para las distintas versiones y sus fuentes, véanse las respectivas entradas en W. H. Roscher (ed.), op. cit.; Ch. Daremberg, E. Saglio et E. Pottier (eds.), op. cit.; y P. Grimal, op. cit.

Acompañado por su cortejo, hasta allí llegó Dioniso. quien se enamoró de la joven, se unió a ella y la condujo al Olimpo.

Después de confesar su amor. en una larga *rhexis*, Fedra presenta el origen del mismo como la intervención de Afrodita, una diosa inclemente, y cuenta su lucha con esta pasión:

Quando el amor me hirió (ἐπεὶ μ' ἔρωσ ἔτρωσεν),
[buscaba cómo sobrellevarlo
del mejor modo. Comencé pues por esto:
por callar y ocultar esta enfermedad.

...
En segundo lugar, me resolví a soportar
mi demencia, venciéndola con la sensatez.
Y lo tercero, ya que con esto no conseguí
dominar a Cipris, me pareció que morir era
(nadie me contradirá) la mejor de las decisiones.

...
Sabía que mi acción y mi enfermedad eran infames,
y bien conocía además que soy mujer,
objeto de odio par todos.
(vv. 392-394, 398-402 y 405-405)

Fedra piensa su eros como una herida (τραῦμα), como una intervención de Afrodita, y lo ve como extravío, locura, demencia (μανία, v. 241, ἄτη, v. 241. ἄνοια, v. 398) y como una enfermedad (νόσος, vv. 405, 597 y 730)

La reina. aun cuando se explica de manera religiosa o tradicional su pasión: se ve perdida ya por *ate*. ya por Afrodita, esto es, desplaza a una divinidad la responsabilidad de su pasión.⁴⁴ y se presenta como paciente, no deja de sentir vergüenza por lo que de transgresión a la norma social tiene su deseo. Este *eros* resulta para ella un cargo moral. lo que indica una cierta responsabilidad suya, humana, de la pasión. En efecto, quienes

reconocen sin más el poder de los dioses no sólo no lo discuten sino que aceptan su imperio y sus dictados.

1.2.5. Según Ártemis

En el éxodo, Ártemis, *dea ex machina*, aparece en escena para exponer la inocencia de Hipólito y la naturaleza del deseo de Fedra:

Escucha, Teseo, el origen de tus males.
Aunque nada logre, y te cause dolor.
Para esto vine: para mostrar de tu hijo
el justo corazón, a fin de que afamado muera,
y la pasión furiosa de tu esposa o, en cierto modo,
su nobleza. Picada por los agujones de la que
nos es la más odiada de los dioses, para cuantas
el placer es virginal, se enamoró de tu hijo.
Aun intentando vencer a Cipris con el entendimiento,
sin proponérselo pereció por las maquinaciones de la nodriza,
quién, bajo juramentos, revela su enfermedad a tu hijo.
(vv. 1296-1306)

Ártemis muestra a Teseo el deseo de Fedra y su nobleza (γενναιότης). A su amor se refiere de manera tradicional con el sustantivo οἶστρος, ‘tábano’, metafóricamente, ‘aguijón’, y también ‘deseo vehemente’, ‘pasión loca, insensata’. Así como Orestes es picado por los agujones de las Erinias,⁴⁵ y las hermanas de Ágave por los de Dioniso,⁴⁶ Fedra es ‘picada’ por los agujones de Afrodita, y todos son conducidos a la locura. El

⁴⁴ Véase L. Rossetti, “Sull’ uso greco di incolpare gli dei per discoltarsi”.

⁴⁵ Eur. *IT* 1456: οἶστροις Ἐρινύων

deseo, los agujijones de la diosa del amor, llevan a Fedra a la locura amorosa. Esta idea de agujijonada es retomada versos más adelante por la palabra κέντρος, palabra que la misma Afrodita ha usado (v. 39).

Ártemis señala claramente que el amor de Fedra es obra de la intervención de Afrodita:

Κύπρις γὰρ ἤθελ' ὥστε γίγνεσθαι τάδε
Cipris quiso que esto sucediera

Κύπρις γὰρ ἢ πανούργος ὧδ' ἐμήσατο
Cipris la malvada así lo tramó
(vv. 1327 y 1400)

y se refiere a esa pasión como a una locura (οἷστρος, v. 1300, y κέντρος, v. 1303) y como a una enfermedad (νόσος, v. 1306).

1.2.6. Hipólito ante el *eros* de Fedra

Como sabemos, Hipólito con su rechazo a toda sexualidad, esto es, con su obstinada castidad, ofende a Afrodita, y por ello la diosa lo pierde.

En el episodio segundo, el joven pronuncia una exaltada diatriba antifeminista (vv. 616-668), en la que afirma que la mujer es “un gran mal” (κακὸν μέγα, v. 627), tesis que, a su modo, demuestra: el padre da a sus hijas dotes y las establece lejos para apartarse de un

⁴⁶ Eur. *Bu* 32· ὥστρος[α]. Dioniso dice que, enloquecidas, ha agujijoneado fuera de sus casas a las hermanas de su madre. En esta obra, también el coro incita a las “rápidas perras de la rabia” a que vayan al monte donde tienen su *thiasos* las hijas de Cadmo y a que agujijoneen a éstas contra Penteo (ἀνοιστρήσατέ, v. 979)

mal, y el marido que las recibe en su casa agota en ella su fortuna. En su discurso, para insistir en la maldad connatural y común a todas las mujeres, Hipólito alude al mito de Pandora, el “bello mal” fabricado por Hefesto para los hombres,⁴⁷ y señala que es Cipris quien infunde en aquéllas tal cualidad:

Pues Cipris engendra más la maldad (τὸ ... κακοῦργον)
entre las sabias; la mujer sin recursos,
por su corto entendimiento, privada queda de la locura
(γνώμη βραχεία μωρίας ἀφηρέθη).

...
... Y nunca me habré saciado de odiar
a las mujeres, ni aun si alguien afirma que siempre lo digo.
Pues siempre son éstas de algún modo malas.
(vv. 642-644 y 664-666)

Con respecto a μωρία, la locura, W. S. Barrett señala:

μῶρος is a strongly condemnatory word denoting culpable lack of intelligence. In Eur[ipides] (not apparently in any other author) it is several times used of sexual intemperance: here, 996, *An.* 674, *Ion* 545, *Tr.* 1059, *El.* 1035, *Hel.* 1018, fr. 331. 2, and cf. *Tr.* 989.⁴⁸

Según el joven, las mujeres no pueden ser *sóphrones*, moderadas, sensatas, porque Afrodita les ha infundido su locura, esto es, la pasión amorosa.

En el episodio tercero, Hipólito se enfrenta con su padre quien lo acusa de haber deshonrado sus lechos, y organiza su defensa como un discurso judicial. Dice que no ha nacido hombre más virtuoso que él, que está puro de los placeres de la carne, y que posee un alma virgen, y agrega que no ha sido tocado por los deseos sexuales, de riqueza o poder. Obligado por el juramento no puede referir los hechos, pero señala:

⁴⁷ Cf. Hes. *Th.* 570-616; id. *Op.* 59-82.

⁴⁸ W. S. Barrett, “Commentary”, en Eurípides, *Hippolytos*, p. 282.

Por miedo a qué destruyó ella su vida,
no lo sé, pues a mí decir más no me está permitido.
Fue sensata aun sin tener sensatez,
pero nosotros que la tenemos, no la usamos bien.
(vv. 1032-1035)

refiriéndose tal vez por ironía inclusive al padre.

En el éxodo, Ártemis le dice a Hipólito que todo fue tramado por Afrodita, disgustada por su falta de aprecio y odiándolo por su castidad. El joven comprende bien qué divinidad lo ha destruido pero no parece ver el exceso, la *hybris* que hay en su actitud, como veremos en el capítulo siguiente.

1.2.7 Teseo ante el *eros* de Fedra

Después de leer la tablilla escrita por Fedra. Teseo, creyendo en las palabras de su esposa, imputa a Hipólito el haberla deshonrado, y le pregunta cómo escapará a esa acusación. Piensa en posibles argumentos tales como el odio o la 'locura amorosa' innata en las mujeres:

¿O la locura amorosa no está en los hombres
(ἀλλ' ὥς τὸ μῶρον ἀνδράσιν μὲν οὐκ ἔνι),
sino en la naturaleza de la mujeres (γυναιξὶ δ' ἐμπέφυκεν)? Yo sé de jóvenes
que no son más firmes que las mujeres
cuando Cipris turba (τάρραξῃ) su floreciente corazón (φρένα);
pero les ayuda, conviniéndoles, el ser hombres.
(vv. 966-970)

Para Teseo el *eros* es un μῶρον, una locura, que resulta de una τάρραξις, de una turbación promovida por Afrodita

Al final de la obra, Ártemis le dice al rey que fue Cipris quien los perdió a los tres: a su esposa, a su hijo y a él, y le reclama el no haber esperado la voz de los adivinos. Arrepentido éste por haberle rogado a Poseidón la muerte de su hijo, a pesar de que la diosa insiste en señalarle la ignorancia que lo libra de malicia (v. 1335), y deseando él mismo morir, exclama:

Δόξης γὰρ ἡμεν πρὸς θεῶν ἐσφαλμένοι.
Por culpa de los dioses había perdido el entendimiento.
(v. 1414)⁴⁹

Ahora bien, ¿qué puede, en un espíritu religioso, la voluntad humana contra la voluntad divina? Es interesante subrayar, en la caracterización del personaje de Teseo, la creencia en la intervención de los dioses en la vida de los hombres, y la ausencia de una crítica moral a la divinidad, antes bien, encontramos una aceptación sin cuestionamientos de su voluntad todopoderosa.

⁴⁹ Literalmente podríamos traducir: “Estábamos aruinados en cuanto a la opinión pues por obra de los dioses”.

1.3. El *eros* en el debate *nomos* – *physis*

1.3.1. El debate *nomos* – *physis* en la Atenas del siglo V a. C.

El debate νόμος – φύσις,¹ el enfrentamiento entre ‘norma’ y ‘naturaleza’, es un tema de reflexión y discusión clásico de los sofistas. Conviene comenzar por precisar ambos términos: la *physis* es la ley ‘natural’ no escrita, universal, eterna, inmutable, siempre e incondicionalmente válida, de origen divino, que se hace coincidir o equivaler con la misma naturaleza,² mientras que el *nomos* es no sólo el ‘uso’, la ‘costumbre’ basada en creencias tradicionales y convencionales sobre lo que es recto, sino también la ‘norma’, la ‘ley’ establecida por los hombres, formalmente formulada y aprobada. que puede ser cambiada, enmendada o derogada, y que la autoridad del Estado impone y vuelve obligatoria; vale decir, el *nomos* es tanto la “carga heredada de costumbre irracional” como el “sistema racional de derecho estatal”.³ La separación entre *physis* y *nomos* aparece de manera clara en el sofista Hipias de Elea, quien, según el testimonio de Jenofonte en los *Memorabilia*, distinguía la ley natural, leyes no escritas (ἄγραφοι νόμοι) establecidas por los dioses (ὑπὸ τῶν θεῶν κειμένοι) y observadas en todos los países (ἐν πάσῃ χώρᾳ νομιζομένοι), de las leyes establecidas por los hombres (νόμοι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων

¹ Véanse F. Heinemann, *Nomos und Physis*; M. Pohlenz, “Nomos und Physis”, y W. K. C. Guthrie, “The ‘nomos’ – ‘physis’ antithesis in moral and politics”, en *A History of the Greek Philosophy*, vol. III, *The Fifth-Century Enlightenment*, pp. 55-134 (Trad. J. Rodríguez Feo, “La antítesis *nómos* – *physis* en moral y política”, en *Historia de la filosofía griega*, vol. III *Siglo V. Ilustración*, pp. 64-138)

² Estas ‘leyes no escritas’ son de derecho divino porque, metafóricamente, han sido escritas por los dioses. Téngase presente que también en el tratado hipocrático *Sobre la dieta* se equiparan las leyes naturales con las leyes divinas (1. 11).

κειμένοι). leyes sujetas a cambios y localmente válidas.⁴ A partir de esta distinción, que podemos pensar en términos de derecho natural – ley positiva, Iπίας afirmaba que la validez de la convención humana se basaba en su ‘acuerdo’ con la ley natural, en otras palabras, que la validez del *nomos* se fundaba en su ‘conformidad’ con la *physis*.

El *nomos* puede enfrentarse a la *physis* con respecto a la noción de ‘lo justo’, porque se identifica ‘lo justo’ con la naturaleza y los dioses, y se asume que ‘lo justo’ es independiente de la norma humana, fundada en la convención, que se da una sociedad en un momento determinado. El centro del debate *nomos* – *physis* es, para los partidarios de la *physis*, la crítica a la norma convencional, moral o jurídica, cuando ésta contraviene a la naturaleza, identificada, como lo acabamos de señalar, con ‘lo justo’, ‘lo recto’, ‘lo bueno’ o ‘lo verdadero’.⁵

El enfrentamiento del *nomos* con la *physis* se discute tanto en la legislación, en las instituciones civiles y en el sistema de normas jurídicas, esto es, en el macrocosmos

³ E. R. Dodds, op. cit., p. 174.

⁴ X. Mem. 4. 4. 18-25. Conviene recordar que, inserto en esta tradición, Artemidoro de Daldís, autor del siglo II de nuestra era, escribe en *La interpretación de los sueños*: “De entre las cosas existentes, unas son por naturaleza y otras son por convención. Estos son dos principios básicos y capitales. Ahora bien, las que existen por naturaleza deben ser siempre iguales y por sí mismas. En cambio, de las que existen por convención, a unas las instituyen los hombres en virtud de un acuerdo recíproco <o bien> por una decisión individual. Esta práctica es llamada costumbre, esto es, ley no escrita, como dice Femónoc. A otras, después de haberlas escrito por miedo de que fuesen transgredidas, las denominan leyes porque se ha estimado que estas cosas deberían ser así” (4. 2); no hemos podido consultar el original, la cita está tomada de Artemidoro, *La interpretación de los sueños*. Introducción, traducción y notas por Elisa Ruiz García. Biblioteca Clásica Gredos 128. Madrid: Editorial Gredos, 1989, pp. 367-368. Es interesante señalar que Artemidoro divide las cosas convencionales en reglas sociales no escritas (*ethos*) y en leyes escritas (*nomos*), punto sobre el que lamentablemente no podemos insistir por no tener el original griego.

⁵ Para subrayar la vigencia actualísima del debate *nomos* – *physis*, conviene recordar que J. Derrida, en la conferencia “Del derecho a la justicia”, texto en el que aborda desde la desconstrucción la problemática del derecho, de la ley y de la justicia, señala que tal cuestionamiento destructivo comienza “por desestabilizar y complicar la oposición entre *nómos* y *physis*, entre *thésis* y *physis*, es decir, la oposición entre la ley, la convención, la institución, de una parte, y la naturaleza, de otra, junto con todas aquellas oposiciones que éstas condicionan, como por ejemplo, y no es más que un ejemplo, derecho positivo y derecho natural”.

político, como al interior del hombre, en su microcosmos, porque no sólo un ordenamiento jurídico puede contradecir la ley natural, también ciertas normas sociales pueden ir contra la misma naturaleza humana.⁶ De manera que en el marco de esta antítesis se debaten, entre otros muchos temas, la existencia de los dioses (si éstos existen por *physis* o por *nomos*),⁷ la igualdad (si la esclavitud y el sometimiento, tanto de los hombres como de las naciones, son naturales o convencionales), el cosmopolitanismo (si las diferencias entre las diversas razas se debe a la *physis* o al *nomos*),⁸ la *areté* (si ésta se tiene por herencia o si se adquiere por educación),⁹ y ciertas instituciones humanas, como por ejemplo el matrimonio (si éste es naturalmente monogámico, o si lo es por convención). Y también se debate si, ante la pasión amorosa, el hombre debe actuar conforme a lo prescrito por la moral vigente o conforme a su deseo. Se contraponen o enfrentan al *eros*, que se hace equivaler con la *physis*, los *nomoi* convencionales que regulan o normalizan las relaciones eróticas, y se discute la validez y obligatoriedad de éstos, porque se da por supuesto que pueden estar en desacuerdo con la ley natural del *eros*. Esto es, se debaten las convenciones que regulan los vínculos eróticos porque estas mismas convenciones morales pueden ir contra las pasiones, consideradas por algunos como naturalmente buenas.

Fuerza de ley. El "fundamento místico de la auto-idad" Trad.: A. Barberá y P. Peñalver Gómez. Madrid: Editorial Tecnos, 1997, p. 21.

⁶ Atendiendo a esto, y sin olvidar la ambigüedad de los términos, términos en verdad tan ambiguos como los mismos de '*physis*' y '*nomos*', podemos identificar el *nomos* con la cultura y la *physis* con la naturaleza.

⁷ Cf. Pl. *Lg.* 10: 889 e.

⁸ Cf. Hp. *Aer.* 14.

⁹ Podemos señalar como *locus classicus* de la crítica de la doctrina aristocrática de la *areté* el pasaje de la *Electra* de Eurípides en donde el labrador marido de Electra se comporta con nobleza y Orestes reconoce que nada tiene que ver la excelencia de los hombres con su origen familiar (vv. 367-400). Para la discusión acerca de la enseñabilidad de la *areté*, véase el *Protágoras* de Platón.

Centrales en esta discusión acerca del *nomos* son tanto “la cuestión ética relativa a la fuente y a la validez de la obligación moral y política”, como “la cuestión psicológica relativa a las fuentes de la conducta humana: por qué se conducen los hombres como se conducen, y cómo se les puede inducir a conducirse mejor”.¹⁰ Ahora bien, en una época en la que no sólo la moralidad aristocrática tradicional se ve enfrentada y amenazada por una nueva moralidad, sino en la que también se niega el carácter absoluto de las normas y de los valores morales, consecuencia de la negación del carácter absoluto del *nomos*, dos son las principales posturas: prevalencia del *nomos* frente a la *physis* o prevalencia de la *physis* frente al *nomos*. Y con relación a este problema, fueron los sofistas quienes lanzaron a Eurípides y a toda su generación “a discutir cuestiones morales fundamentales en términos de *Nomos* frente a *Physis*”.¹¹

Los partidarios del *nomos*, como Protágoras, creen en la idea del progreso de la humanidad,¹² idea racionalista contraria a la idea mítica de la degeneración desde una época de perfección original,¹³ y consideran esencial para la vida en sociedad la observancia de los *nomoi* porque “la vida en común es imposible sin la sumisión a la ley”.¹⁴ Por su parte, los partidarios de la *physis* consideran los *nomoi* humanos totalmente antinaturales. En cuanto al *eros*, los seguidores del *nomos* piensan que la pasión debe ser sometida a las

¹⁰ E. R. Dodds, op. cit., p. 175.

¹¹ E. R. Dodds hace esta observación a propósito de la recepción de las ideas de Jenófanes, Heráclito, Anaxágoras y los sofistas en la Atenas del siglo V a. C., op. cit., p. 174

¹² Cf. Pl. *Prt.* 322 a-d. Ténganse presentes también el elogio del progreso en la *Amígona* de Sófocles (estásimo primero, vv. 332-383), y el discurso de Teseo en las *Suplicantes* de Eurípides (vv. 195-249).

¹³ Piénsese en el mito de las cinco razas humanas en *Los trabajos y los días* de Hesíodo (vv. 106-201).

¹⁴ W. K. C. Guthrie, op. cit., p. 72 (ed. ingl.) y p. 81 (trad. esp.). Recuérdese que Protágoras, en el diálogo homónimo de Platón, explica por medio de un mito la enseñabilidad del arte político: refiere que Zeus, temiendo que el género humano se extinguiera a causa de la injusticia que cometían los hombres entre sí en las ciudades, precisamente por no tener arte político, mandó a Hermes a que diera a todos *aidós* ('respeto',

convenciones morales acostumbradas o al uso para asegurar así la cohesión social, porque el hombre que se deja llevar sólo por sus deseos e impulsos, esto es, que no reconoce más ley que la del *eros* – *physis*, es un peligro para la sociedad porque, ajeno a la *sophrosyne*, a la moderación, puede atentar contra todos los *nomoi* que rigen la vida en comunidad, puede ser capaz de romper todas las convenciones sociales: cometer incesto, adulterio, bestialismo, llegar al homicidio, etc.¹⁵ Los seguidores de la *physis*, en cambio, piensan que el hombre debe gobernarse según la naturaleza y, de manera egoísta o individualista, seguir las pasiones. En efecto, opinan que las pasiones son naturales y que los valores morales son convencionales, y que no pocas veces las normas humanas contravienen a la misma *physis*. Al respecto, recordemos que según Hipias la ley es un tirano para los hombres porque fuerza muchas cosas contra la naturaleza,¹⁶ y que según el sofista Antifonte, uno de los principales defensores de la *physis*, las leyes son ataduras de la naturaleza.¹⁷ Guthrie insiste en que la doctrina ética del tratado *Sobre la verdad* o *Acerca de la verdad* de Antifonte se

‘pudor’) y *dike* (‘justicia’) para garantizar la vida en sociedad, y le pidió que estableciera una ley (*nomos*) de su parte, matar a quien no fuera capaz de participar de estos valores (322 b-d)

¹⁵ Téngase presente que Sócrates, en el *Protágoras* (357 e), dice que “ser vencido por los placeres” (τὸ ἡδονῆς ἤτιτῳ εἶναι) es “la mayor ignorancia, de la que Protágoras afirma ser médico, así como Pródico y también Hipias” (ἀμαθία ἢ μεγίστη ἢς Προταγόρας ὄδε φησὶν ἰατρὸς εἶναι καὶ Πρόδικος καὶ Ἰππίας)

¹⁶ Pl. *Pri* 337 d: ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὦν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται. “la ley, que es un tirano de los hombres, fuerza muchas cosas contra la naturaleza”.

¹⁷ Para los fragmentos conservados de Antifonte, véase la edición de Diels-Kranz (*Die Fragmente der Vorsokratiker* Griechisch und Deutsch von Hermann Diels herausgegeben von Walther Kranz, Deutschland Weidmann 1974, 3 vols., ‘Antiphon der Sophist’, en vol II, pp. 334-370). Fr. 44 A, col. 1 D.-K.: τὰ μὲν γὰρ τῶν νόμων ἐπιθετα, τὰ δὲ τῆς φύσεως ἀναγκαῖα, “pues las cosas de las leyes son añadidas, las de la naturaleza, en cambio, necesarias”; Fr. 44 A, col. 2 D.-K.: τὰ πολλὰ τῶν κατὰ νόμον δικαίων πολεμῶς τῇ φύσει κείται, “la mayoría de las cosas justas conforme a la ley se establecen de manera hostil para la naturaleza”; Fr. 44 A, col. 4 D.-K.: τὰ δὲ ξυμφέροντα τὰ μὲν ὑπὸ τῶν νόμων κείμενα δεσμὰ τῆς φύσεως ἔστι, τὰ δ’ ὑπὸ τῆς φύσεως ἐλεύθερα, “pues las cosas convenientes establecidas por las leyes son ataduras de la naturaleza, las establecidas por la naturaleza son, en cambio, libres”.

basaba en una “fuerte oposición entre la *physis* y el *nómos* con ventaja sobre la primera”, y la resume en los siguientes términos:

La naturaleza nos empuja a evitar el dolor y buscar el máximo de placer, porque el dolor es perjudicial y el placer beneficioso. En consecuencia se deben seguir los dictados de los acuerdos y de las leyes sólo en la medida en que quebrantarlos nos traería más dolor en forma de castigo o de desgracia.¹⁸

Carlos Miralles observa que el tópico del *eros* – *nosos*, del amor como enfermedad, se forma en contextos en los que la oposición *physis* – *nomos* tiene gran importancia.¹⁹ En efecto, la sociedad, “al definir a su modo lo patológico, opera con un sentido propio de la normalidad y califica de enfermo a todo cuanto pugna con él”,²⁰ esto es, “la sociedad tiene unas formas tradicionales de institucionalizar sus relaciones eróticas entre ciudadanos, y pugna lo que se aparta de ellas”,²¹ pero el *eros* es concebido como una enfermedad no sólo porque se presenta como una alteración de las relaciones ‘sanas’, las sancionadas por la tradición cultural, sino también porque el enamorado lo experimenta como una alteración de su salud, como un debilitamiento, lo que ya hemos señalado. Ahora bien, las relaciones eróticas ‘enfermas’, los *noserói érotes*, son aquellas formas del amor no sancionadas por el *nomos*,²² formas que, siguiendo a Aristóteles, podríamos designar en general con la expresión ‘amor caunio’ o ‘amor de Cauno’.²³

¹⁸ W. K. C. Guthrie, op. cit., p. 291 (ed. ingl.) y p. 283 (trad. esp.). No debemos olvidar que dado que de este tratado de Antífonte, escrito entre los años 442 y 430 a. C., sólo se conservan algunos fragmentos, no podemos saber con absoluta certeza si las ideas allí contenidas son las del propio autor o si simplemente está exponiendo diferentes puntos de vista para examinarlos. Véase G. Ramírez Vidal, *Softística y retórica en Antífonte*. México: UNAM, 1997 (tesis de doctorado inédita), pp. 59-63.

¹⁹ C. Miralles, “*Eros as nosos in the Greek Novel*”.

²⁰ L. Gil, op. cit., p. 31.

²¹ C. Miralles, “Introducción”, en Eurípides, *Hipólito*, p. 51

²² No se olvide que una relación erótica es *noserái*, ‘enferma’, y también *aphron*, ‘loca’, con respecto y en oposición al *sophron eros*, el amor moderado, esto es, a la forma social y moralmente aceptada del amor.

²³ En la *Retórica*, Aristóteles dice que: οὐκ ἂν ἐλέγετο Καύνιος ἔρωσις, εἰ μὴ ἦσαν καὶ πονηροὶ ἔρωτες, “no se hablaría de ‘amor caunio’, si no hubiera amores perversos” (2 25; 1402 b). Con la expresión

1.3.2. Eurípides y el *eros* en el debate *nomos* – *physis*

Las tragedias de Eurípides que tratan de manera central las formas ‘enfermas’ del amor: el incesto, el adulterio, el bestialismo, no fueron bien recibidas por el público ateniense. Las luchas entre el *eros* – *physis* y el *nomos* presentadas en los *Cretenses*, *Eolo* y el primer *Hipólito*, para sólo citar las principales, escandalizaron a la sociedad porque la enfrentaron a problemas, como el de los valores morales, que no estaba dispuesta a discutir.

Los *Cretenses* trata acerca del amor bestial de Pasífae.²⁴ En la obra, la propia Pasífae se defiende ante Mínos argumentando el origen divino y el carácter involuntario de su pasión por el toro;²⁵ más aún, le atribuye a su esposo, el rey de Creta, la responsabilidad de su pasión, ya que Poseidón inspiró en ella tal amor en castigo porque él no sacrificó al

proverbial ‘amor caunio’ se designa tanto el amor incestuoso entre hermanos como las pasiones ilícitas en general. Las versiones del mito difieren; una cuenta que Biblis, la hermana gemela de Cauno, se enamoró de éste, y al no ser correspondida, se suicidó tras su huida; otra versión cuenta la historia a la inversa. Cf. Ov. *M.* 9. 418-656; Diogenian. 5. 71; Ant. Lib. 30; Parth. 9. 1; e Hyg. *F.* 243. 6. Es importante hacer notar que la traducción del adjetivo *πονηρός* en el sintagma *πονηροὶ ἔρωτες* no es evidente: ¿amores difíciles, defectuosos, enfermizos, perversos?

²⁴ T. B. L. Webster reconstruye una posible trilogía formada por *Fénix*, los *Cretenses* y *Eneo*, y propone como fecha de representación el 442/441 a. C., art. cit., p. 119. Para los fragmentos conservados, véanse A. Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, pp. 505-506 y 1033; H. von Arnim (ed.), *Supplementum Euripideum*, Bonn, 1913, pp. 22-24; D. L. Page (ed.), *Select Papyri*, Texts translations and notes by. The Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard Univ. Press / London: William Heinemann Ltd., 1970 (4 vols.), vol. III: *Literary Papyri Poetry*, pp. 70-77; Eurípide, *I Cretesi*, Testi e commenti di R. Cantarella, con due append. e 10 tav. fotogr. *Classici greci e latini*, Testi e commenti I. Milano: Ist. Ed. Ital., 1964, y C. Austin, *Nova Fragmenta Euripidea in papyris reperta*, Berlín: Walter de Gruyter & Co., 1968, pp. 49-58. Véanse también M. Croiset, “*Les Crétois d’Euripide*”, en *REG* XXVIII, 1915, pp. 217-233, y A. Rivier, “*Eurípide et Pasiphae*”, en *Lettres d’Occident De l’Iliade à L’Espoir. Études et Essais offerts à A. Bonnard*, Nachâtel, La Baconnière, 1958, pp. 51-74.

²⁵ Pasífae dice: *νῦν δ’ ἐκ θεοῦ γὰρ προσβολῆς ἐμηνάμην. / ἀλγῶ μὲν ἐστὶ δ’ οὐχ ἐκούσιον κακόν*, “ahora pues, enloquecí por el ataque de un dios, / sufrí y no es un mal voluntario” (vv. 9-10 del fragmento de Page).

dios, como había prometido, un toro. En este drama, Eurípides recurre a una explicación mítica de la pasión porque, como sugiere Suzanne Saïd, una explicación puramente humana y psicológica es evidentemente imposible.²⁶

Eolo se centra en el amor incestuoso de los hermanos Macareo y Cánace.²⁷ En el primer episodio de esta tragedia, Eolo y su hijo Macareo se enfrentan en un *agón* que gira en torno al matrimonio y a la preservación del patrimonio familiar. Macareo, conociendo la avaricia de su padre, y sirviéndole esto para sus planes de desposar a su hermana, argumenta que lo mejor para preservar los bienes familiares es casar a las hijas con los hijos, y pregunta para sacar a su padre del aturdimiento en que ha quedado después de oír sus palabras:

τὶ δ' αἰσχρὸν ἦν μὴ τοῖσι χρωμένοις δοκῆ;
¿Qué hay de vergonzoso si a quienes lo hacen no les parece?
(Fr. 19 N., 14 J.-v. L., 19 Kn., 30 M.)

Macareo recurre al relativismo ético para justificar el incesto, esto es, recurre al argumento del *homo mensura*, al pensamiento del sofista Protágoras para quien el hombre es la medida

²⁶ S. Saïd, *La Faute tragique*, p. 136.

²⁷ La tragedia *Eolo* se habría representado, según T. B. L. Webster, en el 423 a. C. junto con *Hécuba* y las *Suplicantes*, art. cit., p. 120. Las *Nubes* de Aristófanes, representadas en el 423 o 421 a. C., ofrecen un *terminus ante quem* para fijar la fecha de representación del drama, pues en esta comedia, Estrepstades cuenta que Fídipides recitó un fragmento de Eurípides en el que un hermano viola a su hermana nacida de su misma madre (vv. 1371-1372), aludiendo claramente al *Eolo*. Eurípides tomó el tema de esta tragedia de la *Odisea* (10. 1-7) y lo transformó. Resumimos la reconstrucción propuesta por F. Jouan y H. van Looy en Eurípide, *Fragments 1^{re} partie Aigeus – Autolykos*, pp. 24-26. Eolo tenía seis hijos y seis hijas. Macareo, el menor de ellos, sedujo (o violó) a su hermana Cánace, quien quedó encinta, y consiguió que su padre permitiera el casamiento de los hermanos con las hermanas. Las parejas se formaron mediante suertes (κλήρος Ἑρμοῦ), y a Cánace le tocó otro hermano; un grito (de su hijo recién nacido o de ella misma) hace que su padre conozca la verdad. Primero se suicida Cánace y después Macareo, cuando descubre a su hermana muerta. Para los fragmentos de la obra que nos han llegado véanse A. Nauck, op. cit., pp. 365-373 y 1027, y Eurípide, *Fragments – Texte établi et traduit par F. Jouan et H. van Looy*, pp. 15-37.

de todas las cosas.²⁸ Según Macareo, lo vergonzoso se funda, o encuentra su fundamento, en el *nomos*, en la norma impuesta al individuo por la costumbre o por el Estado

Al respecto, conviene recordar que el incesto, uno de los tabúes más arraigados en el hombre, repugnaba particularmente a los griegos, y que su práctica era considerada por ellos como un índice de barbarie de los pueblos. Así, en la *Andrómaca* de Eurípides, Hermíone, la hija de Menelao y esposa de Neoptólemo, el hijo de Aquiles, le dice a la fiel esposa de Héctor, entregada tras la caída de Troya al mismo Neoptólemo como botín de guerra, que ella pertenece a una gente bárbara, extranjera, entre la que el padre se une con la hija, el hijo con la madre, y el hermano con la hermana, porque la ley no prohíbe ninguna de estas cosas,²⁹ y la exhorta a no pretender introducir esta costumbre entre ellos. Conviene también tener presente que el incesto fue discutido, en particular, por el sofista Hipias de Elca, quien, basándose en su distinción ya señalada entre ley natural (ley divina y universalmente observada) y leyes establecidas por los hombres, afirmaba que la ley que prohibía la unión de padres con hijos y de hijos con padres era convencional y no divina porque no era guardada por todos los hombres de todos los países.³⁰ Para Hipias, la ilicitud del incesto se funda en el *nomos* y no en la *physis*, pensamiento que coincide con el puesto

²⁸ Protag Fr. 1 D.-K. En el *Teeteto* de Platón, Sócrates le señala a Teeteto que Protágoras Φησὶ γὰρ πῶν πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι. "τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστι", "afirma, en efecto, que 'el hombre es la medida de todas las cosas, de las que existen, de que existen, y de las que no existen, de que no existen'" (152 a). También en el *Cratilo* platónico, Sócrates le señala a Hermógenes la semejanza de su pensamiento con la tesis del sofista de Abdera: ὡσπερ Πρωταγόρας ἔλεγον. λέγων "πάντων χρημάτων μέτρον" εἶναι ἄνθρωπον, ὡς ἄρα οἷα μὲν ἂν ἐμοὶ φαίνεται τὰ πράγματα εἶναι, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δ' ἂν σοί. τοιαῦτα δὲ σοί, "como decía Protágoras, al decir que el hombre es 'la medida de todas las cosas'; como a mí me parecen las cosas, tales son para mí, y como a ti te parecen, tales son para ti" (385 c). Cf. S E M 7 60, y D. L. 9. 51.

²⁹ *Andr.* 173-176 τοιοῦτον πᾶν τὸ βάρβαρον γένος / πατὴρ τε θυγατρὶ παῖς τε μητρὶ μίγνυται / κόρη τ' ἀδελφῶ / . . . καὶ τῶνδ' οὐδὲν ἐξείργει νόμος, "Así es toda la gente bárbara / El padre se une con la hija, el hijo con la madre, / y la muchacha con el hermano . . . / y la ley no lo prohíbe".

en boca de Macareo en el *Eolo*. Es importante señalar que la doctrina de la *physis* sirve tanto para defender la moralidad tradicional como para enfrentarse a ella; esto es, recurriendo a las leyes no escritas de origen divino que lo prohíben, se puede disuadir del incesto, como en Platón,³¹ o se puede pensar, como en Hippias, que no son las leyes divinas las que lo prohíben sino las humanas.³²

Como ya lo hemos señalado, la primera obra de la literatura griega que trata la leyenda de Hipólito, vale decir, la pasión de Fedra por su hijastro, es el *Hipólito velado* o *Hipólito que se cubre* de Eurípides, tragedia representada hacia el 432 a. C. que fue rechazada por el público ateniense por juzgarla inconveniente y de la que sólo conservamos fragmentos. Posteriormente, la leyenda fue tratada por Sófocles en la *Fedra* (*Φαίδρα*), conservada también en estado fragmentario, y de nuevo en el 428 por Eurípides en el *Hipólito portador de corona*, reescritura del *primer Hipólito*, y única obra griega sobre el tema que nos ha llegado completa.³³

³⁰ X. *Mem* 4. 4. 20.

³¹ Lg 8; 838 a-e. Platón ejemplifica precisamente con los amores de Macareo y Cánace.

³² Con respecto a este desacuerdo entre leyes, conviene recordar la explicación propuesta por Heródoto, autor contemporáneo de Eurípides, teniendo en cuenta que el historiador griego nunca menciona en sus *Historias* la ley (*nomos*) como norma de conducta que el individuo se impone, sino que ésta aparece determinada por parte del Estado. Como lo subraya Arturo Ramírez Trejo, Heródoto plantea, por una parte, que la ley o costumbre nace de lo más íntimo de la naturaleza humana, lo que presupone un concepto universal del hombre, y, por otra, explica la existencia de leyes y costumbres no sólo variadas sino también opuestas por la dificultad de conocer esta misma naturaleza, *Heródoto padre y creador de la historia científica*. Cuaderno del Centro de Estudios Clásicos 12 México: UNAM, 1984, pp. 154-160.

³³ Para los fragmentos de la *Fedra* de Sófocles, véanse A. Nauck, op. cit., pp. 279-282. A. C. Pearson, *The Fragments of Sophocles*. Edited with the additional notes from the papers of Sir R. C. Jebb and W. G. Headlam. Cambridge, 1917; y S. Radt (ed.), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Vol. 4 *Sophocles* (Fr. 730 a-g editit R. Kannicht). Göttingen. Vandenhoeck und Ruprecht, 1977

En sus dos *Hipólitos* Eurípides trata, con distinta solución, el amor de Fedra por su hijastro en el marco del debate *nomos* – *physis*, antítesis que, en estas tragedias, podemos interpretar en términos de razón – pasión.

**ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

1.3.3. El *primer Hipólito*

Amour, Amour, quand tu nous tiens
On peut bien dire: "Adieu prudence"
Jean de La Fontaine

En el *primer Hipólito* Fedra, desafiando todos los riesgos, declara directa y abiertamente su pasión al joven, que, avergonzado, se cubre el rostro con un manto.¹ La reina privilegia su pasión amorosa no importándole si arrasa con las convenciones morales y sociales, si contraviene a la norma, porque por encima de toda convención pone su deseo.

En la *Phaedra* de Séneca, tragedia que según muchos estudiosos sigue de cerca el *primer Hipólito*,² la protagonista se pregunta:

Quid ratio possit? Vicit ac regnat furor
potensque tota mente dominatur deus.
¿Qué podría la razón? Venció y reina el delirio,
y, poderoso, toda mi mente domina un dios.
(vv. 184-185)

como bien podría haberse preguntado la Fedra de Eurípides. En efecto, podemos pensar que para defenderse y justificar su decisión, Fedra señalara también, en la tragedia hoy perdida, la "impotencia moral de la razón"³ ante los dictados del deseo, y mostrara así mismo la fuerza irresistible del amor, el gran poder de Eros.⁴ Ahora bien, no debemos olvidar que

¹ Ya hemos señalado que atendiendo a este gesto de Hipólito la obra fue llamada *Ἰππόλυτος καλυπτόμενος*, *Hipólito velado* o *Hipólito que se cubre*. Conviene no olvidar que el amor que siente Fedra por Hipólito es un amor adúltero, pero no es un amor incestuoso como el de Macareo y Cánaca o el de Edipo y Yocasta

² B. Snell afirma: "Our most important aid in any reconstruction of the first *Hippolytos* is Seneca's *Phaedra* which I and many others believe is based to a large extent on this lost drama of Euripides". y agrega: "I believe we may be sure that the structure of Seneca's play follows the basic structure of Euripides' lost *Hippolytos*", op. cit., pp 24-25.

³ E. R. Dodds, op. cit., p. 178

⁴ El fragmento 430 N., que con seguridad podemos asignar a Fedra, dice: ἔχω δὲ τόλμης καὶ θράσους διδάσκαλον / ἐν τοῖς ἀμηχάνοισιν εὐπορώτατον, / Ἔρωτα, πάντων δυσμαχώτατον θεόν, "tengo un maestro en audacia y osadía, / en los casos sin remedios, el más diestro, / Eros, de todos, el dios

esta conducta de la reina está en relación no sólo con la excusa del invencible amor,⁵ sino también con el *topos* de la débil naturaleza de la mujer ante la pasión.

Fedra no se reprime o porque intuye que no hay frenos morales ni racionales capaces de contener las pasiones del alma humana, esto es, porque de manera íntima percibe que siempre e inevitablemente el *eros* – *physis* habrá de triunfar, o porque intuye que la moralidad es una convención, que lo prescrito por las normas responde a la costumbre, y que las mismas normas no son ni eternas ni inmutables.

Eurípides hace que Fedra ceda al amor, pero la justificación de tal conducta no se limita a lo mítico, al γένος maldito de Pasífae y Ariadna, antes bien, le permite al autor una explicación psicológico-moral de la misma enmarcado en el debate *nomos* – *physis*. Aunque no conocemos los argumentos de los que se valía Fedra en este primer drama para persuadir a Hipólito de que cediera a su amor, podemos afirmar que, al hacerlo, anteponía sus sentimientos a la convención, traspasaba los límites del *nomos* permitiéndose un prohibido objeto de amor, y redefinía, en consecuencia, los vínculos o las relaciones

más difícil de combatir”, y el 431 N: “Ἔρως γὰρ ἀνδρας οὐ μόνους ἐπέρχεται / οὐδ’ αὖ γυναῖκας. ἀλλὰ καὶ θεῶν ἄνω / ψυχὰς χαράσσει κάπνι πόντον ἔρχεται / καὶ τόνδ’ ἀπείργειν οὐδ’ ὁ παγκρατῆς σθένει / Ζεὺς. ἀλλ’ ὑπείκει καὶ θέλων ἐγκλίεται. “Eros no sólo contra los hombres se lanza / o contra las mujeres, sino que también excita / las almas de los dioses de arriba y sobre el mar avanza; / y para alejarlo no tiene fuerzas ni siquiera el todopoderoso / Zeus, sino que cede y de grado se dobla”. Este fragmento, el 431 N, es asignado por Radt a la *Fedra* de Sófocles (684 R.); al respecto, conviene recordar que, en la Antigüedad, Clemente de Alejandría atribuía estos versos a Eurípides (Εὐριπίδης γράφει “Ἔρως, ἔρχεται”. *Strom* VI p. 745), y que Estobeo lo hacía a Sófocles (Σοφοκλέους Φαίδρα “Ἔρως ἐγκλίεται”. 4. I 5; 63. 25). Algunos estudiosos de Sófocles piensan que este fragmento pertenece a un diálogo de Hipólito con un criado, que intenta vencer al joven del gran poder de Eros, otros, en cambio, suponen que pertenece ya a un parlamento de la nodriza, ya a uno de Fedra. Podemos relacionar este fragmento con los versos que recita Fedra en la obra de Séneca: “Hic uoluer omni pollet in terra patens laesumque flammis torret indomitus louem”. “Este ser alado es poderoso, manifestándose en toda la tierra. / y aun al herido Júpiter con indomables llamas abrasa” (vv. 186-187).

⁵ Véase J. de Romilly, “L’excuse de l’invincible amour dans la tragédie grecque” en J. M. Bremer, S. L. Radt, C. J. Ruijgh (eds.), *Miscellanea tragica in honorem J. C. Kamerbeek*, Amsterdam: Hakkert, 1976, pp. 309-321.

amorosas a partir del deseo. Impelida, pues, por el deseo, y despreciando en su prosecución las normas sociales, Fedra iba más allá de lo prohibido y de lo repudiado para ser ella misma y vivir según su naturaleza.

En un fragmento, que la mayoría de los estudiosos asigna a una intervención de la propia Fedra,⁶ se justifica la transgresión al *nomos*:

ἔγωγε φημί καὶ νόμον γε μὴ σέβειν
ἐν τοῖσι δεινοῖς τῶν ἀναγκαίων πλέον.
Yo, por mí, afirmo que incluso la ley no la venero
en las dificultades más que lo necesario.
(Fr. 433 N.)

Es evidente que aquí ‘lo necesario’ equivale a *physis*. La reina, si es el caso, dice que no hay que venerar más el *nomos*, la convención, que las necesidades, la *physis*.⁷ Al respecto, conviene recordar que la ἀνάγκη, la ‘necesidad’, aparece, después de los filósofos jonios Leucipo y Demócrito, como una fuerza natural que, como señala Guthrie, muchas veces sirve de “justificación de la inmoralidad” porque se piensa que si:

las leyes de la naturaleza son inexorables, y se aplican a los hombres no menos que al resto de la naturaleza, los hombres las seguirán inevitablemente sin que lo impida la intervención del *nómos*.⁸

⁶ W. S. Barrett dice al respecto: “Usually thought to be Phaidra, but I doubt it; whether amorous or vengeful she transgresses more than the mere νόμος (and when amorous she is hardly ἐν δεινοῖς); but the speaker seems (καί... γε) not to envisage worse than the transgression of νόμος. Hippolytos, prepared to flout νόμος in self-defence (but what νόμος?); or Theseus, not over-nice in the formalities of his punishment? There may be other possibilities”, “Introduction”, en Eurípides, *Hippolytos*, p. 21. Véase F. Heinemann, op. cit., p. 126, nota 5. Guthrie señala que “quienquiera que sea el que diga estas palabras [...] se está refiriendo, sin duda, a la pasión culpable de Fedra, de forma que τὰ ἀναγκαῖα corresponde a φύσεως ἀνάγκαι de *Nubes* 1075”, op. cit., p. 101, nota 1 (ed. ingl.), p. 107, nota 90 (trad. esp.).

⁷ Es importante notar que, en este fragmento, Eurípides, por boca de Fedra, al usar el verbo σέβω, ‘venerar’, ‘honorar’, particularmente a una divinidad o a cosas divinas, sanciona como sagrada la necesidad.

⁸ W. K. C. Guthrie, op. cit., pp. 100-101 (ed. ingl.), p. 107 (trad. esp.). Piénsese en las *Nubes* de Aristófanes, en donde el Saber Injusto habla de “las necesidades de la naturaleza” (φύσεως ἀνάγκαι, v. 1075) para referirse al adulterio; cf. nota 5.

En efecto, esta asociación *ananke* – *physis*, necesidad – naturaleza, es usada como argumento por los seguidores de la *physis* para mostrar que el *nomos* es “un intento de frustrar las fuerzas de la naturaleza que está justamente condenado al fracaso”.⁹

Ahora bien, como Hipólito no cede a su propuesta, Fedra lo calumnia ante Teseo quien ruega a Poseidón por la muerte de su hijo. Muerto éste, la reina se suicida, quizás, como en Séneca, después de confesar a su esposo su culpa y la inocencia del joven. En la obra del escritor latino Fedra dice:

Non licuit animos iungere, at certe licet
iunxisse fata. Morere, si casta es, uiro,
si incesta, amori...

...

O mors amoris una sedamen mali,
o mors pudoris maximum laesi decus
No fue lícito unir las almas, pero ciertamente es lícito
haber unido los destinos. Muere, si eres casta, para tu marido,
si incestuosa, para tu amor...

...

¡Oh muerte, del malvado amor único alivio!
¡Oh muerte, máximo decoro del pudor herido!
(vv. 1183-1185 y 1188-1189).

Aunque no es posible demostrarlo, podemos pensar que, al suicidarse, Fedra seguía fiel a la *physis* hasta sus últimas consecuencias.

En el ensayo “Para una crítica de la violencia”, W. Benjamin habla de “la figura del ‘gran’ delincuente” (*die Gestalt des 'grossen' Verbrechers*),¹⁰ cuya fascinación admirativa en el pueblo se explica, según J. Derrida, así: “no es alguien que ha cometido tal o cual crimen por quien se experimentaría una secreta admiración; es alguien que, al desafiar la

⁹ W. K. C. Guthrie, op. cit., p. 100 (ed. ingl.). p. 107 (trad. esp.).

¹⁰ W. Benjamin, *Angelus Novus*. Trad. H. A. Murena. Barcelona: Edhasa, 1970, p. 176

ley, pone al desnudo la violencia del orden jurídico mismo”.¹¹ La Fedra del *primer Hipólito* no despertó ciertamente esta fascinación, antes bien, fue rechazada y llamada πόρνη, ‘prostituta’, por Aristófanes, en las *Ranas* (v. 1043), pero el personaje parece monopolizar el interés en la reescritura del tema por su riqueza psicológica.

1.3.4. El *segundo Hipólito*

1.3.4.1. El amor de Fedra en el debate *nomos - physis*

En el *segundo Hipólito*, Eurípides corrige, según el “Argumento” del gramático Aristófanes de Bizancio, lo que había de inconveniente y digno de censura en la primera versión.¹² En efecto, Fedra se nos presenta ahora como una mujer respetuosa de las normas morales al uso, dispuesta a morir con tal de no transgredirlas.

La reina, preocupada por su honra y por su buen nombre, reprime su deseo. Desesperada, calla y sufre en silencio su amor por el joven, no se atreve a revelarlo porque sabe que es un amor ‘enfermo’, vergonzoso, transgresor del *nomos*. Lucha para no ceder a su amor adúltero, pero su oculta y secreta pasión es descubierta por la nodriza, quien, con el argumento de que así lo ha querido un dios (v. 476), le aconseja ceder. El aya busca ayudar a Fedra a curar su ‘enfermedad’, contándole a Hipólito este amor para que lo acepte, pero el

¹¹ J. Derrida, “El nombre de pila de Benjamin”, op. cit., p. 87.

joven rechaza la propuesta, y cuando la reina se entera de que su hijastro conoce su pasión, se decide a morir para recuperar así la *ékkleia*, la buena reputación perdida. Fedra es, como señala A. Rivier, “la presa de dos sentimientos opuestos. Uno abrasa su carne y su sangre: otro domina su espíritu”.¹³ y de este contraste no halla más salida que la muerte.

En su *rheisis* (vv. 373-430), Fedra cuenta el camino de su decisión: comienza por callar y ocultar su ‘enfermedad’, luego se resuelve a soportar su ‘demencia’, venciendo a la *sophrosyne*,¹⁴ y lo tercero, no habiendo logrado dominar a Cipris, se decide a morir. La única salida honrosa, y como ella misma dice, “la mejor de las decisiones”. La reina entabla una “relación batalladora” con el deseo, relación agonística por demás evidente en sus palabras: νικάω,-ῶ (‘vencer’, v. 399), κρατέω,-ῶ (‘dominar’, v. 401); al respecto, es interesante recordar que, como subraya M. Foucault, no es posible comportarse moralmente “más que instaurando en relación con los placeres una actitud de combate”, y que:

La conducta moral, en materia de placeres, está subtendida por una batalla por el poder. Esta percepción de las *hedonai* y *epithymiai* como fuerza temible y enemiga, y la constitución correlativa de uno mismo como adversario vigilante que las enfrenta, justa con ellas y busca domeñarlas, se traduce en toda una serie de expresiones empleadas tradicionalmente para caracterizar la templanza y la intemperancia: oponerse a los placeres y a los deseos, no ceder ante ellos, resistir a sus asaltos y, al contrario, dejarse llevar por ellos, vencerlos o ser vencidos por ellos, estar armado o equipado contra ellos.¹⁵

¹² Véase en el Apéndice I el ‘Argumento del gramático Aristófanes de Bizancio’

¹³ A. Rivier. *Essai sur le tragique d'Euripide*, pp. 70-71; la traducción es nuestra: “elle est la proie de deux sentiments opposés. L'un embrase sa chair et son sang, l'autre domine son esprit”.

¹⁴ Conviene tener presente que no sólo la reina señala que a su pasión contrapuso la cordura, la razón, también Artemis dice que Fedra intentó vencer a Cipris con el entendimiento (v. 1304)

¹⁵ M. Foucault *Historia de la sexualidad*. Trad. M. Soler. México: Siglo XXI Editores, 1984 (3 vols.), vol. II. *El uso de los placeres*, pp. 64-65.

Aunque se sabe vencida por el amor en esta batalla,¹⁶ Fedra prefiere morir que alterar la convención, que vivir fuera de la moralidad impuesta por la ley y la costumbre; no es capaz de ceder al amor como le aconseja su nodriza, porque no puede verse deshonrando a sus hijos, a su patria y a su marido (vv. 716-721). A diferencia de las mujeres del pueblo, como noble y reina, siente más coercitivo el *nomos*, ella tiene un nombre y una reputación que cuidar, y siente esto con tal intensidad que hasta podríamos decir que es, en cierto modo, víctima de la misma convención.

Fedra es deshecha por dos sentimientos opuestos: el deseo y el respeto a la norma moral, e incapaz de resolver este conflicto pasión – razón, hace del suicidio, su única salida, también su venganza, porque asocia a Hipólito a su ruina; en efecto, antes de ahorcarse acusa por escrito al joven de haber intentado seducirla, acusación que, creída por Teseo, conduce a aquél a la muerte.

En cuanto a la pasión amorosa, Eurípides hace de Fedra, en el *primer Hipólito*, una seguidora de la *physis*, y en el *segundo*, la hace una partidaria del *nomos*, pero esta ‘corrección’ no soluciona el conflicto. En ninguno de estos dos dramas aparece con claridad el partido que toma el autor en el debate; no pudiendo dar respuestas por su falta de certezas, Eurípides se interroga.

¹⁶ Nótese como Fedra recurre nuevamente al campo semántico arriba señalado para reconocer su derrota: ἡσσάομαι, -ῶμαι (‘ser vencido’, v. 727).

La nodriza aparece en el *segundo Hipólito* como una fíime seguidora de la *physis*. Para ella, el amor de Fedra es el resultado de la voluntad o de la determinación (βούλευμα) de un dios:

... θεὸς ἐβουλήθη τάδε
... un dios lo quiso.
(v. 476)

lo que estaría en relación con las palabras de Afrodita al principio de la obra:

... καρδίαν κατέσχετο
ἔρωτι δεινῷ τοῖς ἑμοῖς βουλεύμασιν.
... [Fedra] fue presa en su corazón
de un amor terrible según mis designios.
(vv. 27-28)

y estaría también en relación con lo que al final del drama dice Ártemis con respecto a Tesco:

ἐξηπατήθη δαίμονος βουλεύμασιν.
Fue engañado por los designios de una divinidad.
(v. 1406)

Ahora bien, la nodriza asume esta voluntad divina como una ley de carácter necesario, esto es, identifica el *eros* con la *ananke* y con la *physis*. Ejemplificando con el mito, le recuerda a Fedra las historias de amor de Zeus y Semele y de Eos y Céfalo; le hace notar que ni Semele ni Céfalo huyeron lejos de los dioses, sino que aceptaron “vencidos por la situación” (v. 458), y le expone su razonamiento: si éstos soportaron el *eros*, cómo no lo soportará ella:

... Bajo otras condiciones pues
te debería haber engendrado tu padre, o bajo otros dioses
soberanos, si no vas a aceptar estas leyes (εἰ μὴ τοῦσδε γέ
[στέργεις νόμους].
(vv. 459-461)

Le aconseja dejar sus “malos pensamientos” (v. 473) y ceder al amor: amar, ya que si un dios lo quiso, resistírsele es ser soberbio, es cometer *hybris*:

λῆξον δ' ὑβρίζουσ', οὐ γὰρ ἄλλο πλὴν ὕβρις
τάδε ἐστί, κρείσσω δαιμόνων εἶναι θέλειν,
τόλμα δ' ἐρῶσα· θεὸς ἐβουλήθη τάδε·
deja de ser soberbia, pues no otra cosa que soberbia
es esto: querer ser superior a las divinidades,
y ten el coraje de amar; un dios lo quiso.
(vv. 474-476)

Como representante del pensamiento tradicional, la nodriza cree que son los dioses los que dan los *nomoi* (vv. 460-461), y como creyente en la religión, piensa que estas leyes universales deben ser necesariamente acatadas por todos.

1.3.4.2. El supuesto amor de Hipólito en el debate *nomos* – *physis*

En el marco del debate *nomos* – *physis* se puede discutir no sólo el *eros* de manera absoluta, esto es, si en cuanto a la pasión amorosa se debe privilegiar el deseo o la convención, sino también la validez de la licitud – ilicitud del incesto o de la prohibición para un hijastro de contraer matrimonio con su madrastra estando vivo su padre, y si esta prohibición es natural o convencional.

Con falsedad Fedra acusa por escrito al enfermizamente casto Hipólito de insidias y de su muerte por haber intentado seducirla. La nodriza y el coro, al igual que el público, saben que la acusación es falsa, pero Tesco, ignorando el engaño, la tiene por cierta y pide a

Poseidón que, en castigo por su osadía, mate a Hipólito con uno de los tres votos prometidos.

Teseo da crédito a lo escrito en la tablilla por Fedia y dice:

Ἴππόλυτος εὐνῆς τῆς ἐμῆς ἔτλη θιγεῖν
βίᾱ, τὸ σεμνὸν Ζηνὸς ὄμμα' ἀτιμάσας.
Hipólito se atrevió a tocar mi propio lecho
a la fuerza, despreciando el ojo augusto de Zeus.
(vv. 885-886)

La expresión Ζηνὸς ὄμμα está claramente en relación con la fórmula épica θεῶν ὄπις, “la mirada de los dioses”,¹⁷ y con las expresiones ἀθανάτων ὄπις, “la mirada de los inmortales”,¹⁸ y Διὸς ὄφθαλμός, “el ojo de Zeus”.¹⁹ En *Los trabajos y los días* (vv. 180-196). Hesíodo dice que el omnisciente Zeus destruirá a los hombres de la raza de hierro cuando los hijos comiencen a deshonorar a sus padres: οὐδὲ θεῶν ὄπιν εἰδότες, “sin conocer la mirada divina” (v. 187). esto es, como apunta P. Vianello, “sin saber que el ojo de Zeus vigila, aprestando, tarde o temprano, la punición para las malas acciones”,²⁰ en efecto, la *mirada* “posee un doble sentido, en el fondo unívoco: por un lado es el ojo

¹⁷ Il. 16. 388, Od. 20. 215, 21. 28, y Hes. *Op.* 187, 251.

¹⁸ Hes. *Op.* 706

Hes. *Op.* 267: πάντα ἰδῶν Διὸς ὄφθαλμός καὶ πάντα νοήσας. ‘El ojo de Zeus, que todo lo ve y que todo lo sabe’, compárese este verso con Il. 3. 277: ‘Ἡέλιος θ’, ὅς πάντ’ ἐφορᾷς καὶ πάντ’ ἐπακούεις ‘y Helios que todo lo vigila y que todo lo escucha’. Recordemos que Antonio Pérez, el secretario de Felipe II de España, escribió que los ojos del monarca todo lo veían y todo lo ocultaban (‘Ojos que todo lo ven y todo lo ocultan’). En cuanto al epíteto de Zeus εὐρύσπασ, (Il. 1. 498, 8. 206, 16. 241, 24. 98; Od. 14. 235, *h. Hom.* 33. 2. 23. 4 Hes. *Th.* 514, *Op.* 239, 281. Pi. *Pae.* 6. 134), ‘de ancha voz’ (de la misma raíz de ὄψ, ἔπος, lat. *uox*) tengase presente que también puede ser interpretado como ‘de amplia mirada’ (de la misma raíz de ὄψ, ὄψομαι y ὄσσε).

¹⁹ P. Vianello de Córdoba, “Notas al texto español”, en Hesíodo, *Los trabajos y los días*. Introducción, versión rítmica y notas de. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. México: UNAM, 1979, p. CCLCV nota al verso 187

vigilante del dios, por otro lado, tiene el valor de ‘castigo’ divino, consiguiendo a las acciones injustas de los hombres”.²¹

Teseo identifica la ley de Zeus con la justicia en su aspecto tradicional de las normas morales que rigen las relaciones sociales y familiares. En otras palabras, el rey funda o hace descansar la justicia en la ley de Zeus, quien, como señala E. R. Dodds, se había transformado en la época arcaica en un “agente de la justicia”.²²

Para los griegos, como hemos dicho, la *physis* es la ley ‘natural’ no escrita de origen divino, universalmente válida, cuya violación nunca queda sin castigo. Ahora bien, dado que desde Homero por medio de la fórmula θεῶν ὄπις se expresaba la venganza de los dioses en castigo por la transgresión a la ley por ellos establecida, tenemos que pensar que con las palabras “despreciando el ojo augusto de Zeus”, Teseo está indicando que su hijo violó una de las leyes no escritas de origen divino.²³ Según él, Hipólito tuvo la osadía de tocar su propio lecho, despreciando la mirada vigilante de Zeus, mirada que al igual que su mente no puede ser engañada.²⁴ En este sentido, el error del rey es haber pedido la muerte de su hijo y no haber esperado la venganza divina. Al respecto podemos preguntarnos por

²¹ P. Vianello de Córdoba, “Notas al texto español”, en Hesíodo, *op. cit.*, p. CCC1, nota al verso 251. Esta autora señala en nota al verso 706 que la expresión ‘mirada divina’ (‘mirada de los dioses’, ‘mirada de los inmortales’) “corresponde a la frase: ojo de los dioses que vigila a los hombres y del cual sigue el castigo [para los transgresores de la justicia divina]”, en Hesíodo, *op. cit.*, p. CCCLXXI. El sustantivo ὄπις, sin el genitivo subjetivo θεῶν, aparece con el valor de ‘venganza divina’ o ‘castigo’ en Od. 14. 82, 14. 88; Hes. *Th.* 222; y Theoc. 25. 4.

²² E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 42. Para este autor, la tendencia a transformar a Zeus en un “agente de justicia” es uno de los rasgos característicos del pensamiento religioso arcaico; al respecto, recuérdese que para Hesíodo la justicia descansa en la ley de Zeus.

²³ Entre las principales leyes no escritas se señalan aquellas que implican la reverencia a los dioses, el respeto a los padres y el reconocimiento a los bienhechores, véase X. *Mem.* 4. 4. 18-25.

²⁴ Hes. *Th.* 613: “ὡς οὐκ ἔστι Διὸς κλέψαι νόον οὐδὲ παρελθεῖν, “No es posible engañar la mente de Zeus, ni a ella sustraerse”, y *Op.* 105: οὕτως οὐ τί πη ἔστι Διὸς νόον ἐξαλέασθαι, “Así, de ningún modo es posible eludir la mente de Zeus”.

que Eurípides pone en boca de Teseo la idea cierta del castigo divino, si él mismo, en los hechos, se adelanta a los dioses y comete, –sin saber y por impulso de la pasión–, una injusticia. La respuesta no es simple, pero podemos pensar que el trágico quiso mostrar una vez más el desatino del hombre que actúa bajo el imperio de la pasión.

Teseo cree que como Hipólito ha violado una ley divina no podrá evitar ser castigado. Coincide en esto, en que puede evitarse el castigo por la transgresión de las leyes humanas y en que es inevitable el castigo por la transgresión de las leyes divinas, con Sócrates, Hippias y el sofista Antifonte. Jenofonte, en sus *Memorabilia*, refiere un diálogo entre Sócrates e Hippias, en el que el primero dice:

δίκην γέ τοι διδόασιν οἱ παραβαίνοντες τοὺς ὑπὸ τῶν θεῶν κειμένους νόμους, ἢν οὐδενὶ τρόπῳ δυνατὸν ἀνθρώπῳ διαφυγεῖν, ὥσπερ τοὺς ὑπ' ἀνθρώπων κειμένους νόμους ἐνιοὶ παραβαίνοντες διαφεύγουσι τὸ δίκην διδόναι, οἱ μὲν λαυθάνουτες, οἱ δὲ βιαζόμενοι.

los que violan las leyes establecidas por los dioses pagan ciertamente un castigo del que para el hombre de ninguna manera es posible escapar, mientras que algunos de los que violan las leyes establecidas por los hombres escapan al pago del castigo, unos escondiéndose, otros empleando la violencia.

(*Mem.* 4. 4. 21)

Antifonte, por su parte, afirma que:

τὰ οὖν νόμιμα παραβαίνων, ἢ ἂν λάθῃ τοὺς ὁμολογήσαντας, καὶ αἰσχύνῃς καὶ ζημίας ἀπήλλακται, μὴ λαθῶν δ' οὐ· τῶν δὲ τῇ φύσει συμφύτων ἔάν τι παρὰ τὸ δυνατὸν βιάζῃται, ἔάν τε πάντας ἀνθρώπους λάθῃ, οὐδὲν ἔλαττον κακόν, ἔάν τε πάντες ἴδωσιν, οὐδὲν μείζον· οὐ γὰρ διὰ δόξαν βλάπτεται, ἀλλὰ δι' ἀληθείαν.

el que viola las leyes, si se oculta de los que las han acordado, se aleja de la vergüenza y del castigo, pero no ocultándose, no. Y si emplea la violencia contra la fuerza de lo nacido con tal naturaleza, y se oculta de todos los hombres, el mal no sería menor; y si todos vieran, no sería mayor; pues no se daña por la opinión sino por la realidad.

(Fr 4 G , 44 A. col 2 D -K., 99 B., 118 S.)

Ahora bien, Teseo cree no sólo en la omnivigencia y en la omnisciencia de Zeus, guardián de la ley moral, sino también en su justicia, de la que nadie escapa; según él, Hipólito no escapará al castigo porque violó una ley divina. Teseo hace coincidir con la *physis* un *nomos* particular, aquel que prohíbe a un hijastro el contraer matrimonio con su madrastra estando vivo su padre; esto es, el rey identifica el *nomos* con la *physis*.

Un seguidor extremo de la *physis* consideraría la pasión de Hipólito, en caso de existir, como naturalmente buena, y argumentaría que es un *nomos* particular localmente válido el que prohíbe la unión de un hijastro con su madrastra mientras vive su padre, y no la *physis*. Como lo señaláramos para el incesto, *physis* y *nomos* pueden servir indistintamente para defender la moralidad tradicional o para enfrentarse a ella.

1.3.5. Eurípides ante el debate *nomos* - *physis*

Si bien no pocos personajes de Eurípides son seguidores de la *physis*, esto no significa que el poeta sea también un partidario de la misma o que comparta de manera absoluta sus opiniones.

En el ya citado fragmento 19 N. del *Eolo*, Macareo rechaza la prohibición del incesto porque tal prohibición está basada en la costumbre y no en la naturaleza.

Un personaje de la tragedia *Crisipo*²⁵ señala el poder de la *physis*, e insiste en la inexorabilidad de sus leyes, leyes contra las que nada puede el *nomos*:

λέληθεν οὐδὲν τῶνδὲ μ' ὧν σὺ νοουθετεῖς,
γνώμην δ' ἔχοντά μ' ἢ φύσις βιάζεται
nada de lo que tú adviertes se me escapa,
pero, aun teniendo yo tal opinión, la naturaleza me fuerza
(Fr. 840 N.)

En un fragmento del drama *Augé*²⁶ se lee:

ἡ φύσις ἐβούλεθ', ἢ νόμων οὐδὲν μέλει²⁷
γυνή δ' ἐπ' αὐτῷ τῶδ' ἔφυ.
la naturaleza lo quiso, a la que nada de leyes importa.
Por esto mismo nació la mujer.
(Fr. 920 N., 7 J. - v. L., 265 a Kn., 334 M.)

Ahora bien, lo anterior no implica que Eurípides, innegablemente influido por la retórica y la sofística, siguiera “la escuela de la extrema *Physis*, que proveía a la debilidad

²⁵ En este drama, el bello Crisipo hijo de Pélope, se suicida, o es muerto por sus familiares, después de haber sido seducido por Layo. T. B. L. Webster reconstruye una posible trilogía formada por *Crisipo*, el *primer Hipólito* y *Dánae*, art. cit., p. 119.

²⁶ La tragedia *Augé* se habría representado, según T. B. L. Webster, en el 408 a. C. junto con *Edipo* y *Orestes*, art. cit., p. 120. Véase la reconstrucción propuesta por F. Jouan y H. van Looy en Eurípide, *Fragments I^{er} partie*, pp 313-318.

²⁷ En la edición de los fragmentos de A. Nauck aparece sólo el primer verso y entre los “Incertarum fabularum fragmenta”, *op. cit.*, p. 658. Téngase presente que, en la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles dice que el incontinente se parece a una ciudad que decreta todo lo que se debe decretar y que tiene buenas leyes, pero no usa ninguna de ellas, y agrega: ὡπερ Ἀναξανδριδῆς ἔσκωψεν: ἡ πόλις ἐβούλεθ', ἢ νόμων οὐδὲν μέλει. “como Anaxandrides dijo burlándose: la ciudad lo quiso [esto es, lo decretó], a la que nada de leyes importa” (7. 11: 1152 a). Anaxandrides, poeta de la comedia nueva originario de Rodas, contemporáneo del mismo Aristóteles, parodia el verso de Eurípides; este fragmento es el 16 de la edición de A. Meineke (*Fragmenta Comicorum Graecorum / Fragmenta Poetarum Comoediae Mediae*), el 67 en la de T. Kock (*Comicorum Atticorum Fragmenta*), y el 66 en la de R. Kassel y C. Austin (*Poetae Comici Graeci*). En su comentario a este pasaje de Aristóteles, R. A. Gauthier y J. Y. Jolif sugieren que “il est possible que ce vers d'Anaxandride vise Athènes, où les décrets étaient d'autant plus nombreux que les lois elles-mêmes étaient moins respectées”. en Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire par .. Louvain Publications Universitaires de Louvain / Paris Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1959, vol. 2, p. 654. Aristóteles vuelve a citar a este poeta cómico en la *Retórica* (3. 10. 1411 a, 3 11. 1412 b 3 12; 1413 b) También Aristeneto, en la carta quinta del libro segundo de sus *Epístolas*. “Una joven enamorada de un citarista De Partenide a Harpédono”, recoge este fragmento de la *Augé* de Eurípides. Escribe la joven “¡Adiós al pudor, adiós a la castidad, adiós también al respeto de mi dolorosa doncella! Empiezo a notar una

humana de una elegante excusa declarando que las pasiones eran ‘naturales’ y por lo tanto buenas, y la moralidad una convención y por lo tanto un estorbo del que debemos deshacernos”,²⁸ aunque tal vez así haya sido entendido.

A estos personajes seguidores de la *physis* se enfrentan los coros, en general partidarios del *nomos*, que, como señala Dodds:

se apartan repetidamente de su camino para denunciar, sin mucha oportunidad dramática, a ciertos personajes que “ultrajan la ley para satisfacer impulsos ilegítimos”, y su fin es εὖ κακουργεῖν, “salirse con la suya haciendo el mal”, cuya teoría y cuya práctica están “por encima de las leyes”, para quienes *aidós* y *areté* son meras palabras.²⁹

En este sentido, conviene recordar el estásimo tercero de las *Bacantes*, en donde el coro canta:

... οὐ
γὰρ κρεῖσσον ποτε τῶν νόμων
γιγνώσκειν χρῆ καὶ μελετᾶν.
κούφα γὰρ δαπάνα νομί-
ζειν ἰσχὺν τόδ' ἔχειν,
ὅ τι ποτ' ἄρα τὸ δαιμόνιον,
τὸ τ' ἐν χρόνῳ μακρῶ νόμιμον
ἀεὶ φύσει τε πεφυκός.

... Pues jamás
algo mejor se debe
reconocer y practicar que las leyes.
Ligero esfuerzo cuesta creer que
tiene poder esto,
sea lo que sea lo divino,
y que la norma de largo tiempo
es siempre por naturaleza.
(vv. 890-896)

naturaleza descosa, a la que, según parece, nada de leyes importa (ὑπαισθάνομαι τῆς φύσεως βουλομένης, ἢ νόμων ὡς ἔοικεν οὐδὲν μέλει)”.
²⁸ F. R. Dodds, op. cit., p. 179.
²⁹ E. R. Dodds, op. cit., p. 179.

Las mujeres celebran la supremacía del *nomos*.³⁰ y subrayan el valor de éste cuando se funda en la *physis*; al respecto Dodds afirma que

the Chorus anticipate in principle Plato's solution of the νόμος-φύσις antinomy, viz. that when the two terms are properly understood νόμος is seen to be founded upon φύσις.³¹

En el *Ion*, el protagonista, un joven piadoso crecido en Delfos junto a la profetisa, ajeno a los excesos, dice:

ὁ δ' εὐκτὸν ἀνθρώποισι, κἄν ἄκουσιν ἧ,
δίκαιον εἶναί μ' ὁ νόμος ἢ φύσις θ' ἅμα
παρεῖχε τῶ θεῶ.

Y lo que es deseable para los hombres, aunque sea contra su voluntad, que yo fuese justo, a un tiempo la ley y la naturaleza lo procuraban al dios.
(vv. 642-644)

Si bien, dadas las muchas voces de una tragedia, no es fácil señalar cuál de ellas enmascara la del poeta, es la voz del coro la que mejor se presta para reflejar el parecer de éste por su relativa distancia de la acción, distancia que le permite una reflexión más serena.³² Pero es necesario señalar que la posición de los coros no siempre es la misma con respecto al *nomos*; en el *Hipólito*, al insistir en el poderío de Cipris y Eros, el coro está insistiendo precisamente en el gran poder de la *physis*.

³⁰ "In Eur[ipides]'s time the validity of such traditional rules was challenged by men who set 'nature' (φύσις) in their place as a criterion of conduct. it was 'a period which made the reason of the individual judge of all things human and divine' (Nilsson, *Mélanges Fr. Cumont*, 365). Those who regard Eur[ipides] as a purely destructive thinker overlook the many passages where the ultimate validity of νόμος and the danger of intellectual arrogance are dwelt upon by Choruses or by sympathetic characters, e. g. *Hecuba* 799 [..], *Supp.* 216 ff [..], *Her.* 757 ff, 778 ff. [..], *IA* 1089 ff". E. R. Dodds, "Commentary", en Euripides, *Bacchae* Edited with Introduction and Commentary by . Oxford: Clarendon Press, 1977, p. 190, nota a los versos 890-892.

³¹ E. R. Dodds, "Commentary", en Euripides, *Bacchae*, p. 190, nota a los versos 895-896

³² No debemos olvidar sin embargo que el coro puede reflejar también los pensamientos de la audiencia, de los espectadores

Ante el debate *nomos* – *physis*, Eurípides no se presenta como un extremo o absoluto partidario de la *physis*, ni como un incondicional seguidor del *nomos*. sino que parecería presentarse como un hombre militante del *nomos* cuando éste se funda en la *physis*.

Para Eurípides, la justicia del *nomos* siempre habrá de fundarse en su ‘acuerdo’ con la *physis*. Ahora bien, con respecto al *eros*, y específicamente con respecto al amor de Fedra en los dos *Hipólitos*, como ya lo dijimos, más que dar respuestas, parece interrogarse. El poeta, por lo menos en el caso de la nodriza, pone en entredicho la validez de la voluntad divina asumida como ley: el que lo quiera un dios no vuelve moralmente buena una acción. Crítico de la dependencia teológica de la moral, plantea el problema pero no lo soluciona. En efecto, como señala Dodds, no debemos exigirle a un dramaturgo que escribe en una época de duda “una filosofía consecuente de la vida”.³³

³³ E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, p. 178.

1.4 Fedra *hekousa* – *ákousa* de su amor-pasión

Desde Homero. Afrodita es considerada la responsable del rapto / huida de Helena de Troya, y a pesar de esto, “la propia Helena tiene conciencia de culpabilidad”.¹ Lo mismo podemos decir del amor de Fedra; la responsabilidad es de Afrodita, pero la misma Fedra tiene también conciencia de culpa, si pensamos la culpa como una falta cometida a sabiendas y voluntariamente.

El griego designa con el adjetivo ἐκών a la persona que actúa por su voluntad,² y con el adjetivo ἄκων / ἀέκων (de ἀ- privativa y ἐκών) a aquella que no actúa voluntariamente. y con los adjetivos ἐκούσιος y ἀκούσιος / ἀεκούσιος, derivados de los primeros, a las acciones y actos humanos, ya voluntarios ya involuntarios, y a sus consecuencias.³ Es interesante señalar que Eurípides, como otros autores,⁴ lo que significa que es una modalidad propia de la lengua griega, con frecuencia junta en una frase dos formas del adjetivo ἐκών,⁵ o contraponen los adjetivos antónimos ἐκών - ἄκων,⁶ o al adjetivo ἐκών

¹ F. Rodríguez Adrados, op. cit., p. 36.

² Recuérdese que muchas veces el griego indica por medio de adjetivos relaciones que en español se expresan por medio de adverbios o de locuciones.

Es necesario distinguir claramente ἐκών y ἄκων / ἀέκων de αἰτίας, ‘responsable’, y ἀναίτιος, ‘no responsable’, adjetivos derivados de αἰτία, ‘responsabilidad’, entre otros muchos significados. Recuérdese la locución ἔχειν αἰτίαν τινός, ‘tener la responsabilidad de algo’, ‘ser responsable de algo’ por ej. en A *Eu* 579. y en S. *Ant* 1312. Obsérvese que en el *Hipólito* αἰτία vale siempre por ‘acusación’ (vv. 961, 1036, 1067) *Il* 4 43; 7. 197, A. *Pr* 12; 220, 226; S *Ant* 276, id *OT* 1230; id *Ph* 771; id *Fr*. 929 P.; *Pl Ph* 293 b; id *Phlh* 14 c; D 21. 44, Call. *Epigr.* 42 1-2, Aristid *Or* 25 Dind. p 311.

³ *Clc* 257-258: κάδιδου πειὼν λαβῶν / ἐκών ἐκούσι, κούδεν ἦν τούτων βία; *Hipp* 319 φίλος μ’ ἀπόλλυσ’ οὐχ ἐκούσαν οὐχ ἐκών; *IT* 512. φεύγω τρόπον γε δὴ τιν’ οὐχ ἐκών ἐκών. *Or* 613: ἐκούσαν οὐχ ἐκούσαν; *Fr*. 68 2 N [*Alcméon à Psophis* 3 J.-v L., 68 Kn, 97 M.]: ἐκών ἐκούσαν ἢ <ου> θέλουσαν οὐχ ἐκών,

⁴ *Indr* 357-358. ἐκόντες οὐκ ἄκοντες. / .. τὴν δίκην ὑπέξοιμεν: *HF* 530-531 ἦδε γὰρ ψυχὴ πάρα ἐκούσα κούκ ἐκούσα. *Ph* 630: οὐχ ἐκών γὰρ ἦλθον. ἄκων δ’ ἐξελαύνομαι χθονός

con el adverbio ἀκουσίως ('involuntariamente', sólo hablando de personas).⁷ Y es evidente que el efecto estilístico buscado con estas *injurtae* es resaltar la oposición articulada en torno a la voluntad (ἐκουσιότης).

Valiéndonos de esta distinción ἐκών – ἄκων / ἀέκων, y recurriendo al testimonio de los distintos personajes del drama, podemos pensar a Fedra ya ἐκοῦσα ya ἄκουσα de su amor-pasión.

En el prólogo de la obra, Afrodita refiere su plan para castigar a Hipólito por las faltas que contra ella ha cometido: inspirando en Fedra un “amor terrible”, destruirlo. Ahora bien, la diosa, al promover la pasión de la reina, se presenta como la única responsable de la misma, y la reina, por lo tanto, como inocente, pero, como señala S. Des Bouvrie, “though her fate is presented as conforming to a god’s purpose, she is portrayed as an independent character”.⁸

La nodriza, que concibe el amor como una intervención divina, intenta convencer a Fedra de que ceda a su deseo: ella es una víctima, “un dios lo quiso”; vale decir, ella no tiene la responsabilidad de su amor, la tiene el dios que lo ha inspirado. Ahora bien, el desplazar toda la responsabilidad a una divinidad, creíble para un hombre del pueblo, es demasiado simple para atribuírselo a Eurípides.

Fedra, antes de confesar a la nodriza su pasión por Hipólito, dice:

φίλος μ' ἀπόλλυσ' οὐχ ἐκοῦσαν οὐχ ἐκών.

Un ser querido me destruye, sin proponérmelo yo, sin proponérselo él.⁹

⁷ *Ph* 433-434, ὡς ἀκουσίως / τοῖς φιλτάτοις ἐκοῦσιν ἡράμην δόρυ.

⁸ S. Des Bouvrie, *Women in Greek Tragedy: An anthropological Approach*, p. 240.

⁹ Cabría señalar también que los adjetivos ἐκών y ἄκων ocurren frecuentemente con los verbos ἄλλυμι, ἀπόλλυμι, διόλλυμι: *Hipp.* 319, 693, 1305, 1433, *HF* 1364, *IA* 1456

(v. 319)

intentando alejar su responsabilidad en el deseo, como ya anteriormente lo ha hecho mostrándose como víctima de la *ate*:

ποῖ παρεπλάγχθην γνώμης ἀγαθῆς;
ἐμάνην, ἔπεσον δαίμονος ἄτη.
¿Hasta dónde me desvié del buen entendimiento?
Enloquecí porque un dios me cegó.¹⁰
(vv. 240-241)

Sin embargo, cuando la reina se dirige a las mujeres de Trecén y dice:

he meditado cómo se destruye la vida de los mortales.
Y me parece que no por la naturaleza de su entendimiento,
obran lo peor, ya que muchos piensan
bien. Esto debe ser considerado así:
sabemos y conocemos lo bueno,
pero no nos esforzamos por ello, unos por indolencia,
otros porque al bien antepone
cualquier otro placer.
(vv. 376-383)

se muestra como responsable de su amor, porque si los hombres se equivocan, y ella asume su amor como una falta, es únicamente a causa de su indolencia o por anteponer cualquier otro placer al bien. Si Fedra creyera firmemente que este *eros* es de origen divino, no lo reprimiría sino que se subordinaría a él, pero ella vive atormentada por la culpa, y la culpa es responsabilidad, porque siente el deseo como nacido de ella, de su propia voluntad. La nodriza y las mujeres del coro, que creen firmemente en el origen divino de la pasión, y por esta razón no la cuestionan, reconocen sin dificultad el poder de los dioses y no lo dudan. La reina aun reconociendo el poder de los dioses, al resistirse al amor está cuestionando su naturaleza divina; íntimamente sabe que ella desea humanamente al joven y que es suya la

voluntad, la responsabilidad del deseo, pero no cede a su amor sino que somete su pasión a la razón porque sabe que es vergonzosa en tanto transgresión a la norma establecida.

Al final de la obra Ártemis dice a Teseo:

ἄκων γὰρ ὤλεσάς νιν, ἀνθρώποισι δὲ
θεῶν διδόντων εἰκὸς ἔξαμαρτάνειν.

Pues con inocencia lo destruiste, y es natural que
yerren los hombres cuando lo permiten los dioses.
(vv. 1433-1434)

Se equivocan los traductores al verter el adjetivo ἄκων, pues es evidente que Teseo imploró la muerte de su hijo (no lo mató sin querer),¹¹ y es evidente además que este deseo nació de su voluntad, de su propósito, de su intención (no lo mató contra su voluntad).¹² Fue W. S. Barrett el primero en señalar que ἄκων “is here more or less ‘innocently’ (not ‘without meaning to’, for he did mean to, nor yet ‘unwillingly’): she means, evidently, that he killed him without meaning to do wrong, that he had no *mens rea*”.¹³ Entonces bien, después de decirle al rey que mató a su hijo con inocencia, agrega que es natural que los hombres yerren cuando lo permiten los dioses. Con el genitivo absoluto θεῶν διδόντων, literalmente “concediendo permiso los dioses”,¹⁴ se señala la posibilidad de elección que tiene el hombre

¹⁰ En la traducción literal: “¿Hasta dónde fui desviada del buen entendimiento? / Enloquecí, caí por la ceguera que me envía una divinidad”, conservando la voz pasiva, es más evidente lo involuntario de la acción.

¹¹ Traducen “sin querer”: F. Rodríguez Adrados, M. Fernández-Galiano, J. A. López Férrez y R. Bonifaz Nuño; “sin quererlo”: J. M. Coco Ferrais, y “sin saberlo, sin quererlo”: A. M. Garibay Kintana.

¹² Traducen “contra tu voluntad”: A. Guzmán Guerra y A. Medina González; “involuntariamente”: E. Mier y Barbero y J. Alemany Bolufer; “non volevi”: L. Traverso; “sensa volerlo, e ignaro”: C. Diano. “malgré toi”: L. Méridier; y “not of thy will”: A. S. Way. G. Murray traduce como falta de conocimiento: “not knowing”

¹³ W. S. Barrett, “Commentary”, en Eurípides, *Hippolytos*, p. 413.

¹⁴ LSJ, s. v. δίδωμι 2. of the gods, *grant, assign* [...], of the laws, *grant permission, δόντων αὐτῶ τῶν νόμων* Is. 7, 2, cf. Pl *Leg.* 813 c; Bailly, s. v. δίδωμι. A 19 [...] *accorder, concéder* [...] 10 p. *suite* *permette* [...] *en parl. de la loi νόμος αὐτῶ δέδωκε, avec l'inf* Plat. *Leg.* 813 c, la loi lui a permis de. Recuérdese A. Th 719: θεῶν διδόντων οὐκ ἂν ἐκφύγοις κακά, “Enviándolos los dioses, no podrás escapar a los males”, esto es, cuando los dioses permiten que sobrevengan estos males, no podrás evitarlos. En nuestro texto, el

en el marco de una concesión divina. Si atendemos pues a estas palabras de Ártemis, podemos considerar a Fedra como *έκοῦσα* de su amor-pasión, y podemos llegar a pensar su amor como un yerro, en tanto transgresión a la norma social. La reina se enamora del joven porque Afrodita la fuerza u obliga a ello y también porque, habiendo los dioses concedido la posibilidad de decidir, ella puede desearlo humanamente: acertar o errar.

En el *Hipólito* coexisten y se superponen dos explicaciones de la pasión de Fedra: una mítica y otra psicológica. Con claridad señala S. Saïd:

On ne peut donc nier la persistence d'une explication mythique de la passion et de la faute dans cette tragédie. Mais on y trouve aussi, dans la bouche de Phèdre, une explication purement psychologique de l'origine des fautes. En effet, à en croire la reine, si les hommes en mettent pas le bien en pratique, c'est ne pas à cause d'un dieu, ni même à cause de leur ignorance des vrais valeurs, mais uniquement à cause de leur indolence (*argia*) et des divers plaisirs (*hedonai*) qu'ils font passer avant le bien (v. 380-387). C'est pourquoi, à la différence de la victime de l'*ate* qui ne trouvait de remède à un mal envoyé par les dieux que dans une intervention surnaturelle et dans un recours aux Prières, Phèdre tente, sans succès il est vrai, d'échapper à la faute et de surmonter sa passion en faisant appel à sa seule raison.¹⁵

De la misma manera que, como ya lo hemos dicho, en la tragedia coexisten dos explicaciones acerca del origen de la pasión de Fedra, coexisten también en consecuencia dos visiones acerca de la voluntad del deseo de la reina. Cuando se explica míticamente la pasión de Fedra, ésta aparece como *ákousa* de la misma, pero cuando se la explica psicológicamente, aparece como *hekousa*.

genitivo absoluto indica la circunstancia, y corresponde a una oración subordinada circunstancial temporal 'cuando lo permiten los dioses', o a una causal: 'porque lo permiten los dioses'.

¹⁵ S. Saïd, op. cit., pp. 134-135.

1.5. La concepción del *eros* en el *Hipólito* de Eurípides

No es claro si Eurípides concibe el amor como algo externo y de origen divino o como algo interno y de origen humano.¹⁶

Z. Theodorou ha observado que Eurípides presenta la locura ya de manera tradicional, como castigo, ya como una respuesta psicológica del hombre a una situación dada, esto es, ha mostrado que también en la tragedia los disturbios mentales pueden ser la respuesta a fuertes presiones familiares, influencias sociales, etc. Ha señalado en particular que a diferencia de la locura de Heracles que es una invasión divina, la de Orestes no es enviada por los dioses sino que viene de su interior.¹⁷ Y ha subrayado además que en el *Orestes* los personajes no dudan que la locura del protagonista sea el resultado de las Erinias, pero que la obra en su conjunto lo está cuestionando.¹⁸ Si bien no podemos decir que en el *Hipólito*, donde el amor-locura de Fedra es presentado mayoritariamente como una intervención de Afrodita, la obra esté cuestionando el origen divino del sentimiento, podemos señalar que su origen exclusivamente divino está en entredicho.

A. Rivier, en “L’élément démonique chez Euripide”, exposición leída en el sexto de los “Entretiens sur l’antiquité classique” patrocinados por la Fondation Hardt, dice:

Je voudrais seulement me demander, en terminant, si nous trouvons aussi dans cette pièce l’indice d’une double présentation de la passion, sous le mode interne et psychologique, et sous le mode objectif, en tant que naturelle et divine. La question n’est pas sans conséquence. Car l’interprétation

¹⁶ Véase AA. VV., *Euripide Entretiens sur l’antiquité...*, pp. 73-86.

¹⁷ “In *Herakles* madness is god-sent, an invasion; it does not come from within, but externally. [...] Orestes’ madness is not god-sent, it comes from inside him”, Z. Theodorou, “Subject to emotion exploring madness in *Orestes*”, p. 36.

¹⁸ “In *Orestes*, the characters in the play do not doubt for a moment that his madness is the result of the Erinies. The play as a whole, however, questions this”, Z. Theodorou, art. cit., p. 41.

symbolique ou décorative des scènes où figurent les déesses –interprétation discutable à mon sens– n’engage pas aussi profondément l’unité du dessein dramatique que la thèse qui prête à Euripide deux parties incompatibles dans la peinture de la passion de Phèdre. Le poète aurait présenté d’abord le délire de la reine dans le langage mythique traditionnel; puis, rendant Phèdre lucide, il l’aurait analysé sa passion en termes rationnels et démythisés. D’un côté l’expression lyrique associée à une représentation fictive de l’amour comme puissance externe: de l’autre, à la faveur d’une ῥῆσις, la réalité de la passion saisie dans son essence psychologique. Ces deux parties étant constitutives du rôle de Phèdre, il faudrait admettre que l’unité de conception du personnage est préservée (si elle l’est) au prix d’une exécution dramatique incohérente et partiellement frappée de nullité.¹⁹

Theodorou ha hecho notar también que la yuxtaposición de la explicación tradicional con la motivación real es la técnica favorita de Eurípides, técnica que usa “con el propósito particular de subrayar la acción como el resultado de una motivación emocional”²⁰ Eurípides presenta en el *Hipólito* el *eros* ya como una *mania*, ya como una enfermedad inspirada por Afrodita, pero a esta idea religiosa y tradicional, el autor superpone la concepción, más moderna, del *eros* como un sentimiento de origen humano, del que los hombres son responsables. Fedra siente culpa de su pasión no sólo porque va contra las normas establecidas sino porque es algo surgido de su deseo más profundo. Si creyera firmemente en los dioses, ¿se resistiría a obedecer sus designios?, ¿se sentiría culpable por ellos?

Los hombres desplazan a los dioses la responsabilidad de sus pasiones por su incapacidad para tratar con ellas, porque difícilmente pueden con la razón oponer resistencia

¹⁹ A. Rivier, “L’élément démonique chez Euripide”, p. 69.

²⁰ “Juxtaposing this readily and traditionally available explanation with the real motivation behind an act seems a favourite technique of Euripides, used with the particular aim of highlighting action as the result of emotional motivation”, Z. Theodorou, art. cit., p. 39

a lo irracional.²¹ En el *Hipólito*, la misma Fedra intentó vencer su amor con sensatez (v. 399) y entendimiento (v. 1304), pero como no consiguió dominarlo se decidió a morir. La nodriza dice:

... Ciprís no es una diosa,
sino alguna otra cosa mayor que un dios
(vv. 359-360)

en efecto, el amor es una fuerza primera, poderosísima e irresistible, que no se sabe explicar y que estima más fuerte que el poder de un dios.

De esta manera, Eurípides hace de “un mito de venganza divina una tragedia de responsabilidad humana”.²² Es decir, que superponiendo explicaciones, más que ofrecer respuestas interroga:

τί τοῦθ' ὁ δὴ λέγουσιν ἀνθρώπους ἑρᾶν;
(v. 347)

²¹ Véase L. Rossetti, “Sull' uso greco di incolpare gli dei per discolparsi”.

²² J. A. López Pérez, “Introducción”, en Eurípides, *Tragedias I*, p. 122.

2.1 La *sophrosyne* y Eurípides

El concepto que designa el griego con la palabra σωφροσύνη (homérico σαοφροσύνη) no corresponde a ninguno en español, así como tampoco hay una palabra que lo traduzca en su totalidad; de ahí que este concepto esencialmente griego deba ser explicado además que contextualizado históricamente dado que varió y especificó su significado a lo largo de los siglos.¹

Como lo indica su etimología, la *sophrosyne* es básicamente el ‘estado sano de la mente’,² esto es, en principio, un estado de normalidad psicológica. Este ‘estado sano de la mente’ “lo caracteriza el griego como la conservación de las *phrenes*” y su trastorno lo caracteriza, a su vez, “como privación, pérdida o salida”,³ de modo que la σωφροσύνη se opone a la ἄφροσύνη y a la ἐκφροσύνη, sinónimos de μανία, y el σώφρων se opone al ἄφρων de la misma forma que el ἔμφρων y el ἐπίφρων, al ἔκφρων.

¹ Véase H. North, *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*. Esta autora trata en su fundamental libro sobre el tema el desarrollo y la transformación del concepto de *sophrosyne* desde Homero hasta el siglo IV de nuestra era.

² Reconocemos en la palabra σωφροσύνη el adjetivo σώφρων y el sufijo -σύνη, usado para formar sustantivos femeninos abstractos. El adjetivo σώφρων (homérico y poético σαόφρων), etimológicamente ‘sano de espíritu’, está formado por σώος / σώς, ‘salvo’, ‘sano’, de σώω,-ω / σώζω, ‘conservar sano y salvo’, y por la raíz de φρην, que por el momento traduciremos por ‘mente’, en grado cero. Esta palabra, que vale por ‘sensato’, ‘prudente’, ‘cuerdo’, de donde, ‘moderado’, ‘templado’, ‘moderado en sus deseos’, pasa a significar por ampliación, en atico en particular, ‘que se controla’, ‘que tiene control sobre sus deseos sensuales’, y también ‘casto’. El verbo σωφρονέω,-ω (poético σαοφρονέω,-ω), ‘tener el espíritu sano’ cubre valores que van desde ‘tener autocontrol, autodomnio, mesura, moderación’, ‘observar los debidos límites’, ‘ser sensato, prudente, cuerdo’, ‘conservar la sensatez, la prudencia, la cordura’, ser moderado, templado’, ‘ser moderado en sus deseos sensuales’, hasta ‘ser casto’.

³ L. Gil op. cit., pp. 263-264.

Para una mejor comprensión de lo anterior es necesario exponer, aunque sea de manera sucinta, qué entendían los griegos por φρήν, palabra que hemos vertido de manera tentativa por ‘mente’.

Según una concepción arcaica, la φρήν o las φρένες no sólo eran consideradas como “mente” o “mentes” y como “corazón”, es decir, como sede de la inteligencia, el pensamiento, la razón y la reflexión, y de los sentimientos y las pasiones, sino que también eran identificadas con estas mismas facultades y sentimientos. Como señalan S. Ireland y F. L. D. Steel, no sabemos si los griegos aplicaron primero el término φρήν / φρένες a ciertas partes del cuerpo y luego a las funciones que imaginaron tenían, o si por el contrario, las nociones de “mente” y “corazón”, entendidas como más arriba, preceden a su atribución a un órgano en particular.⁴

Con la palabra φρένες también designaban los griegos algo físico cuya identificación anatómica no es hoy del todo evidente;⁵ de manera tradicional estas *phrenes* han sido relacionadas con el diafragma, la membrana que separa la cavidad torácica de la abdominal y, por extensión, con toda membrana que recubre un órgano (corazón, hígado) o, en general, una víscera, de donde el valor de ‘vísceras’ que asume la palabra, y su consecuente identificación con las entrañas. Pero, desde la poesía épica, las *phrenes*

⁴ S. Ireland and F. L. D. Steel, “Φρένες as an anatomical Organ in the Works of Homer”, en *Glotta* LIII, 3-4, 1975, pp. 183-195. Para los términos empleados por Homero para designar el ‘alma’: ψυχή, θυμός y νόος, véase B. Snell, “La concepción homérica del hombre”, en *Las fuentes del pensamiento europeo. Estudio sobre el descubrimiento de los valores espirituales de Occidente en la Grecia antigua*, pp. 17-44.

⁵ Llama la atención que Françoise Skoda, en su *Médecine ancienne et métaphore Le vocabulaire de l'anatomie et de la pathologie en grec ancien*. Ethnoscience 4. Paris: Peeters / Selař, 1988, no postule siquiera una identificación de las *phrenes*.

también fueron identificadas con el pecho, más precisamente con “las dos partes en que se divide simétricamente el pecho”.⁶ y en consecuencia con los pulmones.

Hemos señalado que el concepto designado con la palabra *sophrosyne* varió y especificó su significado con el tiempo. Entendido en general como control o moderación de apetitos o pasiones tan variados como la glotonería, la embriaguez, la crueldad, la ambición, el deseo, la lujuria, etc., y también como ‘observancia de los límites’, ‘dominio de sí mismo’, ‘moderación’, ‘sentido común’, ‘inteligencia’, ‘resistencia a la ambición’, el término *sophrosyne*, sin perder esos valores, pasa a designar en el siglo V a. C., más específicamente, el ‘dominio de sí mismo’, el ‘autodominio’, el ‘autocontrol’, el ‘refrenamiento’, la ‘sensatez’, la ‘prudencia’, la ‘cordura’, la ‘templanza’, la ‘morigeración’, la ‘modestia’, especialmente la ‘moderación de los deseos sensuales’, y la ‘castidad’. En cuanto a sus valores específicos entre los trágicos, H. North señala que para Esquilo la *sophrosyne*, un concepto esencialmente religioso, es la aceptación de las limitaciones mortales, para Sófocles es el autoconocimiento que permite al hombre tratar de conocer la realidad, y para Eurípides es uno de los nombres del elemento racional.⁷

El triunfo de lo irracional sobre lo racional es para Eurípides la fuente primera de la tragedia tanto para el individuo como para la sociedad,⁸ de ahí su preocupación por la *sophrosyne* vencida por las pasiones. El dramaturgo identifica la *sophrosyne* con ‘autocontrol’, la *sophrosyne* debe ayudar al hombre a controlarse en sus deseos, en sus impulsos, debe ayudarlo a reconocer los excesos e imponer los límites necesarios a sus

⁶ P. Vianello de Cordova, “Notas al texto griego”, en Hesíodo, *Teogonía*, p. CCXLIX, nota al verso 554.

⁷ H. North, op. cit. p. 69.

⁸ H. North, op. cit. p. 69.

pasiones y apetitos. Esta interpretación de la *sophrosyne* como ‘autocontrol’ es de neto cuño sofista, y uno de los primeros en ofrecerla es precisamente el sofista Antifonte.⁹ Para Eurípides es *sophon* el hombre que controla sus pasiones, que temple o modera sus excesos mediante la *sophrosyne*.

Ahora bien, Eurípides es el primer poeta trágico en explotar las posibilidades dramáticas propias de los múltiples significados de la palabra *sophrosyne*,¹⁰ vale decir, es el primero que capitaliza como recurso poético la polisemia propia del término. Enfrenta personajes con distintas concepciones de la *sophrosyne* para tensar la acción dramática que estructura la obra, recurso que podríamos pensar como característico de una época de intelectualidad racionalista.¹¹ Basándose en el uso que este autor hace de la polisemia del término en sus obras, la ya citada H. North distingue tres grupos: un primer grupo compuesto por obras en las que, aunque la palabra *sophrosyne* presente varios matices, no se busca con esto un efecto dramático particular, como es el caso de la *Ifigenia en Áulide*; un segundo grupo integrado por dramas en los que el autor juega con la alternancia de dos significados, como en la *Andrómaca*, en donde *sophrosyne* es ya castidad, ya moderación; y un tercero constituido por tragedias en las que se presenta la multiplicidad de significados de la palabra *sophrosyne* y se ilustra el peligro de tomar un solo aspecto de ésta, como en el *Hipólito*.¹²

⁹ Véanse los fragmentos 58 y 59 D.-K.

¹⁰ Según H. North, Eurípides no sólo sobrepasa a los otros poetas trágicos en la frecuencia con que alude a la *sophrosyne* sino también en la variedad de significados que da a la palabra, *op cit.*, p. 68. Véanse las entradas *σωφρονεστέρως*, *σωφρονέω*, *σωφρονίζω*, *σωφρόνας*, *σωφροσύνη* y *σώφρων* en J. T. Allen and G. Italic, *op cit.*

¹¹ Aunque parezca obvio, es necesario señalar la imposibilidad de conservar en español el juego de los distintos valores de *sophrosyne*.

¹² H. North, *op. cit.*, pp. 69-70.

En esta tragedia se da una tensión entre ideas encontradas acerca de la virtud. se muestra el efecto disolvente y destructivo que sobre la sociedad tiene la interpretación unidireccional y excluyente de la *sophrosyne* y se subraya el peligro de tomar partido por un solo o único aspecto de ésta. Hipólito malinterpreta la *sophrosyne*, la interpreta como ‘castidad absoluta’, una actitud irracional, y no como ‘moderación de los deseos sensuales’, una actitud racional. El joven desprecia a Afrodita y todo lo que ella representa, de ahí su ruina; su falta no es ciertamente rechazar a Fedra, sino rechazar a la diosa siempre.

S. Goldhill señala que en el *Hipólito* “the correct attitude of mind and observance of bounds and limits in terms of the vocabulary of *sophronein* and *phronein* is an extremely important part of the discourse of sexuality and the self in this drama”.¹³ Dado que nuestro estudio se centra en la *sophrosyne* como ‘moderación de los deseos sensuales’, consignaremos dos definiciones que aunque posteriores al *Hipólito* insisten en este valor y testimonian su supervivencia en el tiempo.

Platón, en el *Banquete*, pone en boca de Agatón las siguientes palabras:

Πρὸς δὲ τῇ δικαιοσύνῃ, σωφροσύνης πλείστης μετέχει. Εἶναι γὰρ ὁμολογεῖται σωφροσύνη τὸ κρατεῖν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν. Ἐρωτος δὲ μηδεμίαν ἡδονὴν κρείττω εἶναι· εἰ δὲ ἤττους κρατοῖντ’ ἂν ὑπὸ ἔρωτος, ὁ δὲ κρατοῖ, κρατῶν δὲ ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν. ὁ Ἐρως διαφερόντως ἂν σωφρονοῖ.

Además de la justicia, [el amor] tiene mucho que ver con la moderación. Pues convenimos en que moderación es el dominio de los placeres y las pasiones. y que ningún placer es superior al amor; y que, si son inferiores serán domados por el amor, y si los domina, el Amor, dominando los placeres y las pasiones. será extraordinariamente moderado.

(196 c)

Por otra parte, en su *Retórica*, Aristóteles señala que:

¹³ S. Goldhill, *Reading Greek Tragedy*, p. 134

μέρη δὲ ἀρετῆς δικαιοσύνη, ἀνδρεία, σωφροσύνη, μεγαλοπρέπεια, μεγαλοψυχία, ἐλευθεριότης, φρόνησις, σοφία.
Las partes de la virtud son la justicia, la valentía, la moderación, la magnificencia, la magnanimidad, la liberalidad, la sensatez y la sabiduría.
(1. 9; 1366 b)

Y subraya que:

σωφροσύνη δὲ ἀρετὴ δι' ἣν πρὸς τὰς ἡδονὰς τὰς τοῦ σώματος οὕτως ἔχουσιν ὡς ὁ νόμος κελεύει.
La moderación es la virtud por la cual, en relación con los placeres del cuerpo, uno se comporta como manda la ley.
(1. 9; 1366 b)

Estas definiciones de *sophrosyne* como ‘morigeración’, como ‘moderación de los excesos de los deseos sensuales’, son herederas y continuadoras de las ideas de Eurípides y de su tiempo.

Aristóteles, en particular, pone de relieve la observancia de límites en relación con los placeres del cuerpo, esto es, en relación con la conducta sexual, pero es claro que no está hablando de ‘castidad’, que es negación absoluta de la sexualidad y genitalidad humanas, sino de ‘moderación’, de templanza y de conducta sexual apegada al *nomos*.

2.2. Hipólito

Hipólito es, como sabemos, un joven que cae en la ruina por una falta trágica: su rechazo a Afrodita. Ahora bien, este yerro es consecuencia de su muy sesgada y limitada interpretación de la *sophrosyne* como castidad, y de su deseo de mantenerse siempre casto.

2.2.1. *Hybris* y *hamartía*

Los conceptos de ὕβρις y de ἁμαρτία, como los de *areté* y *sophrosyne*, son conceptos esencialmente griegos que difícilmente pueden ser abarcados en su totalidad y traducidos por voces españolas. Intentaremos primero una muy somera aproximación a los mismos para luego referirlos al *Hipólito*.

La *hybris*¹ es, en la Época Arcaica, la insolencia del hombre ante la divinidad. Los hombres cometen *hybris* cuando olvidan sus límites, o cuando son incapaces de establecerlos, y pretenden, ya con obras, palabras o pensamientos, ser superiores a los dioses. Como consecuencia, los mismos dioses, indignados, responden a esta ofensa con un castigo: la νέμεσις. Pero la *hybris* no es solamente la insolencia de los hombres para con las divinidades, es también la insolencia de los hombres para con los hombres.²

¹ Véanse C. Del Grande, *Hybris. Colpa e castigo nell' espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia antica da Homero a Cleante*; N. R. E. Fischer, *Hybris. A study in the values of honor and shame in Ancient Greece*; y D. L. Cairns, "Hybris, dishonour and thinking big".

² N. R. E. Fischer define la *hybris* en estos términos: "*hybris* is essentially the serious assault of the honour of another, which is likely to cause shame, and lead to anger and attempts at revenge. *Hybris* is often, but by no

La *hamartia*³ es la falta trágica en sentido aristotélico, es el yerro por el cual el héroe pasa de la dicha al infortunio.

En la *Poética*, Aristóteles sostiene que el héroe trágico no debe ser ni un hombre virtuoso que pase de la dicha (εὐτυχία) al infortunio (δυστυχία), ni uno malvado que pase del infortunio a la dicha, ni uno muy malo que caiga de la dicha al infortunio, antes bien, afirma que el héroe trágico debe ser un hombre intermedio entre los mencionados, que ni sobresalga por su virtud y justicia, ni caiga en la desdicha por su bajeza y maldad, sino por alguna falta (δι' ἁμαρτίαν τινά).⁴ Con respecto a los hombres virtuosos, éstos no deben aparecer pasando de la dicha al infortunio, pues este cambio no inspira temor ni *compasión*, los sentimientos que debe suscitar la tragedia, sino repugnancia.

En sus respectivos trabajos sobre el tema, J. M. Bremer⁵ y S. Saïd⁶ trazan una historia de la interpretación del concepto de *hamartia*. S. Saïd distingue tres diferentes interpretaciones de la falta trágica que no se excluyen entre sí: una moralizadora, otra intelectual y una tercera que llama de la “falta de carácter” (*défaut de caractère*) o de la “falta trágica” (*défaut tragique*); interpretaciones que critica por reductoras y porque

means necessarily, an act of violence, it is essentially deliberate activity, and the typical motive for such infliction of dishonour is the pleasure of expressing a sense of superiority, rather than compulsion, need or desire for wealth. *Hybris* is often seen to be characteristic of the young, and/or the rich and/or upper classes; it is often associated with drunkenness. *Hybris* thus most often denotes specific acts or general behaviour directed against others, rather than attitudes, it may though, on occasions, especially in more reflective or philosophical texts, denote the drive of the desire, in a specific individual, or in humans generally to engage in such behaviour directed against others”. *op. cit* , p. 1

³ Véanse J. M. Bremer, *Hamartia Tragic Error in the Poetics of Aristotle and in the Greek Tragedy* y S. Saïd, *op. cit.*

⁴ Arist. *Po* 13; 1452 b - 1453 a

⁵ J. M. Bremer, *op. cit.*, pp 65-98

⁶ S. Saïd, *op. cit* , pp 11-16

olvidan las diferencias, los desplazamientos y las rupturas que desde Esquilo hasta Eurípides se dan en el seno del mismo concepto de *hamartía*.

La interpretación moralizadora de la *hamartía* hace de ésta una “falta moral” (*faulle morale*), un pecado (*peccatum*) del héroe trágico; la interpretación intelectual, por su parte, la hace un error (*error*) o una ignorancia, y en cuanto a la interpretación de la “falta de carácter”, ésta hace de la falta trágica una imperfección o una debilidad del héroe

Surgida en el Renacimiento, la interpretación de la “falta de carácter” es retomada en Francia por André Dacier en el siglo XVII,⁷ y se impone en Inglaterra con Samuel H. Butcher hacia fines del siglo XIX.⁸ La teoría de la falta trágica (*tragic flaw*) identifica la *hamartía* con una ‘disposición’ o un ‘estado’ (ἔξις) del sujeto y la define “comme une ignorance involontaire d’une ou de plusieurs circonstances particulières, ignorance qui est à l’origine des erreurs de fait”,⁹ ahora bien, debemos insistir en que el carácter involuntario de la falta queda siempre en entredicho.

Sin olvidar las otras interpretaciones del concepto de *hamartía*, podemos leer el *Hipólito* a la luz de la teoría de la falta trágica: una falta de carácter del héroe, la insolencia del joven, lo hace responsable de su caída, de su muerte, responsable porque yera a sabiendas, él tiene conciencia de su rechazo a Afrodita.

⁷ *La Poétique d'Aristote traduite en François avec des remarques critiques par A. Dacier* Amsterdam-Paris, 1692. Para Dacier, la *hamartía* era “une faute involontaire qu'on a comise ou par ignorance, ou par imprudence et malgré soi, vaincu par une violente passion dont on n'a pas pu être le maître, ou enfin par une force majeure et extérieure, pour exécuter des ordres auxquels on n'a pu désobéir”, citado por S. Said, op. cit., p. 16.

⁸ S. H. Butcher, *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Arts with a Critical Text and Translation of the Poetics* London, 1895. La teoría de la falta trágica es ampliamente aceptada por la crítica anglosajona, y entre sus adherentes modernos se cuentan, entre otros, W. H. Fyfe y H. D. F. Kitto

⁹ S. Said, op. cit., p. 14.

En el prólogo (vv. 3-6), Afrodita dice que, como diosa, privilegia a los hombres que veneran su poder, y que arruina a aquellos que son con ella soberbios (φρονοῦσιν εἰς ἡμᾶς μέγα, v. 6). Esta misma idea subyace en las palabras de la nodriza (vv. 443-446): Cipris llega con dulzura junto al que ante ella cede, pero atormenta al que encuentra altivo y soberbio (ἄν περισσὸν καὶ φρονοῦνθ' εὐρη μέγα, v. 446). La locución μέγα φρονεῖν,¹⁰ “pensar grandemente”, vale por ‘mostrarse o ser soberbio, arrogante, altanero, altivo’, y de manera tradicional se la considera sinónima de ὑβρίζειν.¹¹

Más adelante en el prólogo, la misma Afrodita agrega que Hipólito honra a Ártemis, a quien tiene por la más grande de las divinidades (μεγίστην δαιμόνων, v. 16), pero que a ella, en cambio, no la honra porque la considera la peor (κακίστην δαιμόνων, v. 13). La diosa no siente envidia (φθόνος) de la devoción de Hipólito por Ártemis; no está envidiosa por su compañía (ὀμιλία), pero sí por el rechazo, por el desprecio del joven para con ella, y este rechazo es precisamente su *hamartía*, su falta trágica. Hipólito μέγα φρονεῖ εἰς Ἄφροδίτην, es soberbio con la diosa, se resiste a su poder, por ello ésta lo arruina:

τούτοισι μὲν νυν οὐ φθονῶ· τί γὰρ με δεῖ;
 ἃ δ' εἰς ἔμ' ἡμάρτηκε τιμωρήσομαι
 Ἴππόλυτον ἐν τῆδ' ἡμέρᾳ·
 A ellos en verdad no los envidio, ¿qué falta me hace?
 Pero por las faltas que contra mí ha cometido, me vengaré
 de Hipólito este mismo día.
 (vv. 20-22)

¹⁰ Esta locución aparece en las siguientes tragedias de Eurípides. *Andr.* 1008; *El.* 1120; *HF* 475; *Hipp.* 6, 445; *IT* 503, *Or.* 808, *Ph* 41; *Fr.* 76. 2; 140. 2, 735. 2.

¹¹ Aunque N. R. E. Fisher distingue entre *hybris*, el acto concreto, y *mega phronein*, la disposición mental, tal distinción es falaz; como lo señala D. L. Cairns, *hybris* puede referirse a una disposición que puede ser descrita como *mega phronein*, y a su vez, *mega phronein* puede referirse a una conducta que puede ser descrita como *hybris*, art. cit., p. 13.

No está de más recordar la importancia que tiene en toda la tragedia griega el tema de la envidia de los dioses por el desprecio y el orgullo de los hombres, desprecio y orgullo a los que aquellos corresponden con un mismo castigo: la ruina.

También en el prólogo, después de que Hipólito dirige una plegaria a Ártemis, entra un anciano sirviente, y entre ambos se establece un diálogo. El criado señala al joven una ley que ha sido establecida para los mortales (βροτοῖσι ὃς καθέστηκεν νόμος, v. 91): “Odiar la soberbia y lo que no es a todos grato” (μισεῖν τὸ σεμνὸν καὶ τὸ μὴ πᾶσι φιλον, v. 93) A esto Hipólito contesta con una pregunta: “¿Qué mortal soberbio no es odioso?” (τίς δ’ οὐ σεμνὸς ἀχθεινὸς βροτῶν;, v. 94). El diálogo continúa:

- Sir. ¿Hay algún encanto entre los afables?
(ἐν δ’ εὐπροσηγόροισιν ἔστι τις χάρις;)
- Hip. Muchísimo, y también ganancia con poco esfuerzo.
- Sir. ¿Esperas entre los dioses esto mismo?
- Hip. Sí, si de leyes divinas los mortales nos servimos.
(εἴπερ γε θνητοὶ θεῶν νόμοισι χρώμεθα.)
- Sir. ¿Cómo, pues, a una diosa venerable (σεμνήν δαίμον[α])
 [tú no llamas?
- Hip. ¿A cuál? Y ten cuidado, que no te arruine la boca.
- Sir. A esta que está junto a tus puertas, a Cipris.
- Hip. Desde lejos a ella, siendo puro (ἀγνὸς ὢν), la saludo.
- Sir. Venerable (σεμνή), sin embargo, es, e insigne entre los
 [mortales.
- Hip. De los dioses honrados de noche ninguno me agrada
- Sir. Hay que dar honras, hijo, a los dioses.
(τιμαῖσιν, ὦ παῖ, δαιμόνων χρῆσθαι χρεῶν.)
- Hip. Cada uno, tanto dios como hombre, tiene sus preferencias
(ἄλλοισιν ἄλλος θεῶν τε κἀνθρώπων μέλει.)
(vv. 95-103, 106, 107 y 104)

Hipólito, quien afirma que los hombres se sirven de las leyes divinas,¹² al no invocar a Afrodita está violando la ley que preceptúa dirigir la palabra con afabilidad (νόμος εὐπροσηγορίας),¹³ claramente una convención de buena educación, pero más aún, está violando la ley que, puesta como exhortación en boca del sirviente, prescribe honrar a los dioses: “Hay que dar honras [...] a los dioses” (v. 107).

Más adelante en el episodio tercero, el joven le dice a su padre:

ἐπίσταμαι γὰρ πρῶτα μὲν θεοὺς σέβειν
Sé, en primer lugar, venerar a los dioses
(v. 996)

pero estas palabras se revelan falsas dado que adora con exclusividad a Ártemis.¹⁴ Ahora bien, aunque se dice un varón piadoso que cumple con la ley no escrita de derecho divino que prescribe reverencia a los dioses, Hipólito, al saludar “de lejos” a Afrodita, está violando esta misma ley y se está mostrando *hybristés*, soberbio con ella.

Mucho se ha escrito acerca de la *hamartía* de Hipólito. Están quienes reconocen en el desprecio de Afrodita la falta trágica del joven, y están quienes, por una proyección

¹² Oponiéndose a la opinión de M. Pohlenz quien ejemplifica con este pasaje del *Hipólito* la creencia en el origen divino de las leyes, W. K. C. Guthrie opina que aquí la palabra ‘nomos’ “claramente significa modos, maneras, costumbres o usos más bien que leyes [ways or manners rather than law], y nada tiene que ver con el origen de la ley”, op. cit., t. III, p. 78 (ed. ingl.), y t. III, p. 86 (trad. esp.).

¹³ Usamos en sentido literal la expresión νόμος εὐπροσηγορίας, expresión que como tal hemos tomado de G. Berns: “νόμος of εὐπροσηγορία”, art. cit., p. 177. En la composición de la palabra εὐπροσηγορία reconocemos el adverbio εὖ y el sustantivo προσηγορία, en el que a su vez distinguimos la preposición πρὸς y el tema de ἀγορά, y que está relacionado con el verbo προσηγορέω,-ῶ. Tradicionalmente εὐπροσηγορία ha sido traducida como afabilidad, del latín *adfabilitas* o *affabilitas*, sustantivo derivado del adjetivo *adfabilis* o *affabilis*, derivado a su vez del verbo *adfari*, compuesto por la preposición *ad* y el verbo *fari*. En cuanto al adjetivo correspondiente εὐπροσηγορός, ‘afable’, Eurípides lo emplea cuatro veces en su obra: *Alc* 775. εὐπροσηγόρῳ φρενί; *Supp* 869. εὐπροσηγόρου στόμα; *Hipp* 95: ἐν δ’ εὐπροσηγόροισιν; *HF* 1282: εὐπροσηγόρους.

¹⁴ Recuérdese que era propio del buen ciudadano ateniense celebrar sacrificios a los dioses y respetar los ritos y los cultos religiosos. Hipólito se piensa a sí mismo como un varón ἀγνός, ‘puro’, ‘casto’.

El *Hipólito* no ha sido bien entendido porque ha sufrido un falseamiento por una cierta crítica, mayoritaria en otros tiempos, que consideraba al protagonista un varón virtuoso. Este falseamiento tiene dos orígenes: el hecho de que Hipólito se adjudique la titularidad de la *sophrosyne*, se piense a sí mismo el varón más moderado (*σωφρονέστερος*, vv. 995 y 1101), peligro señalado por W. S. Barrett, y la interpretación cristiana de la obra. Hoy nos parece claro que se comete un error si se considera a Hipólito un varón virtuoso, si se olvida la soberbia de su desprecio.

2.2.2. *Sophrosyne*

Aunque el tema de la *sophrosyne* masculina tiene especial importancia en el *Hipólito* y en las *Bacantes*, éste no es un tema favorito o preferido por Eurípides. H. North observa que este poeta trágico no presenta un estereotipo del *sophron aner*, y que sólo cuando un hombre representa a Atenas da a ese personaje una *sophrosyne* inequívoca (*unambiguous*).²⁰ Si bien la primera observación se confirma en todas las tragedias que nos han llegado, la segunda, como bien lo nota la estudiosa, no puede ser corroborada en el *Hipólito*, donde Teseo, rey de Atenas, no se muestra como el hombre moderado de las *Suplicantes* o del *Heracles*, sino que, al contrario, aparece como uno que no logra controlar sus pasiones, pero, como la misma autora aclara, en esta obra, Teseo está retratado “not as

²⁰ H. North, *op cit*, pp. 71-72

the *sôphrôn* representative of Athens, but merely as an impetuous and blinded husband and father".²¹

En el *Hipólito* es central el estudio de la *sophrosyne* del protagonista, aunque ésta esté siempre en entredicho,²² puesto que su interpretación sesgada está en el origen de la tragedia. Ya hemos señalado que la palabra *sophrosyne* cubre un amplio campo semántico, y que Eurípides, en particular, juega con sus múltiples significados y sus varios matices; y hemos subrayado también que *sophrosyne* vale en su obra no sólo por 'autocontrol' y 'control de las pasiones', sino también, y de manera muy específica, por 'control de los deseos sensuales', esto es, por 'castidad'. Al respecto observa H. North:

Since sexual passion is so overwhelming a motive in Euripidean tragedy, the meaning "chastity" occurs with great frequency in the plays and in the Fragments, usually referring to women, but sometimes also to men.²³

La *sophrosyne* del hombre es entendida como 'castidad' precisamente en un fragmento coral del *primer Hipólito*:

ὦ μάκαρ, οἷας ἔλαχες τιμάς,
'Ἴππόλυθ' ἥρωσ, διὰ σωφροσύνην.²⁴
οὔποτε θνητοῖς
ἀρετῆς ἄλλη δύναμις μείζων·
ἦλθε γὰρ ἢ πρόσθ' ἢ μετόπισθεν
τῆς εὐσεβίας χάρις ἐσθλή.
¡Oh dichoso! ¡Qué honores recibes,
noble Hipólito, por tu castidad!

²¹ H. North, op. cit., p. 81.

²² Compartimos en esto la opinión de S. Goldhill, quien señala que: "If there is one character in the play whose notion of *sôphronem* has been at risk from the opening of the play, it is Hippolytus", op. cit., p. 134.

²³ H. North, op. cit., pp. 75-76.

²⁴ H. North recoge en una nota a pie de página una idea del crítico A. W. Verrall que nos parece muy interesante: lamentablemente no nos ha sido posible consultar el artículo citado, de ahí que copiamos la nota *in extenso* "A. W. Verrall (*JHS*. I [1880], 289-90) suggests that the use of the noun [σωφροσύνη] in the two versions of the *Hippolytus* [Frag. 446 and *III* 1365] has its source in hymns sung at Froezen in honor of the hero", op. cit., p. 68, nota 89.

Para los mortales nunca
hubo otra fuerza mayor que la virtud,
o antes o después llega
la magnífica gracia de la veneración
(Fr. 446 N.)

Y no pocas veces la voz *sophrosyne* reviste este valor en el segundo *Hipólito*.²⁵

En la obra conservada, el protagonista piensa su *sophrosyne*, casi totalmente, en términos de templanza, de castidad, tanto de pensamientos como de acciones. Se piensa a sí mismo como el varón más prudente, como el más moderado;²⁶ se piensa como el varón más templado en cuanto a los deseos sensuales, esto es, el más casto ya que nunca los ha tentado.

En el episodio tercero, Teseo, dando crédito a lo escrito por Fedra en la tablilla, acusa a Hipólito,²⁷ quien se defiende inútilmente. El discurso del joven, de tipo judicial, tiene como objetivo persuadir a Teseo de la falsedad de la acusación de la reina. En su defensa, Hipólito retoma, para rebatirlas, el orden de las acusaciones seguido por su padre,²⁸ y recurre a fórmulas retóricas de la oratoria judicial ática. En el exordio, el joven trata de suavizar el ánimo de su padre, intenta conmovirlo y obtener su benevolencia, y para ello, señala su tosquedad para dirigirse a las masas, parodia velada de Eurípides a los oradores de su tiempo quienes, en los tribunales, solían afirmar su inexperiencia para hablar

²⁵ Véanse los versos 949, 995, 1007, 1034, 1100, 1365 y 1402. Eurípides se refiere también a la castidad masculina con palabras de la familia de *sophrosyne* en las tragedias *Elena* (vv. 53 y 261) e *Hipsípila* (vv. 229 y 236 del fragmento de Page).

²⁶ Hipólito expresa esta idea por medio de comparativos absolutos; se dice *σωφρονέστερος* en el verso 995 y *σωφρονέστερον* en el 1101.

²⁷ En la obra, Eurípides calla los términos de la acusación, lo que la vuelve más general, estilísticamente más rica, más poética, y dramáticamente más efectiva, en el "Argumento", en cambio, el gramático aclara que Teseo encontró una tablilla unida a Fedra "en la que acusaba a Hipólito de su muerte y de insidia (επιβουλήν)"

en público.²⁹ A su falta de capacidad y experiencia se suma su falta de testimonios que sirvan de prueba pero aun así expone su defensa. En su discurso afirma su inocencia por medio de un juramento (vv. 1026-1027) porque no puede proporcionar pruebas, porque no tiene testigos que puedan dar testimonio de cómo realmente es. Esta afirmación de inocencia es también una reafirmación de su *sophrosyne*, de su castidad:

Y de una sola cosa estoy intacto, aquella por la que ahora crees tenerme:
de yacer con mujer hasta el día de hoy mi cuerpo está puro.
No conozco esa práctica salvo por haberla oído de palabra
o haberla visto en pintura; ni de averiguar esto
estoy deseoso en mi alma virgen.
Y ciertamente esta prudencia mía no te convence, ¡bueno!,
(καὶ δὴ τὸ σῶφρον τοῦμόν οὐ πείθει σ' ἴτω·)
Debes entonces tú demostrar cómo me corrompi.
(vv. 1002-1008)

Con relación a lo anterior, C. A. Diano destaca que:

la virtù che per eccellenza definisce Ippolito e, nel linguaggio del tempo, risponde al dato originario del mito, è la *sophrosyne* o “temperanza”, sublimata fino alla purezza e all’innocenza dello stato verginale.³⁰

La *sophrosyne* es, como hemos visto, el dominio de las pasiones, de manera que podríamos razonar que si Hipólito domina sus deseos sensuales, si es casto, es en consecuencia *sophron*, pero no lo es. Cuando Hipólito rechaza el plan de la nodriza y no

²⁸ V 991-993: “A hablar comenzaré / de donde primero me atacaste, pensando que me destruirías / sin que yo te contestara”. Las *Tetralogías* de Antífonte parecerían ser el modelo retórico de este discurso.

²⁹ Lys. 12. 3, 19. 2; Isoc. 8. 5, 10. 1; D. 27. 2; 55. 7. Téngase presente que en la Atenas de los siglos V y IV a. C. lo primero que hacía quien se defendía en un juicio era señalar su inexperiencia en asuntos legales y en pleitos, en oposición al que acusaba, que era un *sicofanta*, un acusador a sueldo, profundo conocedor de la legislación y de los procedimientos judiciales.

³⁰ C. A. Diano, “Le virtù cardinali nell’Ippolito di Euripide”, p. 97. Según este autor, las cuatro virtudes cardinales que San Ambrosio llamó cardinales (*virtutes cardinales*): la templanza (σωφροσύνη, *temperantia*), la fortaleza (ἀνδρεία, *fortitudo*), la justicia (δικαιοσύνη, *iustitia*) y la prudencia (σοφία, *prudentia*), virtudes que anteriormente fueron teorizadas como virtudes del individuo y del estado por Platón en la *República*, aparecen juntas por primera vez, ya como sistema, en el *Hipólito*, *att. cit.*, p. 93. Es importante notar que para Diano, Hipólito es un varón virtuoso

cede al deseo de Fedra, está comportándose como lo haría un hombre respetuoso de la ley civil, como un *sophron*, pero cuando rehuye toda relación femenina,³¹ está mostrándose insolente con Afrodita y está conduciéndose como un *hybristés*. Vale decir, al rechazar el honor debido a Afrodita, incurre en *hybris*, es inmoderado, no es *sophron* porque interpreta sesgadamente la *sophrosyne*. Es claro que los estudiosos que consideran a Hipólito un joven que se ejercita en la virtud no han reparado en este punto. Afrodita castiga a Hipólito porque el joven la desprecia y desestima todo lo que ella como diosa representa en la vida del hombre. No cediendo a los requerimientos amorosos de Fedra, Hipólito se comporta conforme a la templanza, pero no rindiéndole a la diosa los honores debidos, rechazando la sexualidad y, en consecuencia, la vida en sociedad, se comporta con soberbia. La suya no es una castidad virtuosa, como la del Cristianismo, antes bien, es una castidad enfermiza. En este sentido, como muy bien señala H. North, vale recordar que:

His *sophrosyne* is genuine but pitifully limited. Chastity alone is not the total virtue: *Mēden agan* (praised by the nurse [250 ff.]) and *Gnōthi sauton* are inseparable from *sophrosyne*, but Hippolytus is without moderation or self-knowledge. His devotion to Artemis excludes even the objective recognition that Aphrodite also has legitimate claims, and his rejection of this goddess arouses well-justified fears in the huntsman (114-20).³²

Esta falta de moderación de Hipólito es señalada por la propia Fedra al final del episodio segundo, cuando, dirigiéndose al corifeo, dice:

Y tú, aconsejame bien.
Yo, a Cipris que me destruye,
abandonando la vida en este día
contentaré. Por un amargo amor seré vencida.
Sin embargo, un mal para otro me volveré

³¹ Recuérdese que el mismo Hipólito le pide a Ártemis terminar su vida así como la comenzó, virgen (v. 87)
³² H. North, op. cit., pp. 79-80. Véase el diálogo entre Hipólito y el anciano sirviente (vv. 88-103, 106, 107, 104 y 105).

con mi muerte, para que sepa con mis males
no ser altivo (ύψηλὸς εἶναι). Compartiendo conmigo
esta enfermedad, aprenderá a ser prudente (σωφρονεῖν μαθήσεται).
(vv. 724-731)

En el prólogo de la tragedia, Afrodita, de manera general, declara que derriba a cuantos son con ella soberbios, y que privilegia, en cambio, a quienes la veneran. Agrega entonces, para ilustrar con un ejemplo lo que dice: “Al punto mostraré la verdad de estas palabras”, y expone su plan para destruir al casto e insolente Hipólito, quien la considera la peor de las divinidades, “rechaza los tálamos y no tienta las nupcias”.³³ La diosa, al destruir a Hipólito, destruye también a Fedra; señala que, aunque afamada, la reina ha de morir, que no se ocupará de su mal, esto es, que no tendrá en consideración su desgracia, y que sólo procurará que sus enemigos le paguen el castigo que la satisfaga. Así pues, vencida por un terrible amor, Fedra morirá, y con su muerte se volverá un mal para Hipólito, quien “aprenderá a ser prudente” (σωφρονεῖν μαθήσεται, v. 73), que no vale aquí por “aprenderá a ser casto”, sino por “aprenderá a comportarse con moderación”, en términos aristotélicos, a guardar el medio de los extremos.

En el episodio tercero, Hipólito dice a Teseo:

¡Y en verdad perezca yo sin fama, sin nombre,
[sin patria, sin casa, fugitivo errando por la tierra,]
y que ni el mar ni la tierra acepten,
al morir, mi cuerpo, si he nacido un hombre malo!
Por miedo a qué destruyó ella su vida,
no lo sé, pues a mí decir más no me está permitido.
Fue sensata aun sin tener sensatez,
(έσωφρόνησε δ' οὐκ ἔχουσα σωφρονεῖν,)
pero nosotros que la tenemos, no la usamos bien.
(ἡμεῖς δ' ἔχοντες οὐ καλῶς ἐχρῶμεθα.)

³³ No está de más insistir en que la castidad del joven no es una virtud sino un exceso

(vv. 1028-1035)

A pesar de que el joven declara que no sabe por qué temor Fedra destruyó su vida, y agrega que no le está permitido hablar más, el público conoce los motivos de la reina y sabe que calla por el juramento que, como suplicante, le arrancó la nodriza. Dice que ella, al suicidarse, se comportó sensata, prudentemente aunque no tenía *sophrosyne*. moderación, empero él que tiene sensatez no hace un buen uso de ella

Según Hipólito, suicidándose, Fedra “se comportó de manera sensata” (έσωφρόνησε): dominó su pasión, a pesar de que “no tenía *sophrosyne*” (ούκ έχουσα σωφρονεῖν): a pesar de la falta de dominio anterior sobre su deseo amoroso. pero él, que sí “tiene *sophrosyne*” (ήμεῖς δ’ έχοντες [σωφρονεῖν]): que se controló ante la propuesta de la nodriza, no la usa bien (ού καλῶς έχρώμεθα). No es evidente la interpretación de estas últimas palabras del joven. W. S. Barrett las explica en los siguientes términos:

in 1035 έχοντες is strictly έχοντες σωφρονεῖν (as 1034), but this is felt as virtually the same as έχοντες σωφροσύνην: consequently ού καλῶς έχρώμεθα sc. τῆ σωφροσύνη, ‘I made no good use of it’ – I reacted to Ph[aedra]’s proposals in a way which, virtuous though it was, was tactically bad in that it drove Ph[aedra] to retaliation.³⁴

Ahora bien, el plural ήμεῖς puede no ser un plural de modestia o mayestático sino un pronombre plural común que incluya a padre e hijo, empleado por Hipólito con la intención de mostrar lo irreflexivo del castigo impuesto, el exilio, en suma, la falta de prudencia, de *sophrosyne* de Teseo al momento de juzgar.

Convenga destacar que, aunque Hipólito no se muestra virtuoso en cuanto a la *sophrosyne* (*temperantia*), sí lo hace en cuanto a la *dikaïosyne* (*iustitia*) porque mantiene el

juramento; en efecto, sostener la palabra comprometida es una virtud, una *areté* de un *eugennés*; como dice C. A. Diano:

Della giustizia egli dà prova [...] verso gli dèi, non rompendo fede al giuramento che questa [la Nutrice] gli aveva carpito, e mantenendo il silenzio anche quando il padre, respingendo ogni sua difesa, lo mette al bando.³⁵

Hipólito se ve *sophron* (casto) por naturaleza. En efecto, al inicio de la obra, le ofrece a Ártemis una corona trenzada con flores de un prado intacto, del que sólo los hombres que no han aprendido nada, sino que en su naturaleza han recibido siempre ser *sóphrones* (castos) en todo, pueden recoger para sus frutos. Sobre este punto volveremos más adelante.

La castidad de Hipólito es mostrada por Ártemis como la razón del odio de Afrodita. Al final de la obra la misma Ártemis le dice al joven:

Κύπρις γὰρ ἡ πανοὔργος ὧδ' ἐμήσατο.

...

τιμῆς ἐμέμφθη, σωφρονοῦντι δ' ἤχθετο.

Cipris, la malvada, así lo tramó.

...

Te reprochó la falta de honores, y te odió por ser casto.

(vv. 1400 y 1402)

Aunque, como ya lo hemos señalado, Hipólito piensa su *sophrosyne* esencialmente en términos de castidad, también la concibe como resistencia a la ambición. En su discurso de defensa del episodio tercero, el joven, no sin ironía, le pregunta a su padre:

... ¿O gobernar tu casa esperé

tomando a su heredera por esposa?

Necio en verdad habría sido; sin el menor entendimiento.

¿Dices que es agradable ser dueño absoluto para los prudentes

((τοῖσι σώφροσιν)?)

³¹ W. S. Barrett, "Commentary", en Eurípides, *Hippolytos*, pp. 356

³⁵ C. A. Diano, *at. cit.*, p. 96.

En modo alguno. a no ser que el gobierno único haya destruido el entendimiento de los mortales a quienes agrada.
(vv. 1010-1015)

Hipólito basa esta conjetura en un posible deseo suyo, en la esperanza de obtener un beneficio: reinar, pero esto se revela falso. Se equivoca Teseo si piensa que él, seduciendo a Fedra, busca gobernar Atenas. Ahora bien, estas palabras de Hipólito tienen sólo una función dramática, ya que constituye un *topos* circunstancial de la tragedia ática,³⁶ no están dictadas por un interés psicológico particular en la creación del *ethos* del personaje.

Indicábamos más arriba que algunos autores consideran a Hipólito como un joven *sophron*; entre los que así opinan, se destaca, por la fuerza de su afirmación, Diego Lanza, quien lo llama “eroe della σωφροσύνη”.³⁷

Este estudioso distingue en la obra de Tucídides una *sophrosyne* espartana y otra ateniense. A diferencia de la primera que:

non solo non è in rapporto ad un costante allargarsi della conoscenza, ma anzi dalla troppa conoscenza deve guardarsi come da cosa pericolosa per la osservanza delle leggi,³⁸

la *sophrosyne* ateniense privilegia la participación del ciudadano en la vida pública, el debate y el conocimiento de lo nuevo, vale decir, el λόγος, la τέχνη y la σοφία, de modo que:

Il contrasto tra le due concezioni consiste principalmente nella considerazione dell' intelligenza umana: dinamica per gli Ateniesi e suscettibile quindi sempre di approfondimento e di allargamento. statica invece per gli Spartani.³⁹

³⁶ Véase D. Lanza, *Il tiranno e il suo pubblico*

³⁷ D. Lanza. “Σοφία e σωφροσύνη alla fine dell’Atene periclea”, p. 180

³⁸ D. Lanza, art. cit. p. 176.

³⁹ D. Lanza, art. cit. pp. 177-178

Como consecuencia de lo anterior, habla de un conflicto *sophrosyne* – *sophía* y reconoce tal oposición en el *Hipólito*. Según D. Lanza, el joven odia a las mujeres sabias (vv. 640-643) “perché in esse ha libero sfogo la sensualità”, porque “vede nella σοφία la causa prima della incontinenza, della sensualità”,⁴⁰ y concluye con la siguiente observación:

La σωφροσύνη di Ippolito, più che adesione ad una regola di compostezza esteriore, si definisce come controllo di sé, equilibrio, che come rifiuta la sensualità così rifiuta l’ambizione, ed è indifferente al potere.⁴¹

Ahora bien, podemos coincidir en su señalamiento de la *sophrosyne* del joven como respeto temeroso de la norma, una *sophrosyne* de tipo espartano, para usar su categorización, pero no como ‘equilibrio’, pues en Hipólito, la sensualidad y la castidad, fuerzas encontradas, no se compensan.⁴²

Es evidente que el gran yerro de Hipólito es rechazar a Afrodita, esto es, despreciar indistintamente toda forma de *eros*, *aphron* o *sophon*, e interpretar de manera unidireccional la *sophrosyne* como castidad. La obra, al tiempo que señala el peligro de tomar partido por un único aspecto de la *sophrosyne*, muestra el efecto disolvente que tienen para la sociedad tanto la fanática castidad como la loca pasión amorosa.

⁴⁰ D. Lanza, art. cit., p. 180.

⁴¹ D. Lanza, art. cit., p. 182. A continuación el autor agrega que ésta es la definición de *sophrosyne* del sofista Antífonte.

⁴² Podemos agregar que su rechazo a la vida en sociedad y su desinterés por los asuntos de la *polis* no lo hacen precisamente un típico representante de la *sophrosyne* de tipo atenense.

2.3. Fedra

En el *Hipólito*, Eurípides presenta a Fedra como una mujer respetuosa de la convención, dispuesta a morir con tal de no alterarla. Para dominar la pasión que la agita y vivir según el *nomos*, la reina recurre a frenos racionales tales como la *sophrosyne*, la *éukleia*, la *aidós*, pero, vencida por su amargo amor, se decide a quitarse la vida. B. Snell afirma que el *Hipólito* no quiere analizar la pasión erótica como tal, sino indagar en el conflicto moral de Fedra, esto es, la conciencia moral, manifestada como freno o remordimiento, que se opone al impulso.¹

2.3.1. *Sophrosyne*, *éukleia* y *aidós*

Como apuntábamos más arriba, desde antiguo, la *sophrosyne* de la mujer, una de sus *aretái*, una de sus excelencias, es entendida como castidad (*virtus feminarum*). Al respecto, H. North señala que:

Feminine *sophrosyne* (chastity, modesty, obedience, inconspicuous behavior) remains the same throughout Greek history. The word is not used to describe the *aretê* of women in the Homeric poems; but when it is so used (from the time of Semonides of Amorgos), the behavior designated corresponds precisely to the *aretê* of Penelope and Andromache, who, with Alcestis, become the classical exemplars of this excellence. The *exempla horribilia* of

¹ "El *Hipólito* no puede explicarse como un simple análisis de la pasión erótica, sino que investiga el conflicto moral de Fedra, que es fundamentalmente el mismo que el de Medea. La conciencia moral lucha contra el impulso ciego, y aparecen también aquí los sentimientos morales como escrúpulos y mala conciencia", B. Snell, op. cit., p. 187.

the opposed vice, wantonness or, more generally, being a bad wife, are Helen and Clytemnestra.²

De los muchos ejemplos que ilustran esta concepción de la *sophrosyne* de las mujeres como ‘castidad’ o ‘prudencia’, citaremos sólo tres. En las *Coéforas* de Esquilo, Electra invoca a su padre y suplica:

αὐτῇ τέ μοι δὸς σωφρονεστέραν πολὺ
μητρὸς γενέσθαι
Y en cuanto a mí, mucho más casta que mi madre
concededme que sea
(vv. 140-141)

En el discurso *Sobre el asesinato de Eratóstenes* de Lisias, en su defensa, Eufileto alega que él pensaba que su mujer era la más prudente de todas las de la ciudad.³ Y Aristóteles en la *Retórica* sostiene que:

θηλειῶν δὲ ἀρετὴ σώματος μὲν κάλλος καὶ μέγεθος, ψυχῆς δὲ
σωφροσύνη καὶ φιλεργία ἄνευ ἀνελευθερίας.
La virtud de las mujeres es, en cuanto al cuerpo, la belleza y la talla, y en
cuanto al alma, la prudencia y la laboriosidad sin iliberalidad.
(1. 5; 1361 a)

Esta manera de concebir la *sophrosyne* está estrechamente relacionada con las locuciones σωφρονεῖν εἰς Ἀφροδίτην y σωφρονεῖν ἐς τὴν Κύπριν, locuciones que significan ‘mostrar sentimientos de reserva o moderación en cuanto a la diosa Afrodita-Cipris’, ‘ser moderado con respecto a lo sensual y a lo sexual’, esto es, con respecto al ámbito a que se extiende el poder de la diosa. Ahora bien, *moderación* no es en absoluto sinónimo de castidad, de abstinencia de todo goce carnal, actitud que niega todos los ámbitos de acción de esta diosa, sino que vale por ‘atenerse a una conducta sexual

² H. North, op. cit., p. 1, nota 2.

³ Lys. 1. 10 [*Caed. Erat.* 10]: τὴν ἑμαυτοῦ γυναῖκα πασῶν σωφρονεστάτην εἶναι τῶν ἐν τῇ πόλει

considerada lícita'.⁴ Esta interpretación sesgada de σωφρονεῖν como 'ser casto', como 'abstenerse de toda sexualidad', es, ya lo hemos dicho, la falta trágica de Hipólito.

En sus tragedias, Eurípides emplea estas dos locuciones; la primera en *Ifigenia en Áulide* (γυνή, / εἰς τ' Ἀφροδίτην σωφρονοῦσα, "mujer, / moderada en el amor", vv. 1158-1159) y la segunda en las *Bacantes* (οὐχ ὁ Διόνυσος σωφρονεῖν ἀναγκάσει / γυναικας ἐς τὴν Κύπριν, "No será Dioniso quien fuerce a las mujeres / a ser moderadas en el amor". vv. 314-315). En el *Hipólito* no se plantea como problema la moderación de Fedra con respecto a Afrodita, antes bien, en un nivel interpretativo religioso, es la misma Afrodita quien obliga a la reina a serle inmoderada, pero esta conducta es la consecuencia de la inmoderación de Hipólito: Afrodita enferma de amor a Fedra para castigar al joven por su enfermiza castidad.

En cuanto a la *sophrosyne / aphrosyne* de Fedra, repasemos lo que al respecto dicen los personajes del drama.

En la obra, Eurípides presenta a Fedra como una mujer enamorada de su hijastro pero respetuosa de su marido, fiel, casta en su matrimonio. A la pregunta de la nodriza si Teseo ha cometido alguna falta contra ella (v. 320), se apresura a responder:

μη δρωσ' ἔγωγ' ἐκεῖνον ὀφθεῖην κακῶς
Que no me vean a mí haciéndole un mal.
(v. 321)

⁴ Recuérdese que en español, según el DRAE, casta es tanto la persona que se abstiene de todo goce sexual, como la que se atiene a lo que se considera como fíctico.

Con estas palabras la reina está, en cierto modo, diciéndose que ojalá no sea ella quien cometa un mal contra su esposo.

Ahora bien, después de enterarse del amor de Fedra por Hipólito, la nodriza expresa:

οἱ σώφρονες γάρ, οὐχ ἐκόντες ἀλλ' ὅμως,
κακῶν ἐρῶσι.

Pues los sensatos, aun sin proponérselo,
se enamoran de lo malo.

(vv. 358-359)

y más adelante, cuando expone su plan a la reina: revelarle al joven su pasión, le dice:

Si no estuviera tu vida en situación
(εἰ μὲν γὰρ ἦν σοι μὴ 'πὶ συμφοραῖς βίος)
tal, y fueras una mujer sensata,
(τοιαῖσδε, σώφρων δ' οὐσ' ἐτύγχανες γυνή,)⁵
nunca por causa de los placeres de tu lecho
te conduciría hasta allí, pero ahora la lucha es grande:
salvar la vida tuya, y no es odioso esto.
(vv. 493-497)

Para la nodriza la *sophrosyne* parecería estar constitutivamente en la *physis* de algunos hombres que, por una fuerza superior a ellos como la intervención de un dios, pueden dejar de tenerla. Esto es lo que, según la nodriza, le ocurre a Fedra: la reina no se está conduciendo como una mujer *sophron*, que para ella lo es por naturaleza (φύσει), porque Afrodita la posee; en otras palabras, no está siendo moderada en sus deseos amorosos por su propia voluntad, sino por voluntad de la diosa: θεὸς ἐβουλήθη τᾶδε (v. 476).

En cuanto a Hipólito, éste dice a su padre con respecto a Fedra:

⁵ Téngase presente que por medio de la locución τυγχάνω + participio de εἶμι se expresa la manera de ser, el estado, transitorio o permanente, de algo o alguien, y se traduce ora precisa, casualmente, y el participio en el tiempo en que está τυγχάνω, ora no se traduce τυγχάνω y sólo el participio como verbo conjugado.

ἔσωφρόνησε δ' οὐκ ἔχουσα σωφρονεῖν,
ἡμεῖς δ' ἔχοντες οὐ καλῶς ἐχρώμεθα.
Fue sensata aun sin tener sensatez,
pero nosotros que la tenemos, no la usamos bien.
(vv. 1034-1035)

Más arriba hemos señalado que, según el joven, Fedra, a pesar de que no tenía *sophrosyne*, de que no podía dominar su deseo amoroso, suicidándose, se comportó de manera *sophron*, porque finalmente, y para siempre, dominó su pasión. Esto es, aunque la reina no era *sophron* con respecto al amor, al suicidarse demostró que podía serlo.⁶

Nada dice Ártemis acerca de la *sophrosyne* de Fedra, pero señala su γενναιότης, su nobleza. Le dice a Teseo que no sólo se presenta ante él para mostrarle el justo corazón de Hipólito, sino también para mostrarle la pasión de Fedra, o, en cierto modo, su nobleza (vv. 1300-1301). Según la diosa, a pesar de que la reina intentó vencer a Cipris con el entendimiento (γνώμη δὲ νικᾶν, v. 1304), pereció por las maquinaciones de la nodriza (vv. 1298-1312). Es importante señalar que Ártemis recoge, aunque modificada como veremos, la idea que Fedra tenía de vencer la pasión con la *sophrosyne* (τῶ σωφρονεῖν νικῶσα, v. 399)

La εὐκλεία es el buen (εὖ) renombre (κλέος), la buena reputación, la fama; y es precisamente la opinión que las gentes tienen de ella y de su conducta la mayor preocupación de Fedra; en efecto, como veremos, los conceptos de fama y de reprobación social son capitales para la reina. En el prólogo de la obra Afrodita dice:

⁶ Nótese la importancia del aspecto verbal en el uso del aoristo (ἔσωφρόνησε) para referirse a la acción de suicidarse, y del presente (οὐκ ἔχουσα σωφρονεῖν) para expresar la naturaleza

ή δ' εὐκλειῆς μὲν ἀλλ' ὅμως ἀπόλλυται⁷
Φαίδρα
Y Fedra, si bien afamada, pero, con todo,
morirá
(vv. 47-48)

S. Kawashima señala que “Phaedra’s every move was under the moral restrictions of εὐκλειᾶ”, y agrega que “this morality is valid only in relation to society and other human beings”,⁸ de ahí que siempre que habla de lo bueno (τὰ χρηστ[α], v. 380) y del bien (τὸ καλόν, v. 382) se esté refiriendo a los valores aceptados socialmente.

La reina se presenta como una mujer preocupada por la opinión de los otros, y ese buen renombre que quiere para sí, también lo quiere para sus hijos; en efecto, desea que ellos:

... libres (ἐλεύθεροι),
criados en libertad de palabra (παρρησίᾳ), habiten
la famosa (κλεινῶν) ciudad de Atenas, afamados (εὐκλειεῖς) por su madre.
(vv. 421-423)

porque sabe que los males de los padres esclavizan (δουλοῖ, v. 424) a los hijos. Y sabe también que sólo hay que decir “aquello por lo que llegue uno a ser afamado” (εὐκλειῆς γενήσεται, v. 489). Para conservar su εὐκλειᾶ, Fedra calla su pasión, y cuando se entera de que su nodriza se la ha revelado a Hipólito, se decide a morir; le dice a ésta que como no se contuvo, ella ya no morirá afamada (τοιγὰρ οὐκέτ' εὐκλειεῖς / θανούμεθ[α], vv. 687-688). Aparece entonces el suicidio como la única salida para poder dar a sus hijos una vida

⁷ W. S. Barrett subraya que Afrodita, en lugar de un futuro, emplea un presente ‘profético’, como era frecuente en los oráculos, ya que el hecho futuro, profetizado, es sentido como ya presente, realizado, “Commentary”, en Euripides, *Hippolytus*, p. 166.

⁸ S. Kawashima, “Αἰδώς and εὐκλειᾶ: Another interpretation of Phaedra’s Long Speech in the *Hippolytos*”, p. 186.

afamada (εὐκλεῖα ... βίον, v. 717), ciertamente para conservar ella misma su buena reputación, y también para terminar con su mal

Para Fedra la reputación social es tan importante que prefiere morir a verse deshonrada, a perder la buena fama adquirida por su virtud; ahora bien, su opción, el suicidio, no es del todo libre porque, en verdad, no le quedan otras salidas a su vida.

Si no se conoce la pasión de Fedra por Hipólito, aquélla muere afamada, pues de ella se hablará como de una mujer virtuosa. Al respecto, conviene recordar lo que señala Pericles en su “Oración fúnebre”⁹ acerca de la virtud de las mujeres (γυναικεία ἀρετή). En su elogio a los caídos en la batalla, se dirige a las esposas de éstos, a sus viudas, y les pide que no se muestren inferiores a lo que se puede esperar de su misma condición de mujeres; les habla de su *areté*, y les señala que tendrá mayor honra (δόξα) la mujer cuanto menos se hable de su virtud (ἀρετή) o de su conducta censurable (ψόγος) entre los hombres.

Suicidándose, Fedra intenta evitar los rumores, la mala fama, para de este modo sustraerse y sustraer a sus hijos y esposo de la reprobación, de la condena por parte de la sociedad.

Después de hacer saber a la nodriza su amor por Hipólito, el secreto que la torturaba, Fedra pronuncia una larga y elaborada *rhexis* (vv. 373-430). Aunque de Creta, en este discurso retórico se dirige a las mujeres treceñas, receptoras internas al texto, como ateniense, hecho que lo hace más interesante para los receptores externos, el público de

Atenas, pues supone una comunidad de valores compartida y vigente. Fedra comienza, como lo exige todo exordio, por preparar el ánimo de su auditorio para ganarse así su simpatía, y comienza precisamente hablando de sí misma:

Mujeres de Trecén, que este extremo
umbral del país de Pélope habitáis,
otras veces ya, sin motivo, en el largo tiempo de la noche
he meditado cómo se destruye la vida de los mortales.
Y me parece que no por la naturaleza de su entendimiento
(οὐ κατὰ γνώμης φύσιν)
obran lo peor, ya que muchos piensan
bien. Esto debe ser considerado así:
sabemos y conocemos lo bueno,
pero no nos esforzamos por ello, unos por indolencia (ἀργίας ὑπο),
otros porque al bien anteponeamos
(οἱ δ' ἠδονὴν προθέντες ἀντὶ τοῦ καλοῦ)
otro placer (ἄλλην τιν[α]).
(vv. 373-383)

Dice que en el pasado, y sin un motivo, lo que significa que sus pensamientos no tenían una especial relación con su situación presente, “en el largo tiempo de la noche”, ha meditado largamente “cómo se destruye la vida de los mortales”,¹⁰ y estos pensamientos son, en cierta forma, también las preocupaciones de Eurípides. Según Fedra los hombres obran lo peor, no por una disposición natural de su entendimiento, de su mente, sino porque no se resuelven a obrar bien. Insiste en que muchos piensan bien: ἔστι γὰρ τό γ' εὖ φρονεῖν / πολλοῖσιν, literalmente “está en muchos, pues, el pensar bien” (vv. 378-379). Conviene recordar que en el *Protágoras* de Platón se identifica el ‘pensar bien’ con la ‘sensatez’, con

⁹ Th. 2. 45 Téngase presente que la interpretación de este pasaje ha sido largamente discutida por la crítica

¹⁰ W. S. Barrett señala el uso ambiguo del verbo διαφθείρω, ya que en la frase διαφθείρεται “could of itself apply either to the ruin of their fortunes or to the corruption of their ways; it is the latter that Ph[aedra] intends, but her use of the ambiguous word is the more natural in that in her own case at least the two are inseparably linked”, “Comentary”, en Eurípides, *Hippolytos*, p. 227.

la 'cordura'.¹¹ de ahí que podamos pensar que Fedra identifica también el εὖ φρονεῖν con la σωφροσύνη, y esto sin olvidar que el diálogo platónico es posterior al drama de Eurípides pero que alude a personajes contemporáneos del mismo.

La reina afirma que los mortales discernen las cosas útiles, buenas, virtuosas (τὰ χρηστά), y enfatiza la idea de este discernimiento con dos verbos casi sinónimos: ἐπίσταμαι y γινώσκω, las saben y las conocen, y sin embargo, no se esfuerzan por ellas. Es evidente que los valores están ordenados jerárquicamente porque reconocemos valores inferiores y superiores, y esta jerarquía de los valores, esta ordenación jerárquica se revela precisamente por la preferencia. Como dice R. Frondizi, “al enfrentarse a dos valores, el hombre *prefiere* comúnmente el superior, aunque a veces *elija* el inferior por razones circunstanciales”.¹² Según el parecer de la reina, los hombres no se esfuerzan por el bien,¹³ unos por indolencia o pereza, y otros porque anteponen o prefieren (προθέντες) el placer. “cualquier otro placer”, al bien. B. Snell¹⁴ opina que lo que dice Fedra constituye una polémica contra la doctrina de Sócrates, para quien nunca hace el mal quien conoce el bien puesto que el mal resulta siempre del desconocimiento de aquél, su opuesto; esto es, quien conoce la virtud necesariamente ha de ponerla en práctica.¹⁵ Ahora bien, Sócrates le dice a Protágoras, en el diálogo platónico de igual nombre, que “la mayoría de los hombres” (οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων) se deja vencer por los placeres, y agrega:

¹¹ Pl *Prt* 333 d. En este pasaje del diálogo, Sócrates pregunta a Protágoras: Τὸ δὲ σωφρονεῖν λέγεις εὖ φρονεῖν. “Con ‘ser sensato’, ¿entiendes ‘pensar bien’?”, y éste le responde: “Ἐφη, “Sí”

¹² R. Frondizi, *¿Qué son los valores?*, p. 20

¹³ Fedra, al usar la primera persona del plural de manera propia, no mayestáticamente, incluye en su reflexión a todo el auditorio

πολλούς φασι γινώσκοντας τὰ βέλτιστα οὐκ ἐθέλειν πράττειν, ἐξὸν αὐτοῖς, ἀλλὰ ἄλλα πράττειν·

dicen que muchos, que conocen lo mejor, no quieren hacerlo, aunque les sea posible, sino que hacen otras cosas.

(352 d)

Esto es precisamente la *akrasía* (ἀκράτεια) “un acto fallido de conocimiento”,¹⁶ porque aun conociendo el bien, y pudiendo hacerlo, los hombres no lo hacen. Wilamowitz¹⁷ quiere ver en este pasaje del *Protágoras* una ‘respuesta’ de Platón (o de Sócrates) a Fedra; a esta observación contesta E. R. Dodds:

¿Por qué había Platón de juzgar necesario el responder a las observaciones incidentales de un personaje de una tragedia escrita hacía más de treinta años? Y si efectivamente respondió a ellas, o sabía que Sócrates lo había hecho, ¿por qué no citó a Eurípides por su nombre, como lo hace en otra parte? (Fedra no puede citar nominalmente a Sócrates, pero Sócrates puede citar a Fedra.) No veo dificultad ninguna en suponer que “los muchos” en *Prot.* 352 b son justamente los muchos: el hombre corriente no ha ignorado nunca el poder de la pasión, en Grecia ni por ninguna parte, y aquí no se le atribuyen sutilezas.¹⁸

La reina señala los motivos que alejan al hombre del obrar bien: la indolencia (ἀργία) y el placer (ἡδονή), y agrega a continuación:

... εἰσὶ δ' ἡδοναὶ πολλαὶ βίου,
μακραὶ τε λέσχει καὶ σχολή, τερπνὸν κακόν,
αἰδώς τε· δισσαὶ δ' εἰσὶν, ἡ μὲν οὐ κακή,
ἡ δ' ἄχθος οἴκων· εἶδ' ὁ καιρὸς ἦν σαφής,
οὐκ ἂν δὴ ἦσθην ταῦτ' ἔχοντες γράμματα.

... Muchos son los placeres de la vida:
las largas conversaciones y el ocio, agradable mal,
y el pudor. Dos tipos hay de éste, uno no malo,
y otro aflicción de las casas. Pero si la división fuese clara,

¹⁴ B. Snell, “Das früheste Zeugnis über Sokrates”, p. 125. Véase el capítulo “La polémica con Sócrates e un nuovo modello di personaggio tragico”, en V. Di Benedetto, *Euripide Teatro e società*, pp. 5-23.

¹⁵ La opinión de Fedra es, en este punto, del todo contraria a la de Sócrates.

¹⁶ Ute Schmidt-Osmanczik, “Introducción”, en Platón, *Protágoras*. Introducción, versión y notas de... Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. México: UNAM, 1993, p. XXV.

¹⁷ U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Einleitung in die griechische Tragödie*, p. 25, nota 44.

¹⁸ E. R. Dodds, op. cit., p. 189, nota 47.

no habría dos que tuvieran las mismas letras.
(vv. 383-387)

Enumera los muchos placeres de la vida: las charlas extensas y el ocio, que mediante una aposición, que es un oxímoron de tradición arcaica (Hesíodo, Safo), llama dulce mal, y agrega a su lista el pudor (αἰδώς), y distingue dos tipos de éste (δισσαὶ δ' εἰσίν). Ahora bien, para evitar equívocos, el escoliasta aclara que este “dobles” (δισσαί) se refiere a αἰδοί, plural tardío de αἰδώς. Un pudor bueno, expresado mediante una lýtotes, negando aquello mismo que se afirma, οὐ κακή, “no malo”, y otro, ἄχθος οἴκων, “aflicción de las casas”, esto es, de las familias. En la palabra *aidós* Fedra ve establecida una relación equívoca entre significante y significado, ya que a una misma imagen acústica corresponden dos contenidos. Afirma que tal κairós, distinción o división,¹⁹ no es clara (σαφής), y razona que si tal “línea divisoria” (traducción propuesta por Wilamowitz en 1880) fuera efectivamente clara, dos conceptos distintos no tendrían las mismas letras. Barrett explica así:

The distinction between the two kinds of αἰδώς is one of κairós: the good αἰδώς is κατὰ κairόν, κairία, appropriate, in place, the bad one is παρὰ κairόν, ἄκairος, inappropriate, out of place. If we could be sure of the κairós, could be certain when αἰδώς was in or out of place, we could make a sharp distinction and call it by one name in the one case, by another in the other; but we cannot be certain, the distinction is blurred and the two shade into one another, and so performance we must use the same name for both.²⁰

¹⁹ Recuerdese que en el siglo V a. C. κairós vale por ‘lo que es apropiado, correcto, justo’, ‘lo que es oportuno o conforme al momento o a la circunstancia’

²⁰ W. S. Barrett. “Commentary”, en Eurípides, *Hippolytos*, p. 231

Un homógrafo (homónimo perfecto), según Fedra, no podría designar dos realidades tan dispares, sino que debería haber dos nombres diferentes para éstas ya que el nombre refleja la esencia (φύσις) de la realidad.²¹

La expresión es bastante oscura y ambigua porque Fedra con sus palabras no define claramente su opinión; un pudor bueno ('no malo') parecería excluir a uno malo ('aflicción de las casas'). Debemos pensar empero en una antítesis o en un cierto desdoblamiento conceptual o *Begriffsspaltung* a la manera de Hesíodo,²² quien en *Los trabajos y los días* presenta al lado de una buena Lucha (ἀγαθὴ Ἔρις), una Lucha mala o terrible (σχετλίη),²³ y junto a una esperanza vana o no buena (κενεὴ ἐλπίς οὐκ ἀγαθή), una buena,²⁴ más que en un oxímoron del tipo, καλὸν κακόν, "bello mal". que el mismo Hesíodo usa para referirse a Pandora,²⁵ o el que emplea Fedra para referirse al ocio, τερπνὸν κακόν, "agradable mal". Y debemos pensar también en una ambivalencia tradicional de la *aidós* que ya desde Homero, ἄνδρας μέγα σίνεται ἡδ' ὀνίνησιν (Il. 24, 45), "a los hombres grandemente daña o aprovecha"; ambivalencia presente también en Hesíodo:

αἰδῶς δ' οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένον ἄνδρα κομίζει,
αἰδῶς, ἢ τ' ἄνδρας μέγα σίνεται ἡδ' ὀνίνησιν·

²¹ Vemos planteado aquí en germen el problema del lenguaje tratado por Platón en el *Cratilo*

²² Véanse E. Livrea, "Applicazioni della 'Begriffsspaltung' negli Erga (αἰδῶς - θάρσος - νέμεσις - ζῆλος)", en *Helikon* VII, 1967, pp. 81-100; F. Martinazzoli, "Lo sdoppiamento di alcuni concetti morali in Esiodo e la 'Ἐλπίς'", en *SIFC*, N. S., XXI, 1946, pp. 11-22, y K. J. McKay, "Ambivalent αἰδῶς in Hesiod", en *AJPh* LXIV, 1963, pp. 17-27

²³ Hes. *Op.* 11-26.

²⁴ Hes. *Op.* 493-503

²⁵ Hes. *Th.* 585, este oxímoron se presenta más desligado en *Op.* 57-58: τοῖς δ' ἐγὼ ἀντί πυρὸς δώσω κακόν, ᾧ κεν ἅπαντες / τέρπωνται κατὰ θυμὸν ἐὼν κακὸν ἀμφαγαπῶντες, "a ellos yo, en lugar de fuego, daré un mal / con el que todos, en el fondo del corazón, se alegren rodeando de amor su propio mal" Nótese que Hesíodo utiliza el verbo τέρπω y Eurípides el adjetivo de la misma raíz τερπνός.

αἰδῶς τοι πρὸς ἀνολβίῃ, θάρσος δὲ πρὸς ὄλβῳ.
 Un pudor no bueno conduce al vatón necesitado;
 pudor, que a los hombres grandemente daña o aprovecha;
 un pudor en verdad unido a la desdicha, a la dicha una audacia
Op 317-319²⁶

Como otros conceptos, igualmente elusivos y difícilmente traducibles, también el de *aidós* debe ser definido.²⁷ La *aidós* es en principio el ‘pudor’, la ‘vergüenza’, la ‘modestia’, el ‘recato’, el ‘respeto’, pero es más aún, es sobretudo una emoción inhibitoria basada en la sensibilidad y en la protección de la imagen propia del que experimenta este sentimiento.

Con ironía observa D. L. Cairns que de los versos 375-387 hay casi tantas interpretaciones como intérpretes.²⁸ Mucho se ha escrito ciertamente acerca de la *aidós* dual o de las dos *aidói* de Fedra y de su inclusión dentro de los placeres. Veamos

En la Antigüedad, Plutarco citó en *Sobre la virtud moral* este fragmento para ilustrar los casos en que la razón arrastra y persuade al elemento pasional.

ὁ δ' εἰπὼν
 'αἰδῶς τε δισσαὶ δ' εἰσίν, ἡ μὲν οὐ κακὴ
 ἡ δ' ἄχθος οἴκων'
 ἄρ' οὐ δῆλός ἐστι συνησθημένος ἐν ἑαυτῷ τοῦτο τὸ πάθος πολλακίς
 μὲν ἀκολουθοῦν τῷ λόγῳ καὶ συγκατακοσμούμενον. πολλακίς δὲ
 παρὰ τὸν λόγον ὄκνοις καὶ μελλήσειαι καιροῦς καὶ πράγματα
 λυμαινόμενον;

Y quien dijo:

y el pudor. Dos tipos hay de éste, uno no malo,
 y otro, aflicción de las casas,

¿caso no es evidente, habiéndolo advertido en sí mismo, que esta pasión muchas veces acompaña a la razón, estando de acuerdo con ella, pero que muchas veces contra de la razón, habiendo desperdiciado con vacilaciones y demoras las ocasiones favorables y las acciones?

Moralia 448 f - 449 a (*de virt. mor.* 8)

²⁶ El verso 317 es un recuerdo de *Od.* 17. 347, el 318 sólo difiere en el primer metro de *Il.* 24. 45

²⁷ Véase D. L. Cairns *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. En este importante libro, el autor revisa el concepto de *aidós* desde Homero hasta Aristóteles

²⁸ D. L. Cairns, *op. cit.*, p. 322

En nuestro siglo, uno de los primeros en explicar la distinción entre las dos *aidōi* fue E. R. Dodds,²⁹ cuyas observaciones expondremos brevemente.

Fedra se avergüenza (αἰδοῦμεθα, v. 244) de sus deseos, –beber de una fuentecilla, descansar bajo los álamos, ir al bosque, cazar, lanzar la jabalina, domar potros vénetos–, porque los reconoce como locura (ἐμάνην, v. 241); sabe que enloquecer es un mal (τὸ δὲ μαινόμενον κακόν, v. 248), y a ese mal enfrenta precisamente la *aidós* οὐ κακή, la *aidós* que la salva de neurosis pero cuya virtud es sólo negativa porque no le muestra una salida. Calla y oculta su enfermedad, y resiste la importunidad de la nodriza, que también ha reconocido en sus deseos una huida de la realidad que conduce a la locura, pero resiste hasta que se ve enfrentada a la obligación de la súplica (ικετεία), hasta que, arrodillada, aquélla toma su mano derecha y la fuerza. Por el respeto que le merece a la reina la mano venerable de la nodriza (σέβας γὰρ χειρὸς αἰδοῦμαι τὸ σόν, v. 335) afloja su resistencia y habla. *Aidós* salva a Fedra cuando se avergüenza de lo que ha dicho, pero la destruye cuando le refiere su amor a la nodriza. Obligada por la convencional veneración religiosa (σέβας) de una suplicante (ικετής), Fedra confiesa su deseo más secreto, declara lo que de otra forma no declararía; pero después de hablar señala que esta *aidós* puede ser ἄχθος οἴκων. Para Dodds, cuando Fedra dice “ ‘were but the *right occasion* clear, there would not be for two things one self-same term’ (vv. 386-7), she means [...] that the αἰδώς of v. 335 was ἄκαιρος: she has sacrificed to the conventional claim of the suppliant the deeper

²⁹ E. R. Dodds, “The αἰδώς of Phaedra and the meaning of the *Hippolytus*”.

claim of her own spiritual integrity".³⁰ Según este autor, sólo si suponemos que la veneración de una suplicante le ofrece a la reina la excusa para satisfacer su frustrado deseo de confesión, podemos explicar que ella hable de *aidós* como de un placer (ἡδονή) peligroso, como tentación, como las largas conversaciones y el ocio.

W S Barrett afirma que el pudor no es aquí un placer sino algo que se prefiere al bien ("she must not be taken literally: she adds αἰδώς to her list as an example not of ἡδονή but of something προτεθὲν ἀντὶ τοῦ καλοῦ"), y sostiene que la *aidós*, como virtud, inhibe la autoafirmación frente a los reclamos de los otros, pero que puede fácilmente transformarse en un vicio, en la indecisión o en la falta de resolución que impide hacer lo que uno sabe que está bien. De acuerdo con lo anterior Barrett parecería entender que la mala (viciosa) *aidós* impide a Fedra luchar contra su pasión, esto es, la entendería como la indecisión o retraso en la toma de decisión de suicidarse.³¹

Willink, Claus, Kovacs y Luschnig piensan que δισσαί no se refiere a *aidós* sino a placeres (ἡδοναί), lo que no compartimos, de ahí que no postulen una interpretación de una doble o dual *aidós*.

E. M. Craik sostiene que αἰδώς, en el contexto, es una metonimia eufemística por ἔρωσ, por el placer erótico, inofensivo y placentero cuando se presenta aliado a la *sophrosyne* sexual, pero potencialmente penoso o doloroso cuando se presenta descontrolado y trayendo αἰσχύνη sexual.³²

³⁰ E. R. Dodds art. cit., p. 103.

³¹ W S Barrett, "Commentary", en Eurípides, *Hippolytos*, p. 230

³² E M Craik, "Αἰδώς in Eurípides' *Hippolytos* 373-430: review and reinterpretation", p. 45.

La interpretación de la *aidós*, doble o dual, no es ni sencilla ni clara porque el mismo concepto de *aidós* no es unívoco. Ahora bien, esta misma dificultad interpretativa, esta oscuridad es reflejo de la desesperación emocional de Fedra, y no podemos exigir racionalidad a un personaje desesperado presa igualmente del deseo y del deber.³³

La reina continúa diciendo:

Puesto que es ciertamente esto lo que pienso yo,
no existe fármaco que pueda destruirlo
hasta hacerme caer en lo contrario de mis pensamientos.
A ti en particular te contaré el camino de mi decisión.
Cuando el amor me hirió, buscaba cómo sobrellevarlo
del mejor modo. Comencé pues por esto:
por callar y ocultar esta enfermedad.
Nada puede ser confiado a la lengua, que sabe
censurar los pensamientos de los extranjeros,
y en sí misma se gana muchísimos males.
En segundo lugar, me resolví a soportar
mi demencia, venciéndola con la sensatez.
Y lo tercero, ya que con esto no conseguí
dominar a Cipris, me pareció que morir era
(nadie me contradirá) la mejor de las decisiones.
(vv. 388-402)

Fedra afirma que no hay fármaco que pueda hacerla cambiar de idea y cuenta a la nodriza el camino de su decisión. Comienza por callar (σιγᾶν) y ocultar (κρύπτειν) su enfermedad, su amor por Hipólito, en segundo lugar se resuelve a soportarlo (εὖ φέρειν) venciéndolo con la *sophrosyne* (τῷ σωφρονεῖν νικῶσα), y por último, no habiéndolo dominado, se decide a morir (κατθανεῖν), única salida honrosa.

Eurípides, como ya lo hemos señalado, identifica la *sophrosyne* con el control de las pasiones, de modo que Fedra es *sophon* mientras domina su pasión amorosa.

³³ No creemos necesario citar a R. Jakobson para señalar que la ambigüedad es el rasgo intrínseco de lo

Para conservar su *éukleia*, la reina calla su amor porque, como dice Peicles en la ya citada "Oración fúnebre" recogida por Tucídides,³⁴ es bueno que no se hable de las mujeres.³⁵ Pero, desesperada e incapaz de sobrellevar su amor en silencio, se lo cuenta a su nodriza.

La reina sabe que nada puede ser confiado a la lengua que al tiempo que critica los pensamientos de los hombres de fuera de la casa (θυραῖα ... φρονήματ' ἀνδρῶν) se gana para sí muchísimos males. Es de destacar el uso del adjetivo θυραῖος, 'que está fuera de la puerta (θύρα)', de donde, 'que es de afuera de la puerta', y por extensión, 'extranjero', 'extraño'.³⁶ Es θυραῖος aquello que no pertenece al οἶκος, a la casa: así pues, se puede decir que es οἰκεῖος lo que es ἴδιος, y θυραῖος, lo ἀλλότριος. Estos pensamientos de los de fuera son entonces los pensamientos foráneos, extranjeros, extraños, ajenos. La lengua sabe 'poner en la mente, en el espíritu', es decir, sabe formar juicios, criticar, censurar, reprobar los pensamientos de los de fuera de la casa, de los otros, y sabe también arruinarse: Fedra se pierde, se gana muchísimos males, porque cuenta a la nodriza su amor por Hipólito. Aunque sabe que no puede hablar, habla y falla; entonces sólo puede elegir la muerte para salvar su fama, la opinión que los otros tienen de ella. El *Hipólito* es el drama del decir. Fedra se debate entre decir y no decir. Este dilema ha sido señalado para la *Phèdre* de Racine por Roland Barthes: "Fedra es su propio silencio: romper ese silencio es

poético.

³⁴ Th. 2. 45

³⁵ Cabe señalar que el callar los hechos de la vida privada, en particular de las mujeres, para que no se pueda hablar de ellas es propio de la sociedad aristocrática, pero, como valor, este silencio es apropiado por las mujeres libres de la sociedad ateniense

morir, pero además morir sólo puede ser hablando”, y agrega, “*Fedra* es en todos los planos una tragedia del Habla aprisionada, de la Vida retenida”.³⁷

En la obra de Eurípides, Fedra afirma: “Nada puede ser confiado a la lengua” (γλώσση γὰρ οὐδὲν πιστόν, v. 395), en cambio la nodriza cree que todo puede serle confiado; para ella, como ha subrayado B. M. W. Knox, “there is no problem which cannot be resolved by speech”:³⁸

Y si padeces alguno de los males de los que no se puede hablar,
estas mujeres aquí van a ayudar a calmar tu enfermedad.
Y si tienes un malestar que puedes divulgar a los hombres,
Dilo, para que este asunto sea revelado a los médicos.
(vv. 293-296)

El poder de la palabra hablada como instrumento de persuasión fue aplicado por los sofistas a la política y a los tribunales, pero también, como en el caso de Antífote a la psicoterapia. En efecto, se lee en el testimonio de Plutarco, recogido por H. Diels y W. Kranz en su “Vida y escritos” (“Leben und Schriften”):³⁹

λέγεται δὲ τραγωδίας συνθεῖναι ἰδίᾳ καὶ σὺν Διονυσίῳ τῷ τυράννῳ· ἔτι δ' ὦν πρὸς τῇ ποιήσει τέχνην ἀλυπίας συνεστήσατο, ὥσπερ τοῖς νοσοῦσιν ἢ παρὰ τῶν ἰατρῶν θεραπεία ὑπάρχει ἐν Κορίνθῳ τε κατεσκευασμένος οἰκημὰ τι παρὰ τὴν ἀγορὰν προέγραψεν, ὅτι δύναται τοῖς λυπουμένους διὰ λόγων θεραπεύειν, καὶ πυνθανόμενος

³⁶ Repárese en el hecho que el adverbio español ‘fuera’ deriva del latino *foras*, de la misma raíz que *foris*, ‘puerta de entrada a una casa’, sustantivo usado sobre todo en plural, forma cognada de θύρα; y que con *foras* y *fores* se relaciona el adjetivo del bajo latín *foraneus* del que deriva el español ‘foráneo’.

³⁷ R. Barthes, *Sobre Racine*. Trad: J. Moreno Villareal. México: Siglo XXI Editores, 1992, pp. 148 y 150.

³⁸ B. M. W. Knox, “The *Hippolytus* of Euripides”, p. 7. Conviene señalar que también Hipólito se debate entre decir y no decir después de que la nodriza le suplica silencio (“Mi lengua ha jurado, mi corazón es sin jurar”, v. 612).

³⁹ H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. [...] herausgegeben von W. Kranz. Vol. II, p. 336. Cf. E. Hussey, “La época de los sofistas”, en E. Hussey, J. Burnet [y] G. Vlastos, *Los sofistas y Sócrates*. Selección y nota preliminar: A. Vargas Trad.. A. Vargas y J. Mojica. México: Univ. Autónoma Metropolitana, 1991, p. 26. Este artículo está tomado de E. Hussey, *The Presocratics*. London: Duckworth, 1972, capítulo VI: “The Age of Sophists”

τὰς αἰτίας παρεμυθεῖτο τοὺς κάμνοντας. νομίζων δὲ τὴν τέχνην ἐλάττω ἢ καθ' αὐτὸν εἶναι ἐπὶ ῥητορικὴν ἀπετράπη.

Dicen que escribió tragedias en prosa a favor del tirano Dioniso; además de esto, estando en poesía, creó una ciencia de ausencia de pena [una ciencia para curar la pena] de igual modo que el tratamiento de los médicos se ocupa de los enfermos. En Corinto, habiendo arreglado una casa junto a la plaza, escribió que era capaz de tratar a los apenados por medio de discursos, e inquiriendo sobre las causas [de las penas] calmaría a los enfermos. Pero sabiendo que esta ciencia estaba por debajo de él, volvió a la retórica.

Fedra, en primer lugar, calla su pasión, intenta luego controlarla, sujetándola a la *sophrosyne*, pero no consigue dominarla. Aunque en este verso el *σωφρονεῖν*, la *sophrosyne* es interpretado por ciertos autores, particularmente por S. Kawashima,⁴⁰ como 'castidad', creemos que el valor de la palabra es aquí el de 'prudencia', 'sensatez', 'dominio de sí mismo' por medio de la 'moderación', de la contención. Pero Fedra con nada consigue dominar a Cipris, por ello se decide a morir.

Después de confesar su determinación de suicidarse, Fedra expresa su deseo:

¡Ojalá no me ocurra pasar inadvertida si obro bien,
y si vergonzosamente, tener muchos testigos!
(vv 403-404)

Para ella, como para el común de los griegos, y a diferencia de Sócrates, la moralidad está en relación con los otros, de ahí que no quiera pasar inadvertida si realiza buenas acciones, y si malas, no tener testigos.

Sabía que mi acción y mi enfermedad eran infames (δυσκλεᾶ),
y bien conocía además que soy mujer,
objeto de odio (μίσημα) para todos. ¡Que de muy mal modo
hubiera perecido la primera que empezó a deshonorar
sus lechos con extranjeros!⁴¹

⁴⁰ S. Kawashima art. cit. p. 192

⁴¹ W. S. Barrett en su comentario, Eurípides, *Hippolytus*, pp. 234-235, señala que éste es el primer ejemplo de la fórmula estereotipada 'Ojalá pereciera / hubiera perecido el primero / la primera que...'. Este *topos* tiene una larga fortuna en la literatura grecolatina, recuérdese, entre otros, Aristófanes, *Lys* 946: *κάκιστ'*

(vv. 407-409)

Fedra sabe que la acción, –el adulterio–, y la enfermedad, –la pasión–, son infames, de una desgraciada, mala fama,⁴² y reconoce que como mujer es, para todos, objeto de odio, porque todas las mujeres han sido desacreditadas por la mala acción de algunas.⁴³ Alude a Helena de Troya y la culpa de ser la primera que, al huir con Paris, deshonró su lecho con un extranjero. Expresa entonces que si lo vergonzoso parece bien a los nobles, aún mejor parecerá a los humildes. Manifiesta su odio a las mujeres castas de palabra (τὰς σώφρονας ... ἐν λόγοις, v. 413) que a escondidas poseen una audacia poco honrosa y, refiriéndose retóricamente a Cípris, se pregunta cómo pueden mirar el rostro de sus esposos sin estremecerse. La mata la idea de un día deshonrar a su esposo y a sus hijos, a quienes quiere afamados (εὐκλεεῖς) gracias a ella, porque reconoce que los males de un padre o una madre esclavizan al hombre. Quiere también que sus hijos habiten Atenas, libres y criados en libertad de palabra (παρρησίᾳ); al respecto, conviene recordar la observación de Demócrito: οἰκίηον ἐλευθερίας παρρησίῃ, “propio de la libertad es la libertad de palabra” (226 D.-K.). Fedra habla, desde el comienzo de su discurso, como una ateniense de nacimiento, orgullosa de su ciudad y de su libertad. La παρρησία es la facultad o posibilidad de decir entre iguales y con libertad todo lo que uno piensa; en la legislación de Atenas privaba de este derecho, amén de a los extranjeros y a las mujeres, a los hijos de los

ἀπόλοιθ' ὁ πρῶτος ἐψήσας μύρον, ¡Que muy malamente hubiera perecido el primero que cocinó un perfume!

⁴² Es interesante notar que Fedra se refiere aquí a la δύσκλεια, a la desgraciada, a la mala fama, en tanto que Hipólito habla de la ἀκλεία, de la falta de fama; dice el joven “¡Y en verdad perezca yo sin fama (ἀκλεής) [...]!” (v. 1028).

extranjeros, a los de padres culpables y a los exiliados. Cuando habla, Fedra parece olvidar que es cretense, y que, si cede a su pasión, es culpable de adulterio.

Una especie de *peroratio* resume la idea esencial del discurso:

Y dicen que sólo esto compite con la vida:
un espíritu justo y noble para quien lo posee.
A los malos mortales, a su momento, los muestra el tiempo
poniéndoles delante un espejo, como a una joven doncella.
¡Que entre éstos nunca me vea yo!
(vv. 426-430)

Si bien la estructura de la frase es sencilla,⁴⁴ no lo es tanto su interpretación: “esto, un espíritu justo y noble, compite (ἀμιλλᾶσθαι)⁴⁵ con la vida”, ¿por el valor, o por la duración?, A. Taccone observa con respecto a esta ambigüedad interpretativa:

“e questo solo dicono che gareggi con la vita”. In che cosa poi? O nel valore o nella durata. E a seconda dell’ interpretazione che si preferisce ne verrà fuori o il senso “che valga più della vita” o l’ altro “che duri più della vita”. Le interpretazioni sono eccellenti tutt’ e due.⁴⁶

Fedra cree que sólo un espíritu justo y noble lucha, combate, compite con la vida, ya sea que se entienda como “tiene tanto precio como la vida”, esto es, “vale tanto como la vida”, o como “dura tanto como la vida”. Y Fedra cree también que el tiempo, cuando se presenta la ocasión, termina siempre por develar a los malvados, por ponerlos en evidencia, mostrándolos con la misma fidelidad que un espejo muestra a una joven doncella. Expresa

⁴⁴ Nótese que Fedra enfatiza la idea de conocimiento con el empleo de dos verbos casi sinónimos, εἶδω / οἶδα y γινώσκω.

⁴⁵ El *verbum dicendi* φημί (φασί) introduce una oración completiva de acusativo con infinitivo, que oficia como complemento directo, cuyo sujeto es τοῦτο, al que por epexégesis se agrega una epífrasis (γνώμην δικαίαν κάγαθὴν) de la que depende una oración circunstancial de relativo (ὅτε παρῆ), y cuyo verbo es ἀμιλλᾶσθαι, del que a su vez depende un régimen en dativo (βίῳ)

⁴⁶ El verbo ἀμιλλάομαι, -ῶμαι significa ‘combatir’, ‘luchar’, ‘contender’, ‘competir’, ‘disputar’

⁴⁷ A. Taccone, “Commento”, en Euripide, *Ippolito* Con introduzione e commento di ..., p. 46, nota a los versos 419-430

por último su deseo de nunca verse entre éstos; reconoce su *falta* y sabe que, también entonces, *un bel morir tutta una vita onora*.

2.4. La tensión entre ideas encontradas acerca de la *sophrosyne*

Diego Lanza observa que en el *Hipólito* la *sophrosyne*:

è concordemente riconosciuta da tutti i personaggi come la virtù sovrana: da Fedra quanto confessa d'aver tentato di reprimere l'insorgente amore per Ippolito [...], da Ippolito che la nega a Fedra e la rivendica a sé [...], da Teseo quanto accusa d'ipocrisia il figlio [...], dal coro che la proclama "bene assoluto" (v. 431)¹

y sugiere que se podría nombrar a la obra como la tragedia de la *sophrosyne*,² pero aclara que:

la complessità della composizione drammatica impedisce siffatte semplificazioni: dall'*Ippolito* non si ricavano definizioni esplicite di *sophrosyne*.³

De ahí, pues, lo vano de buscar en el *Hipólito* una definición única, un significado único de *sophrosyne*, y la importancia de notar las ideas encontradas acerca de ésta que tensan todo el drama

Fedra e Hipólito señalan recíprocamente su falta de *sophrosyne*: Fedra dice que el joven aprenderá a ser *sophron* (σωφρονεῖν μαθήσεται, v. 731), e Hipólito dice que la reina fue *sophron* aun sin serlo (ἔσωφρόνησε δ' οὐκ ἔχουσα σωφρονεῖν, v. 1034). Como ya lo hemos dicho con insistencia, Eurípides enfrenta en sus tragedias personajes con distintas concepciones de la *sophrosyne* para tensar la acción dramática, y este recurso es particularmente importante en el *Hipólito* donde el autor, valiéndose de la polisemia de la palabra, ilustra el peligro de tomar un único aspecto de ésta. Dodds insiste en que

¹ D Lanza, op. cit., p. 88.

² "Se si volesse assegnare uno specifico tema gnomico ad ogni tragedia, si potrebbe dire che *Ippolito* è la tragedia de la *sophrosyne*, come il dialogo platonico della *sophrosyne* è il *Carmitide*", D. Lanza, op. cit. p. 88.

³ D Lanza, op. cit., p. 88

As Phaedra does violence to αἰδώς in the name of αἰδώς, so does Hippolytus to σωφροσύνη in the name of σωφροσύνη; each is the victim of his own and the other's submerged desires masquerading as morality.⁴

Fedra dice que con su muerte se volverá un mal para Hipólito, para que sepa no ser ὑψηλός, 'orgullosa', 'altiva', con sus males. Ante sus desgracias Hipólito no muestra *sophrosyne*, sino ὑψηλοφροσύνη, 'altanería', no se muestra *sophron* sino ὑψηλόφρων, 'altanero', se muestra *hybristés*. Y ser *sophron* no significa que él deba ceder a los deseos de su madrastra, sino ser compasivo (*sympathetic*) con ella. "Aprenderá a ser *sophron*" vale por aprenderá a ser mesurado, a ser prudente, sensato.

Al interpretar sesgadamente la *sophrosyne* como 'castidad absoluta' y no como 'moderación de las pasiones, de los deseos sensuales', Hipólito está despreciando a Afrodita y rechazando su poder, su espacio. Atribuye a Fedra el plan de la nodriza y la considera una mujer sin castidad, sin *sophrosyne*, de una sexualidad inmoderada, pero afirma que su suicidio fue un acto *sophron*.

El mutuo señalamiento de falta de *sophrosyne* de los dos personajes está en relación con los diferentes valores de la palabra, y parece innecesario insistir en la imposibilidad de conservar este juego en la traducción española.

En la obra no está en discusión el valor *sophrosyne*, porque el valor es anterior a su valoración, sino su apropiación subjetiva. Hipólito confunde su propia intelección, su captación de la *sophrosyne* con 'la' *sophrosyne*, esto es, hace coincidir su interpretación particular del valor con el mismo valor.

⁴ E. R. Dodds, art. cit., pp. 103-104.

2.5 La *sophrosyne* en el debate *nomos* – *physis*

La antítesis *nomos* – *physis* permea todos los problemas jurídicos y éticos discutidos en el siglo V a. C., ya hemos estudiado el *eros*, un sentimiento, en el marco de este debate, estudiaremos ahora la *sophrosyne*, una virtud, en iguales términos.

H. North señala que la *sophrosyne* se relaciona o se articula con el debate *nomos* – *physis* en dos aspectos principalmente, en el problema del origen de la virtud, esto es, si el origen de la virtud está en la naturaleza o en la educación, y en que la verdadera naturaleza se revela por medio del sufrimiento.⁵

Al inicio de la obra, y después de cantar con sus compañeros un himno a Ártemis, Hipólito, ofreciéndole una corona de flores,⁶ dirige a la diosa esta plegaria:

Para ti, tras ornarla, esta trenzada corona
de un prado intacto traigo, oh señora,
donde ni el pastor tiene por digno apacentar sus rebaños,
ni ha llegado nunca el hierro, sino que el intacto
prado atraviesa la abeja en primavera,
y Pudor lo cultiva con fluviales rocíos.
(Αἰδῶς δὲ ποταμίαισι κηπεύει δρόσοις.)
A cuantos en nada por educación, sino que en su naturaleza
(ὅσοις διδάκτων μηδὲν ἀλλ' ἐν τῇ φύσει)
el ser sensatos siempre en todo han recibido,
(τὸ σωφρονεῖν εἴληχεν ἐς τὰ πάντ' ἀεὶ.)
a éstos les es lícito recoger para sí sus frutos; a los malos, no.
(τούτοις δρέπεσθαι. τοῖς κακοῖσι δ' οὐ θέμις.)
Pero, oh amada señora. para tu áurea cabellera,
esta diadema acepta de mi piadosa mano.

⁵ Sophrosyne is involved in at least two aspects of this debate: the problem of the origin of the virtue [] and the equally fundamental question of what human nature is really like when it is revealed by suffering or ill treatment". H. North, op cit, p. 74

⁶ Recordemos que atendiendo a esta corona, que tal vez el joven depositaba ante la estatua de la diosa, la tragedia fue llamada *Ἰππόλυτος στεφανίας* o *στεφανηφόρος*, *Hipólito portador de corona*, incorrectamente traducido como *Hipólito coronado*

Esta idea de que la *sophrosyne* está en la *physis* aparece también en las *Bacantes*

Allí Tiresias le dice a Penteo que reciba a Dioniso en su país porque:

οὐχ ὁ Διόνυσος σωφρονεῖν ἀναγκάσει
γυναῖκας ἐς τὴν Κύπριν, ἀλλ' ἐν τῇ φύσει
τὸ σωφρονεῖν ἔνεστιν εἰς τὰ πάντ' ἀεί.
τοῦτο σκοπεῖν χρή· καὶ γὰρ ἐν βακχεύμασιν
οὔσ' ἢ γε σώφρων οὐ διαφθαρήσεται.

No será Dioniso quien fuerce a las mujeres
a ser moderadas en el amor, sino que en la naturaleza
es donde está siempre la moderación en todo.
Esto hay que considerar: aun en el delirio báquico,
la que es moderada no habrá de pervertirse.
(vv. 314-318)

Leemos en el *Hipólito*: ἀλλ' ἐν τῇ φύσει / τὸ σωφρονεῖν εἴληχεν ἐς τὰ πάντ'
ἀεί (vv. 79-80), y en las *Bacantes*: ἀλλ' ἐν τῇ φύσει / τὸ σωφρονεῖν ἔνεστιν εἰς τὰ
πάντ' ἀεί (vv. 315-316). En su estudio sobre John Keats, Julio Cortázar señala ciertas
imágenes en las primeras obras del poeta inglés que preludian imágenes de la “Oda a una
urna griega” (“Ode on a Grecian Urn”) de 1819. Se refiere a estos versos que preludian, que
anuncian otros versos como a “versos heraldos” y observa que, frente a ellos, “cabe
preguntarse si todo poema no está ya inscrito desde un principio en el sistema poético de un
hombre”.¹³ En dos obras separadas entre sí por más de veinte años, Eurípides emplea la
misma expresión, ἐν τῇ φύσει τὸ σωφρονεῖν, ligeramente modificada, varía al verbo:
λαγχάνω, ἐνεμι, lo que muestra que, más allá de este cambio intencional u ocasional, el
pensamiento aparece fuertemente enraizado en el poeta; sin embargo, no podríamos decir si
éste refleja efectivamente su parecer. Aun cuando H. North subraya que:

¹³ Recordemos que el sustantivo θέμις está relacionado etimológicamente con el verbo τίθημι (tema verbal θε-), ‘colocar’, ‘poner’, ‘establecer’. Véase la entrada θέμις en LSJ y en Bailly.

With regard to the origin of virtue, including *sophrosyne*, Euripides is firmly of opinion that *physis* plays the chief role. He sees little hope that heredity can be altered by environment. Although the words of Hippolytus to Artemis reflect an extremely unbalanced character, they nevertheless describe faithfully the usual situation in Euripidean tragedy: *Aidōs* brings forth flowers for those who possess *to sōphronein* ("chastity") not as a result of teaching but in their very nature (78-80). Teiresias in the *Bacchae* reiterates this idea: Dionysos will not compel women to be chaste (σωφρονεῖν .. εἰς τὴν Κύπριν), but *to sōphronein* is inherent in one's *physis*. Even in the revels, the *sōphrōn* woman will be safe from corruption (314-19). The conviction that *physis* is *megiston* ("most powerful" [Frag. 810]) is consonant with Euripide's belief in the "moral impotence of reason" when it comes into conflict with the powerful irrational forces of the soul and the universe¹⁴

tal vez debamos matizar la opinión a la luz de dos fragmentos, uno de las *Suplicantes* y otro de la *Ifigenia en Áulide*. En las *Suplicantes*, Adrasto dice:

τὸ γὰρ τραφῆναι μὴ κακῶς αἰδῶ φέρει·
 αἰσχύνεται δὲ τὰ γὰθ' ἀσκήσας ἀνὴρ
 κακὸς γενέσθαι πᾶς τις ἢ δ' εὐανδρία
 διδακτόν, εἴπερ καὶ βρέφος διάσκεται
 λέγειν ἀκούειν θ' ὧν μάθησιν οὐκ ἔχει.
 ἅ δ' ἂν μάθη τις, ταῦτα σῶζεσθαι φιλεῖ
 πρὸς γῆρας. οὕτω παῖδας εὖ παιδεύετε.
 Pues ser bien educado produce pudor;
 todo hombre, habiéndose ejercitado en lo bueno,
 se avergüenza de ser malo. Y la valentía
 es aprendible, ya que también un niño aprende
 a decir y a escuchar aquello de lo que no tiene conocimiento
 Lo que alguien aprende, esto, ansía conservarlo
 hasta la vejez. Así que educad bien a vuestros hijos.
 (vv. 911-917)

Y, en la *Ifigenia en Áulide*, el coro canta:

τροφαί θ' αἱ παιδευομένοι
 μέγα φέρουσ' εἰς τὴν ἀρετάν·
 τό τε γὰρ αἰδεῖσθαι σοφία.
 τὴν τ' ἐξαλλάσσουσαν ἔχει
 χάριν ὑπὸ γνώμας ἔσορᾶν

¹⁴ J. Cortázar, *Imagen de John Keats*. Biblioteca Cortázar. Buenos Aires: Alfaguara, 1996. p. 26.

¹¹ H. North, op. cit., pp. 74-75

τὸ δέον, ἔνθα δόξα φέρει
 κλέος ἀγήρατον βιοτᾶ.
 Μέγα τι θηρεύειν ἀρετάν,
 γυναιξίν μὲν κατὰ Κύπριν
 κρυπτάν, ἐν ἀνδράσι δ' αὖ
 κόσμος ἐνῶν ὁ μυριοπλη-
 θῆς μείζω πόλιν αὔξει.
 Pues la cuidada educación
 mucho mueve a la virtud.
 Porque el pudor es sabiduría,
 y tiene la gracia cambiante
 por el conocimiento: observar
 el deber, allí la fama da
 gloria que no envejece con la vida.
 ¡Gran cosa es perseguir la virtud:
 para las mujeres, contra Cipris
 oculta, y entre los hombres, por su parte,
 el orden interior que, de mil maneras
 manifiesto, mucho engrandece la ciudad.
 (vv. 561-572)

En atención a lo anterior, no podemos decir si para Eurípides la virtud está exclusivamente en la *physis* o en el *nomos*; creemos que el poeta en esto no tiene certezas, sino que se interroga.

No obstante la falta de certeza de Eurípides con respecto al origen de la *sophrosyne*, para Hipólito, éste está claramente en la *physis*, término que es, como hace notar C. A. Diano, una clara alusión a Antifonte.¹⁵ El joven cree que se nace *sophron* y que esta virtud no se adquiere, esto es, niega la posibilidad de que la *sophrosyne* pueda ser aprendida (διδασκτόν).

¹⁵ C. A. Diano, *at. cit.*, p. 97.

Ahora bien, el hombre, el único animal con λόγος.¹⁶ puede a través de este mismo *logos*, una posesión natural, comunicarse o expresarse, pero fundamentalmente perfeccionarse. Al rechazar esta potencialidad del *logos*, Hipólito está negando la posibilidad de perfeccionamiento del hombre, vale decir, está presuponiendo que la naturaleza humana es fija e inmutable, incapaz de ser alterada por la educación. G. Berns sugiere que el rechazo del τὸ σωφρονεῖν como διδασκτόν puede ser interpretado.

as a rejection of the natural weapons, with which man is born and which are intended for the perfection of his nature, i. e. for the perfection of the Physis through Nomos. Hippolytos' fault then would lie in his failure to recognize the fact, that what is natural for all animals is narrower in content than what is natural for man, the only animal which is by nature endowed with the possession of λόγος. His failure to recognize the role of λόγος in human nature leads him to neglect the fact that in the case of man Nomos is as indispensable an end for Physis as Physis is as indispensable ground for Nomos, that Physis provides the potentialities, Nomos the actuality of man, and that therefore Nomos comes to be *the* key to a final understanding of man's Physis.¹⁷

En efecto, conviene recordar en este punto la concepción del *logos* de Protágoras “come strumento capace di modificare –atraverso il discorso del singol oratore nell’assemblea– la volontà politica dei cittadini e quindi in ultima analisi il corso stesso degli eventi”.¹⁸

El pensamiento aristocrático de Hipólito: la consideración de la *physis* como la única fuente de *areté* y la imposibilidad de que la *sophrosyne* pueda ser aprendida, se contraponen al pensamiento de Sócrates quien, en el *Protágoras* de Platón, presenta la

¹⁶ Arist *Pol* 1. 2. 1253 a: λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων, “pues de los animales, solamente el hombre tiene palabra”

¹⁷ G. Berns, art. cit. p. 173

¹⁸ V. Di Benedetto, op. cit., p. 83

sophrosyne como una *areté*, y dice que la *areté* es enseñable (διδασκτόν) en tanto conocimiento (ἐπιστήμη), pensamiento que toma del sofista Protágoras.

Ahora bien, M. Pohlenz caracteriza la *sophrosyne* de Fedra como producto de la educación social, y la de Hipólito como innata; dice que para la reina:

la *sophrosyne* era la virtù che, proprio in quanto donna, doveva esercitare. Ma ciò che la manteneva virtuosa non era tanto una naturale avversione all'impurità, quanto piuttosto la morale convenzionale acquisita e il pensiero del buon nome; e questi sono anche i motivi che la spingono a lottare contro la passione crescente,

y que para Hipólito “la *sophrosyne* rientra nella sua natura, e perciò egli non si lascia deviare da nulla”.¹⁹ Ya hemos señalado nuestras diferencias con respecto a la consideración de Hipólito como un joven *sophron*, pero citamos ahora esta opinión para junto con la observación de G. Berns:

Between the two characterizations of Hippolytos, as μέγα φρονῶν by Aphrodite, as σωφρονῶν by Artemis, stands, like the fulcrum of a balance, Phaedra's prediction: σωφρονεῖν μαθήσεται (730-731),²⁰

subrayar la ironía de esta “aprenderá a ser *sophron*”: Hipólito, quien se piensa el hombre más *sophron*, el más casto, y para quien la *sophrosyne* no puede ser aprendida por los hombres sino que sólo puede estar en su naturaleza como un don divino, deberá aprender esta virtud, deberá aprender la moderación.

Eurípides, al tiempo que contrapone en el *Hipólito* a la concepción aristocrática de la *sophrosyne* como *physis* la concepción democrática de la *sophrosyne* como *nomos*, las sintetiza. La *sophrosyne* es connatural al hombre en tanto que el hombre tiene la aptitud

¹⁹ M. Pohlenz, op. cit., t. I, p. 318.

²⁰ G. Berns. art. cit., p. 175.

para desarrollarla. esto es, es una virtud innata que es o puede ser también objeto de instrucción. de educación. Ahora bien. el hecho de que los hombres puedan por medio de la educación potenciar la *sophrosyne* que poseen constitutivamente no significa que, dada su libertad. no puedan comportarse de manera inmoderada; en efecto, la educación ayuda al control de apetitos y pasiones en general, pero en modo alguno los niega Así pues, para los hombres existe como posibilidad el desear lo excesivo en situaciones en las que éstos no son dueños ni de sí ni de sus sentidos, situaciones que los griegos explican. de manera tradicional, como posesiones divinas, o, de manera más racional, como falta de autocontrol.

2.6. El *sophron eros* según Eurípides

En la obra de Eurípides es posible distinguir dos amores que se enfrentan u oponen en cuanto al valor *sophrosyne*. Si el exceso se reconoce como tal siempre con respecto a la moderación, podemos hablar entonces de un amor ὑβριστής o ὑβριστικός, ‘llevado al exceso’ o ‘excesivo’, por oposición a un amor σώφρων, ‘moderado’, o μέτριος, ‘medido’, ‘mesurado’, sano en tanto estado normal, sin alteración, del sentimiento.

Con respecto al doble amor, recordemos que en el *Banquete* de Platón, diálogo escrito entre el 384 y el 379 a C., Pausanias contrapone el amor nacido de Eros vulgar, Pandemos, de Afrodita Pandemos, al nacido de Eros celeste, Uranio, de Afrodita Urania (180 d-e); y que a su vez Erixímaco contrapone el amor nacido de Eros celeste, Uranio, de la Musa Urania (187 d-c), un amor ordenado (τοῦ κοσμοῦ ... ἔρωτος, 188 a), al nacido de Eros vulgar, de la Musa Polimnia (187 e), un amor excesivo (ὁ μετὰ τῆς ὑβρεως ἔρωτος, 188 a). Dado que el pensamiento griego se basa en la analogía y en la polaridad,²¹ no es de extrañar la presentación doble del amor que, aunque diferente y sin una exacta correspondencia, hacen tanto Eurípides como Platón; antes bien, esta presentación dual se inserta en una larga tradición de pares antitéticos o de contrarios. Basta recordar, en efecto, la doble Eris de *Los trabajos y los días* de Hesíodo (vv. 11-24), Érides estas que sustituyen a la sola Eris de la *Teogonía* (vv. 225-226), y la doble o dual Aidós de la que habla Fedra en el *Hipólito* (vv. 385-387), sobre la que ya hemos insistido.

²¹ Véase G E R Lloyd, *Polarity and Analogy: Two types of argumentation in early Greek thought*. Cambridge: Cambridge Univ Press, 1971 [1966]

El tema del *sophron eros* es, como bien señala North, un desarrollo natural del interés de Eurípides en los efectos del control de la pasión.²² A lo largo de toda su obra, desde las primeras tragedias hasta las últimas, podemos ver esta preocupación suya por el amor moderado. preocupación que ilustraremos con una breve selección de pasajes pertinentes.

Estenebea. tragedia de la que sólo conservamos fragmentos, comparte con los dos *Hipólitos* el mismo motivo literario, el *Potipharmotiv*, el motivo de la mujer casada que se enamora de un joven soltero, que puede ser el hijo o el sirviente de su marido, al que trata de seducir y a quien, al verse rechazada en sus intentos amorosos, con falsedad acusa ante éste de haber intentado seducirla.

La historia de Belerofonte²³ es referida por Glauco, en la rapsodia VI de la *Iliada*, cuando éste responde a la pregunta de Diomedes Tidida por su linaje (vv. 145-211). Antea (tal el nombre de Estenebea en la obra), la esposa del rey Preto de Tirinto, enamorada de Belerofonte,²⁴ le ofrece al joven su amor, pero, al ser rechazada por éste, lo calumnia ante su marido y lo acusa de haber intentado seducirla. Para no violar las leyes de la hospitalidad matando a Belerofonte. Preto lo envía a casa de su suegro, el rey de Licia,²⁵ con un escrito "en una tablilla plegada"²⁶ en el que le solicita que dé muerte al desterrado. Esperando que perezca en el intento. el rey le ordena que realice algunos trabajos peligrosos: le pide que mate a la Quimera. que marche contra los Sólimos y después contra las Amazonas. Pero de

²² H North. op. cit., p. 73

²³ Para la historia de Belerofonte y sus variaciones, véanse las respectivas entradas en W. H. Roscher (ed.), op. cit., Ch. Daremberg, F. Saglio et E. Pottier (eds.), op. cit., y P. Gimal, op. cit.

²⁴ Según algunas fuentes Belerofonte se encontraba en la corte de Preto huyendo de una involuntaria muerte.

²⁵ En algunos textos este recibe el nombre de Ióbates.

²⁶ Il. 6. 169 ἐν πίνακι πτυκτῶ.

todas estas hazañas, y hasta de una emboscada, Belerofonte sale victorioso. Por último, y cuando conoce su noble origen el rey de Licia, le da a Belerofonte a su hija como esposa, con la que tiene tres hijos: Isandro, Hipóloco y Laodamia.

*Estenebea*²⁷ trata un episodio que, según parece, es privativo de Eurípides, y se centra en la venganza de Belerofonte sobre Estenebea. La tragedia se inicia con la decisión de Belerofonte de abandonar la ciudad y alejarse así de Estenebea, pero Preto, instigado por la acusación de su esposa, lo envía a la corte del rey de Caria con una carta. Éste, confiando en que morirá al intentarlo, le pide que dé muerte a la Quimera. A continuación aparece Estenebea afligida, creyendo muerto a Belerofonte, pero éste, ayudado por su caballo alado Pegaso, regresa victorioso. El joven es nuevamente acosado por la reina; se repite la historia: calumnia de Estenebea, plan de venganza de Preto; pero ahora, haciéndole creer que va a unirse a ella, la monta sobre Pegaso, y los dos, a lomos del corcel, se elevan por los aires. Pero cuando sobrevuelan la isla de Melos, Belerofonte la arroja al mar. El cadáver de la reina es recogido y llevado a Tirinto por unos pescadores, y Preto conoce la verdad por Belerofonte.

En un fragmento de este drama podemos ver la oposición entre el amor excesivo, desmesurado de Estenebea y el amor moderado:

ὁ δ' εἰς τὸ σῶφρον ἐπ' ἀρετὴν τ' ἄγων ἔρωος
ζηλωτὸς ἀνθρώποισιν· ὧν εἶην ἐγὼ.

²⁷ Véanse el "Argumento" de *Estenebea* tomado de un escolio del gramático Gregorio de Corinto al tratado del rétor Hermógenes de Tarso *Περὶ μεθόδου δεινότητος*, en Walz, *Rhet. Gr.* VII, p. 1321, reproducido en A. Nauck, op. cit., pp. 567-568; los escolios a los versos 125, 136, 137, 141 y 147 de la *Paix* de Aristófanes en Fr. Dübner, *Scholía graeca in Aristophanem*, p. 175; B. Zuehlke, "Eurípides' Stheneboia", en *Philologus* CV, 1961, pp. 1-15, Z. K. Vysoky, "Eurípides' Stheneboia", en *ZJfK* 5, 1963, pp. 73-80, y los artículos de W. Luppe: "Zu P. Strasb. 2676 Bd 'Stheneboia' - Hypothesis", en *ZPE* LV, 1984, pp. 7-8; "Der erste Teil der 'Stheneboia' - Hypothesis", en *WZHalle* XXXIV, 1, 1985, pp. 99-102, y "Der zweite Anschlag auf Bellerophonentes Zum Ende der 'Stheneboia' - Hypothesis", en *ZPE* LXXV, 1988, pp. 49-50

el amor que conduce hacia la moderación y a la virtud,
envidiable a los hombres. ¡Ojalá fuera yo uno de ellos!
(Fr 672 N.)

En un fragmento del *Teseo*²⁸ se habla de "otro cierto amor" al que deben aspirar los
hombres moderados:

ἀλλ' ἔστι δὴ τις ἄλλος ἐν βροτοῖς ἔρωσ
ψυχῆς δικαίας σώφρονός τε κάγαθῆς.
καὶ χρῆν δὲ τοῖς βροτοῖσι τόνδ' εἶναι νόμον
τῶν εὐσεβούντων οἵτινές τε σώφρονες
ἐρᾶν, Κύπριν δὲ τὴν Διὸς χαίρειν ἔαν.
pero sí existe otro amor entre los mortales
de alma justa, prudente y buena.
Pues deberían los mortales tener esta ley:
entre los piadosos quienes son prudentes
que amen, pero que dejen de saludar a Cipris, la de Zeus.
(Fr. 388 N.)

Esta renuncia a Cipris propuesta por esta ley supone, en cierta medida, que la diosa es de
suyo desmedida.

Se insiste también en la moderación en el amor en un fragmento de la *Melanipa
cautiva*:²⁹

μετρίων λέκτρων, μετρίων δὲ γάμων
μετὰ σωφροσύνης
κῦρσαι θνητοῖσιν ἄριστον
mesurados tálamos y medidas nupcias
con prudencia
alcanzar es para los mortales lo mejor.
(Fr. 503 N.)

²⁸ Recordemos que *Estenebea*, *Teseo* y *Protesilao* integraban una misma trilogía que fue representada antes
del 442 a C.

²⁹ La *Melanipa cautiva* habría sido representada, según T. B. L. Webster, junto con *Electra* y *Polido* entre el
422 y el 415 a. C., art. cit., p. 120. La fábula 86 de Higino resume en parte la *Melanipa cautiva* de Eurípides.

En la *Ifigenia en Áulide*, drama de la última producción de Eurípides,³⁰ el coro de mujeres de Calcis canta, en el estésimo primero, al amor moderado y lo contrapone al que es excesivo:

Μάκαρες οἱ μετρίας θεοῦ
μετά τε σωφροσύνας μετέ-
σχον λέκτρων Ἄφροδίτας,
γαλανεῖα χρησάμενοι
μανιάδων οἴστρων, ὅθι δὴ
δίδυμ' ὁ χρυσοκόμας Ἔρωσ
τόξ' ἐντείνεται χαρίτων,
τὸ μὲν ἐπ' εὐαίωον πότμω,
τὸ δ' ἐπὶ συγχύσει βιοτᾶς.
Ἄπενέπω νιν ἀμετέρων,
Κύπρι καλλίστα, θαλάμων.
Εἴη δέ μοι μετρία μὲν
χάρις, πόθοι δ' ὄσιοι,
καὶ μετέχοιμι τᾶς Ἄφροδι-
τας, πολλὰν δ' ἀποθείμαν.

[...]

τροφαί θ' αἱ παιδευομέναι
μέγα φέρουσ' εἰς τὰν ἀρετάν·
τό τε γὰρ αἰδεῖσθαι σοφία,
τὰν τ' ἐξαλλάσσοισαν ἔχει
χάριν ὑπὸ γνώμας ἐσορᾶν
τὸ δέον, ἔνθα δόξα φέρει
κλέος ἀγήρατον βιοτᾶ.
Μέγα τι θηρεύειν ἀρετάν,
γυναιξίν μὲν κατὰ Κύπριν
κρυπτάν, ἐν ἀνδράσι δ' αὖ
κόσμος ἐνῶν ὁ μυριοπλη-
θῆς μείζω πόλιν αὖξει.

Felices los que con divina medida
y con moderación comparten
los lechos de Afrodita,
en calma gozando
de sus enloquecedores agujijones, cuando
Eros, el de áurea cabellera,
sus dos arcos de gracias tiende,

³⁰ *Ifigenia en Áulide* fue representada junto con *Alceón en Corinto* y las *Bacantes* en el 406 a. C., después de la muerte de Eurípides, encargándose de la puesta en escena su hijo Eurípides el Joven.

uno para suerte dichosa,
 el otro para destrucción de la vida.
 Rechazo ésta,
 bellísima Cipris, lejos de mi tálamo
 ¡Ojalá tenga yo mesurado
 placer y deseos puros,
 y comparta a Afrodita,
 pero el exceso evite.
 [...]

Pues la cuidada educación
 mucho mueve a la virtud.
 Porque el pudor es sabiduría,
 y tiene la gracia cambiante
 por el pensamiento: observar
 el deber, allí la fama da
 gloria que no envejece con la vida.
 ¡Gran cosa es perseguir la virtud:
 para las mujeres, contra Cipris
 oculta, y entre los hombres, por su parte,
 el orden interior que, de mil maneras
 manifiesto, mucho engrandece la ciudad.
 (vv. 543-557 y 561-572)

En este pasaje Eurípides señala dos amores, nacidos ambos del mismo Eros pero de muy distintos efectos sobre los hombres. Eros posee dos arcos de gracias de los que arroja sus flechas, unas "para suerte dichosa", y otras "para destrucción de la vida". Si las primeras alcanzan al hombre, hacen nacer en él un amor moderado, pero si son las segundas las que lo alcanzan, despiertan un amor excesivo que trastorna su vida.

En la tragedia *Medea*,³¹ el coro de mujeres exalta en el estésimo segundo el poderío de Cipris:

ἔρωτες ὑπὲρ μὲν ἄγαν
 ἔλθόντες οὐκ εὐδοξίαν
 οὐδ' ἀρετὰν παρέδωκαν
 ἀνδράσιν· εἰ δ' ἄλις ἔλθοι
 Κύπρις, οὐκ ἄλλα θεὸς εὐχαρὶς οὕτως.

³¹ *Medea* fue representada en el 431 a. C. junto con *Dictys* y *Filactetes*.

Erixímaco con el amor que enferma a Fedra, mismo que hemos señalado en el capítulo anterior. No es imprudente tampoco pensar en este punto una posible influencia de Eurípides en Platón,³² pues basta recordar que en el *Banquete*, Sócrates glosa un verso del *Hipólito*,³³ así como en el mismo Eurípides influyeron los médicos de la escuela hipocrática; más aún, hasta podríamos pensar una estrecha correspondencia entre la concepción del *sophron eros* del trágico y la del filósofo.³⁴

El *sophron eros* es amor moderado, es amor morigerado por la *sophrosyne*. En efecto, la *sophrosyne* controla y modera, en general, las pasiones y los placeres corporales,³⁵ y, en el caso de Eurípides, muy particularmente la pasión amorosa. De este modo, la falta de templanza en la pasión, o, lo que es lo mismo, el triunfo de lo irracional, se presenta como una de las principales fuentes de la tragedia no sólo para el individuo sino también para la sociedad. Si el amor excesivo es disolvente para ambos, el amor moderado es, en cambio, un sentimiento por demás importante y al que los hombres deberían tender.

Podemos concluir así, junto con North, que el *sophron eros* es, para Eurípides, “love in moderation without the extremes of passion that lead to jealousy and violence”,³⁶ y por nuestra cuenta, que ese amor moderado aparece siempre en sus dramas como una

³² Para este punto nos habría sido de gran utilidad el artículo de A. W. Verrall “Aphrodite Pandemos and the Hippolytus of Euripides”, artículo que lamentablemente no hemos podido consultar.

³³ Pl. *Smp.* 199 a: ἡ γλῶσσα οὖν ὑπέσχετο, ἡ δὲ φρήν οὐ; E *Hipp* 612: ἡ γλῶσσ' ὀμώμοχ', ἡ δὲ φρήν ἀνώμοτος. También en el *Alcibíades I* o *Sobre la naturaleza del hombre*, diálogo que es considerado actualmente apócrifo por la mayoría de la crítica, hay una glosa del *Hipólito*. En la tragedia, Fedra le dice a la nodriza que de ella, de la nodriza, salió el nombre de Hipólito: σοῦ τάδε, οὐκ ἐμοῦ, κλύεις. “De tí, no de mí, lo oyes” (v 352). En el diálogo platónico, Sócrates dice a Alcibíades que Τὸ τοῦ Εὐριπίδου [..] συμβαίνει, “Esto [la situación] corresponde [..] a lo de Eurípides”, ya que οὐκ ἐμοῦ ἀκηκοέναι, “no de mí has oído [lo anterior]”, y agrega, οὐδ' ἐγὼ εἶμι ὁ ταῦτα λέγων. ἀλλὰ σύ, “y no soy yo el que dice esto, sino tú” (113 c).

³⁴ Téngase presente al respecto, la ya citada intervención de Agatón en el *Banquete* (196 c)

³⁵ Véase Arist. *EN* 3. 10; 1117b - 1118 a

aspiración del autor, y señalar que en éstos se muestra trágicamente la constante falta de *sophrosyne* en la vida de los hombres, lo que es lógico porque en el ámbito del género dramático lo trágico es un requisito fundamental. A esto habría que agregar que, dado el carácter educativo de la tragedia, el espectador, enfrentado a los extremos de la pasión, aprende el valor de la moderación

3. HUMANAMENTE DIVINO, DIVINAMENTE HUMANO

3.1 Lo divino y lo humano en el *Hipólito*

Insistiendo en el papel que juegan las divinidades en la obra, el *Hipólito* ha sido considerado tradicionalmente una tragedia religiosa, pero, a partir de la publicación, en 1895, de *Euripides the Rationalist A Study in the History of Art and Religion* de A. W. Verrall,¹ toda una corriente crítica lo examina como una tragedia humana.

En este ensayo, el profesor Verrall estudia a Eurípides como a un racionalista² y distingue como principio común de construcción en las obras del trágico la ‘separabilidad’ del marco mitológico del resto de la obra:

In each case the body of work, the story acted by the real *dramatis personae*, is strictly realistic in tone and fact, and in purport contradictory to ‘religion’ (that is to say to certain decadent superstitions); while the prologue and epilogue, in sharp opposition to the drama proper and therefore with manifest irony, assert *pro forma* the miraculous explanation which the facts tend visibly to invalidate and deny.³

Y agrega que las acciones divinas del prólogo y del epílogo, y la acción humana central se desarrollan en esferas mutuamente excluyentes, a pesar de que en el *Hipólito* y en el *Heracles* hay escenas en las que:

¹ En este libro el autor se ocupa en particular de las tragedias *Alceste*, *Ion*, *Ifigenia entre los Tauros* y las *Fenicias*.

² E. R. Dodds, en el artículo “Eurípides the Irrationalist” que, como él mismo aclara, “despite the title, is not primarily intended as a direct answer to the late Dr Verrall”, subraya que éste “used the term ‘rationalist’ in the Victorian sense [...] When the Victorians talked about ‘rationalists’, they generally meant anti-clericals, what Verrall wished to emphasize, and I am not concerned to deny, was the anti-clericalism of Eurípides”, p. 78.

³ A. W. Verrall. op. cit., p. 166.

for the sake of argument, he supposes and presents interaction between man and the creatures of anthropomorphic fancy, saying the while to his audience, by all sorts of signs and whispers, 'Such are the creatures which they would have us adore. What kind of figure do you think they make?'.⁴

De suerte que, en el caso del *Hipólito*, Afrodita y Ártemis aparecen como una "protesta del poeta contra la tradición" y como su "intento de reducirlas al absurdo".⁵

De manera frontal se opone L. Méridier a estas observaciones; en efecto, para este autor el *Hipólito* es decididamente una tragedia religiosa en la que la aparición de Ártemis al final del drama responde a la aparición de Afrodita al comienzo del mismo, y entre estas dos apariciones divinas:

la tragédie s'éclaire d'une lumière nouvelle. Au-dessus de l'action humaine, nous appercevons les lignes simples et grandioses d'une action surnaturelle, qui conduit vraiment le drame, et dont l'autre est comme la manifestation sensible. Jusqu'à la catastrophe, c'est la main d'Aphrodite qui mène les événements. Aussitôt après, l'influence contraire d'Artémis lui succède, pour rétablir l'équilibre et assurer les réparations nécessaires. Ce serait méconnaître entièrement l'esprit du drame que d'y voir une action humaine flanquée à ses extrémités de deux apparitions postiches. *Hippolyte est une tragédie religieuse* [...] C'est un point capital, sur lequel on ne saurait point insister.⁶

En esta línea interpretativa se inscribe G. M. A. Gruber quien observa que, en todas las obras de Eurípides, detrás de los conflictos humanos hay un trasfondo divino, que la presencia y el poder de los dioses es sentido en todos lados, y que su influencia motiva frecuentemente la acción y los sentimientos de los personajes, en suma, "the divine framework is, in fact, as integral a part of Euripidean drama as it is in the *Iliad* itself".⁷

⁴ A. W. Verrall, op. cit., p. 96.

⁵ A. Lesky, *Historia de la literatura griega*, p. 401

⁶ L. Méridier, *Hippolyte d'Euripide*, p. 206, las itálicas son del autor.

⁷ G. M. A. Grube, *The Drama of Euripides*, p. 41.

Ahora bien, en nuestra opinión el *Hipólito* no es de manera absoluta y excluyente un drama divino o humano, sino que la obra nos parece un drama conciliado en el que Eurípides superpone, como lo hemos ido esbozando en los capítulos anteriores, dos explicaciones a la sucesión de los acontecimientos: una divina y otra humana. Esto es, un drama en el que el autor explica la ficción de manera tradicional y religiosa. Al mismo tiempo que de manera ilustrada y racionalista, pero no creemos que la explicación tradicional sea la única respuesta que le queda al autor ante la imposibilidad de una explicación racional de los hechos. En este sentido, nos parece que en esta doble interpretación radica uno de los mayores aciertos poéticos de la obra, pues al dejar inexplicadas por la razón ciertas pulsiones, pulsiones que en verdad la razón no puede explicar, el poeta permite la irrupción de lo irracional, de lo inconsciente.⁸

Con respecto a la estructura 'separable' de las tragedias de Eurípides propuesta por Verrall, E. R. Dodds señala que:

The artist has wisely made this framework detachable, so that we may, if we please, study his human drama in isolation from its traditional setting. Since Verrall many of us have been inclined to admire the frame almost to the exclusion of the picture.⁹

En nuestro estudio sobre el *Hipólito*, si bien desistimos de la tentación de hacer prevalecer uno u otro plano, recurrimos a esta estrategia metodológica de aislar marco y drama para, luego de analizarlas separadamente, establecer su interrelación.

⁸ Es importante insistir en que la filosofía racionalista, al pretender explicar toda la realidad por medio de la razón, está asumiendo que la realidad es en sí misma en cierto sentido racional, lo que es, finalmente, un apriorismo.

⁹ E. R. Dodds, art. cit., p. 104, nota 1

En cuanto a los dioses, si bien sólo dos, Afrodita y Ártemis, actúan en la obra, esto es, tienen parlamentos, otros, ajenos a la acción dramática, son citados por ciertos personajes, como las mujeres del coro y la nodriza, gente del pueblo, ya porque creen que han intervenido en el curso de los acontecimientos, ya porque con ellas ejemplifican una situación particular.¹⁰

Existen opiniones encontradas acerca del papel que juegan Afrodita y Ártemis en la tragedia, vale decir, acerca de su significación estructural y dramática, de manera que es aún vigente, y sin una única respuesta la pregunta formulada por G. Norwood:

we are uncertain what the deities of the play really mean: does or does not the poet offer them as equally authentic with the human personages?¹¹

En principio, ni la presencia de estas divinidades significa una creencia absoluta en la religión tradicional ni son ellas mismas una simple formalización literaria. En efecto, toda reducción sin matices a una u otra interpretación falsea nuestro acercamiento a la obra.

Conviene no olvidar las diferencias que existen entre la concepción pagana de la divinidad y la concepción cristiana, diferencia fundamental para la comprensión de 'lo religioso' no sólo en el *Hipólito* o en la producción eurípidea, sino en todo el teatro griego. De las muchas diferencias, sólo señalaremos dos: el hecho de que la bondad no es una cualidad necesaria e inevitable de los dioses,¹² y que sus mitos y leyendas no están fijadas de manera dogmática, de modo que pueden variar sin que por ello se vuelvan 'herejías'. Por último debemos tener presente que, como señala Grube, ningún ateniense educado del siglo

¹⁰ Como por ejemplo cuando las mujeres treceñas se preguntan si Fedra no estará poseída por Pan, Hécate, los Coribantes, la Madre Montaña, o por Dictina (vv. 141-150), o cuando la nodriza señala que ni Semele huyó de Zeus, ni Céfalo de Eso, sino que ambos, vencidos, aceptaron la situación (vv. 452-458).

¹¹ G. Norwood, op. cit., p. 74.

V a. C. creía que los dioses lucieran como eran representados en las estatuas, lo que no significa que no creyera en absoluto en los dioses.¹³

Tanto en el prólogo recitado por Afrodita, como en el epílogo pronunciado por Ártemis, “encontramos pasajes que hacen aparecer todo el conflicto como una disputa entre las dos diosas por el rango y el honor”.¹⁴ Atendiendo a lo anterior, A. Lesky se pregunta cómo es posible explicarlo precisamente en un drama, según él, dominado totalmente por sentimientos humanos, por la perspectiva humana,¹⁵ y se responde afirmando que:

en el *Hipólito*, Afrodita y Ártemis son símbolos tomados de la creencia popular que llevan rápida y directamente a la comprensión de las fuerzas básicas que mueven el drama. El público ático lo comprendió, y el creyente acaso las tomara por reales. Posiblemente contribuyeron al triunfo de la obra conservada, y puede suponerse que no estaban contenidas en la primera versión.¹⁶

Por su parte J. A. López Férrez cree que Afrodita y Ártemis “no se muestran [...] como poderes divinos que vienen a explicar el oscuro sentido de los sucesos, sino que [...] corroboran hasta dónde pueden llegar las desbordadas pasiones humanas”.¹⁷ Si bien es cierto que las diosas son símbolos que hacen comprender las ‘fuerzas’ que afectan la vida de los hombres, las ‘fuerzas’ que mueven la tragedia, exceden la reducción a simples

¹² Recuerdese que la crítica de los dioses sobre bases morales se desarrolla ampliamente con los sofistas, pero que también antes hubo tal crítica con Jenófanes, por ejemplo.

¹³ G. M. A. Grube, op. cit., p. 44. Con respecto a esta observación, cabe preguntarse si el pueblo ateniense ‘no educado’ creía efectivamente en esos dioses tal y como eran representados, la respuesta parece ser que sí. Véase P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l’imagination constituante* Paris: Éditions du Seuil 1983.

¹⁴ A. Lesky, op. cit., p. 401.

¹⁵ No es necesario insistir en las grandes diferencias que tienen entre sí los tres grandes trágicos en cuanto a la concepción de los dioses: para Esquilo la divinidad es central, y la religión fundacional para su idea del hombre en la *polis*, para Sófocles el problema fundamental es el de la voluntad divina y sus oráculos, en tanto que para Eurípides la voluntad y la responsabilidad humanas parecen desdibujar lo divino.

¹⁶ A. Lesky, op. cit., p. 401.

símbolos, y, de igual forma, si bien es cierto que enseñan hasta dónde pueden llevar las pasiones, exceden esta función meramente didáctica. Coincidimos con B. M. W. Knox cuando afirma que los dioses le sirven a Eurípides como:

encarnaciones dramáticas de las fuerzas caprichosas, irracionales, que su trágica visión vio como determinantes del destino de la humanidad. [...] Pero son más que figuras simbólicas: tienen una vitalidad aterradora que traiciona una imaginación religiosa en funcionamiento bajo la sofisticada superficie.¹⁸

Y subraya que estas divinidades no son la creación de un “racionalista”, sino que más bien son la expresión dramática del asombro que el poeta pone en boca del coro en el estásimo tercero:

Mucho en verdad alivian mis penas los cuidados de los dioses
cuando a mi mente llegan;
y aunque una cierta inteligencia guardo en mí con esperanza,
la pierdo al contemplar las suertes y las obras
de los mortales;
unas y otras cambian de sentido, y la vida se muda,
y es siempre, para los hombres,
errante.
(vv. 1102-1110)

Donde, a pesar del escepticismo religioso de Eurípides, se hace evidente su creencia en la providencia divina. Pero más allá de creer o no, y esto es lo más importante, la presencia de Afrodita y Ártemis responde a un eficaz uso dramático del aparato mitológico.¹⁹

A diferencia de Tucídides, un racionalista convencido, que recurre a la *τύχη* para explicar aquello que no puede explicar con la razón, Eurípides no parece, en el *Hipólito* en particular, recurrir a los dioses sólo cuando no tiene respuestas suficientemente atendibles,

¹⁷ J. A. López Férrez, “Eurípides”, en J. A. López Férrez (ed.), *Historia de la literatura griega*, p. 361.

¹⁸ B. M. W. Knox, “Eurípides”, en P. E. Easterling y B. M. W. Knox (eds.), *Historia de la literatura clásica (Cambridge University) Literatura griega*, p. 359.

cuando no le es posible una explicación racional de los hechos. En efecto, como subraya

Grube

Those who believe that Euripides is a militant atheist who uses miracles only to discredit them, seem to magnify the religious aspect of his drama out of all proportion. By seeking rational explanations for everything supernatural, they turn his plays into anti-religious tracts, and the resulting double-meanings and hidden solutions seem to add up to something more akin to crossword puzzles than to great drama.²⁰

Al comienzo y al final del *Hipólito*, como sabemos, están Afrodita y Ártemis enmarcando la tragedia y promoviendo la acción, pero, al tiempo que estas diosas toman la iniciativa para hacerla progresar, también los hombres intervienen activamente al progreso de los acontecimientos. Ni las diosas mueven a los hombres como simples títeres, ni éstos actúan con total independencia de aquéllas. Al respecto, entre los hombres podemos distinguir, como veremos más adelante, los que se sienten promovidos totalmente por los dioses, como las mujeres del coro y la nodriza, y los que se sienten promotores de sus acciones, como particularmente Fedra e Hipólito.

En el prólogo, Eurípides sitúa la acción dramática en un pasado legendario y, dado su carácter expositivo, centra la atención del espectador sobre la versión mítica que va a presentar en la tragedia, esto es, sobre lo que el público va a ver. Ahora bien, dado que en la obra los hechos se suceden en ese tiempo mítico, debemos creer en la verdad de las palabras de la diosa, porque, en tanto tal, le está reservado el conocimiento del porvenir

¹⁷ Tomamos esta expresión de Grube, quien habla de "mythological apparatus" y de "mythical apparatus", op. cit., pp. 44-45.

²² G. M. A. Grube, op. cit., p. 45.

Afrodita narra los hechos pasados, describe la situación presente y predice el futuro. La diosa se propone arruinar a Hipólito porque la rechaza y la considera “la peor de las divinidades”,²¹ y para ello expone su plan para destruirlo: aprovechando la presencia de Fedra en Trecén, renueva en la reina la pasión que por el casto joven anteriormente le había inspirado, misma que revela a Teseo, quien, a su vez, pide a Poseidón la muerte de su hijo, y, con respecto a Fedra, la diosa agrega que, si bien afamada, también ha de morir. Grube observa de manera penetrante que:

The very definiteness of her prophecy contributes not a little to the impression of the goddess' terrible power which the dramatist clearly wishes to achieve, and even she still leaves the poet a good deal of scope; she says nothing of the manner of Phaedra's death, nor of all-important letter she will leave for Theseus. So that even in this, the most definite and correct prophecy, the goddess tells us nothing that would not be familiar to those who even vaguely remembered the legend, and certainly nothing than in any way hampers the poet.²²

El poder profético de las palabras de Afrodita está en relación con el efecto dramático buscado por el autor: la verdad de la profecía. Pero la diosa sólo predice el argumento desnudo, y por todos conocido, de la historia; es el autor quien se reserva los detalles de la acción.

No debemos olvidar que el πρόλογος es la parte de la tragedia que precede la primera oda coral (párodos) y que, en consecuencia, en el *Hipólito* éste se integra por el

²¹ Grube señala que esta consideración es de gran interés porque muestra claramente que “goodness is not an inevitable quality of ‘god’, it does not, as it were, belong to the divinities by definition”, y agrega “we must realize that a god may shown to have behaved in an improper manner without ceasing to be ‘theos’ ”, op. cit., p. 25.

²² G. M. A. Grube, op. cit., p. 72.

monólogo de Afrodita y la “segunda escena”,²³ en la que distinguimos, a su vez, la breve oda que celebra a la celeste Ártemis cantada por el cortejo de cazadores, el segundo coro de la obra,²⁴ la invocación a la diosa recitada por el joven, y el diálogo entre éste y un anciano sirviente. Esta “segunda escena” completa la presentación de la situación dramática y muestra lo que ha sido anteriormente dicho por la diosa: la soberbia de Hipólito para con ella.

Haciendo *pendant* con Afrodita en el prólogo, Eurípides presenta a Ártemis en el epilogo como *dea ex machina*, θεὰ ἀπὸ μηχανῆς. Grube insiste en que:

without the magnificent outburst of outraged power which Aphrodite utters at the beginning of *Hippolytus*, the drama which is the conflict between her and Artemis, loses all balance.²⁵

Después de la oda coral que exalta el poderío de Cipris y Eros, aparece Ártemis en lo alto del palacio. Con respecto al artificio dramático del *deus ex machina*, conviene señalar que aquí la intervención de la diosa no resuelve el conflicto o proporciona una conclusión a la acción,²⁶ como Apolo en el *Orestes*, ya que la intriga ha sido solucionada, sino que su aparición tiene como finalidad enseñarle la verdad a Teseo, y también, en un claro ejemplo de sincretismo religioso y asimilación, para ofrecer una explicación etiológica sobre el culto del joven en Trecén. Ártemis, dirigiéndose a Hipólito, dice:

²³ G. M. A. Grube, op. cit., pp. 62-71. Este autor llama *second scene*, aunque como tal sea primera, a la escena que sigue al monólogo, y que se da entre personajes de la obra. Sólo en las *Suplicantes* y en las *Bacantes* la oda coral sigue inmediatamente al monólogo.

²⁴ Si bien este coro de cazadores aparece primero que el de mujeres trecenias, es secundario en cuanto a la importancia, de ahí lo de “segundo coro”

²⁵ G. M. A. Grube, op. cit., p. 67.

²⁶ Recordemos que, en el *Cratilo*, Platón dice que los poetas trágicos, “cuando no saben salir de alguna situación, recurren a las máquinas elevando dioses” (ἐπὶ τὰς μηχανὰς καταφεύγουσι θεοὺς αἴροντες, 425 d), y que Aristóteles, en la *Poética*, censura también este recurso como desenlace de la fábula (15. 1454 a-b)

Y a ti, desdichado, a cambio de estos males,
en la ciudad de Trecén máximas honras
te concederé: antes de unirse al yugo de las nupcias, las jóvenes
sus cabelleras cortarán en tu honor, y durante largo tiempo
cosecharás de sus mayores duelos las lágrimas.
Y siempre será preocupación de las vírgenes
cantarte en versos, y, no cayendo en el olvido,
el amor de Fedra hacia ti no será silenciado.
(vv. 1423-1430)

Al respecto, conviene recordar que, en su origen, Hipólito es un antiguo dios local, patrono de la juventud y protector de la virginidad.

Ahora bien, todo el discurso de Ártemis, lejos de ser un epílogo o de marcar el inicio de una nueva escena, parece integrarse naturalmente al cuerpo de la obra. La diosa enseña la verdad a Teseo y hace posible la reconciliación entre padre e hijo, pero, como sugiere Grube, es absurdo pensar que el autor no podría haber hecho que aquél la descubriera de otra forma, en efecto:

Not only the chorus, but the nurse also, knew all about it, as well as Hippolytus; indeed Theseus is reproached by the goddess for not making inquiries.²⁷

Al respecto, si bien podemos concluir con este autor, así como con Méridier, que la teofanía de Ártemis balancea la aparición de Afrodita, porque:

the struggle between the two goddess is never lost sight of, it is the essence of the tragedy²⁸

es necesario aclarar que este balance resulta del eficaz uso dramático del aparato mitológico.

²⁷ G. M. A. Grube, op. cit., p. 76.

²⁸ G. M. A. Grube, op. cit., p. 76.

En suma, Afrodita se presenta como una divinidad que excede la simplificación a símbolo del amor pasional, del mismo modo que Ártemis excede la simplificación a símbolo de la castidad. Es importante notar que ambas diosas son caracterizadas como vengativas: por un lado, Afrodita arruina a Hipólito en castigo por no honrarla debidamente, en castigo por su castidad, y no por su devoción a Ártemis, y por otro, ésta dice que se vengará por la muerte del joven en el mortal que más querido le sea a aquélla; a pesar de que no dice en quien tomará satisfacción, podemos pensar que lo hará en Adonis, aunque la tradición refiere que fue muerto por un jabali y no por las flechas de Ártemis.

En cuanto a los personajes humanos de la tragedia, ya lo hemos esbozado, es necesario distinguir dos grupos. uno en el que el hombre, con mayor o menor claridad, aparece como responsable de sus acciones, y otro en el que éste se ve a sí mismo como objeto de la voluntad divina, esto es, en el que carga en los dioses toda la responsabilidad de sus actos. En el primer grupo podemos incluir a Fedra y a Teseo, y en el segundo a la nodriza, a las mujeres del coro y a Hipólito.

En lo que toca a la responsabilidad – irresponsabilidad de los personajes en sus acciones, hemos estudiado, en particular, a Fedra en términos de *hekousa – ákousa* de su amor pasión, y hemos concluido que su *eros* es voluntario en tanto que tiene conciencia de su falta, falta que ha sido cometida a sabiendas, porque como ella misma dice: “sabemos y conocemos lo bueno” (v. 380), y anteponiendo cualquier cosa al bien, y que al mismo tiempo, es involuntario en tanto que nace de una fuerza extraña, en tanto que lo promueve

Afrodita.²⁹ Por el contrario, la nodriza y las mujeres del coro, todas consideran que es la divinidad quien provoca en la reina la locura amorosa. Hipólito, por su parte, no piensa que su desprecio por un dios es el responsable de su ruina, antes bien, mientras es llevado malherido por sus compañeros, dice:

¡Oh funesta maldición de mi padre!
Un mal homicida, familiar,
procede de antepasados
antiguos,
y no se detiene,
y se viene sobre mí - ¿por qué,
si en nada soy culpable (ἐπαίτιον) de esos males?
(vv. 1379- 1383)

Vale decir, según Hipólito, él es inocente y su desgracia arranca de sus antepasados, cuando en verdad sabemos que ésta arranca de su decisión de permanecer casto. En este punto, conviene recordar que el desplazar a los antepasados la desgracia presente es tradicional, tópico; en este sentido, Fedra hace lo mismo cuando habla de su γένος maldito (vv. 337, 339, 341).

A. Lesky señala que para Esquilo el destino humano es sólo el escenario en que se manifiesta un orden superior, pero que para Eurípides, particularmente en el *Hipólito*, “este destino nace del hombre mismo, del poder de sus pasiones, en las que, a diferencia de Esquilo, ya no hay ningún dios que a modo de συλλήπτωρ sirva de ayuda en el camino del conocimiento y de la comprensión”.³⁰

Ahora bien, el problema de la responsabilidad humana es un tema ya presente, aunque no resuelto, en los poemas homéricos. En la *Odisea*, Zeus se lamenta de que los

²⁹ Véase más arriba el apartado 1.4.

³⁰ A. Lesky, *La tragedia griega*, p. 164

hombres culpen a los dioses de sus males cuando son ellos mismos quienes, contra el hado, se los buscan, y pone como ejemplo a Egisto quien, a pesar del hado y de las palabras de Hermes, se casó con Clitemnestra y mató a Agamemnon, su esposo, cuando tornaba a su patria después de la guerra de Troya.³¹ Al respecto explica R. Mondolfo:

El arbitrio humano, que se resiste a la admonición de los dioses, y provoca la determinación del hado, es declarado aquí responsable de la acción cometida y de sus inevitables consecuencias; el hombre, responsable de sus acciones, se hace así creador de su propio destino. El hombre: no los dioses sobre los cuales aquél gusta cargar las responsabilidades que a él mismo atañen; el hombre, a quien no le basta el conocimiento del carácter ilícito y de las perjudiciales consecuencias de la acción premeditada para impedir el cumplimiento de la misma ante la advertencia de la razón vuelta claramente previsoramente.³²

El tema de la responsabilidad humana, asociado íntimamente al de la libertad, nos conduce al de la caracterización psicológica de los personajes. Conviene recordar que Eurípides ha sido llamado el “primer psicólogo” y también el “poeta psicólogo”, y que mucho se ha escrito acerca de su psicología,³³ porque, como dice Jacqueline de Romilly:

Le temps de l'éthique est passé; et la psychologie lui succède, avec le pessimisme à sa suite, et avec le désir de peindre non plus des héros, mais des hommes comme les autres.³⁴

W. Jaeger, en su clásico *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, afirma que Eurípides es:

el descubridor del alma en un sentido completamente nuevo, el inquisidor del inquieto mundo de los sentidos y las pasiones humanas. No se cansa en representarlas en su expresión directa y en su conflicto con las fuerzas

³¹ Od. 1, 32-43

³² R. Mondolfo, *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*, p. 11.

³³ Véanse A. Lesky, “Psychologie bei Euripides” y “Zur Problematik des Psychologischen in der Tragödie des Euripides”; W. Sale, *Existentialism and Euripides: Sickness, Tragedy and Divinity in the Medea, the Hippolytus and the Bacchae*; y J. de Romilly, “Patience, mon coeur!” *L'essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*.

³⁴ J. de Romilly, op. cit., p. 95.

espirituales del alma. Es el creador de la patología del alma. [...] La psicología de Eurípides nació de la coincidencia del descubrimiento del mundo subjetivo y del conocimiento racional de la realidad que en aquel tiempo conquistaba cada día nuevos territorios.

Y agrega que en *Medea* y en el *Hipólito* el autor “descubre los efectos trágicos de la patología erótica y de la erótica deficiente”.³⁵

Por su parte, J. de Romilly señala que:

si l'on trouve dans Sophocle l'idée que l'amour est irrésistible, on trouve dans *Hippolyte* la description des luttes de l'âme dès lors qu'on veut lui résister: ce qui était constatation d'un résultat devient donc analyse psychologique.³⁶

Y subraya que si bien no se puede admitir el carácter interior del amor de Fedra porque es Afrodita quien lo provoca, esto es, porque nace de una voluntad exterior, salvo Ártemis y la nodriza,³⁷ todos los personajes del drama piensan que la pasión de la reina es responsabilidad de ella, y esto porque Eurípides interioriza la fuente de los sentimientos. vale decir, el autor describe su pasión amorosa como un combate entre dos tendencias del alma, entre dos sentimientos contrarios. Esta lucha interior es presentada no sólo con actos, que son finalmente consecuencia de un constante cambiar de ideas,³⁸ sino también, y de manera directa, una vez confesado su amor por Hipólito, en su *rhexis*, que teatralmente es también un acto, en la que después de referir sus meditaciones acerca de cómo se destruye la vida de los hombres, cuenta su caso y el camino de su decisión, siguiendo un camino que va de lo general a lo particular.³⁹

³⁵ W. Jaeger, op. cit., p. 320.

³⁶ J. de Romilly, op. cit., p. 102.

³⁷ J. de Romilly, op. cit., p. 103.

³⁸ Recuérdese que la nodriza señala los constantes cambios de parecer de la reina (vv. 181-182, 232-235).

³⁹ Téngase presente que, como observa J. de Romilly, la psicología griega comienza por lo general para luego ir a lo particular, op. cit., p. 71.

Podríamos relacionar esta interiorización de la fuente de los sentimientos presentada como combate entre dos tendencias del alma, entre dos sentimientos contrarios, con el mito del alma tal como aparece en el *Fedro* de Platón. En este diálogo, Sócrates piensa el alma como una yunta alada y su auriga, y explica este símil para los hombres del siguiente modo: dado que el cochero lleva las riendas de un caballo bello y bueno y otro de naturaleza contraria a aquél, la conducción es siempre difícil y adversa.⁴⁰ También Fedra debe manejar el delicado equilibrio entre deseo y *nomos*, pero no puede con la yunta.

Ahora bien, aunque son muchos los autores que efectivamente hablan de una psicología en Eurípides, tal vez debamos ser más mesurados y hablar de una caracterización psicológica en este autor. Al respecto es muy interesante la observación hecha por J. Griffin:

Euripides [...] has not been suddenly converted to the idea of psychological drama for its own sake. Rather, he has used the observations of human nature which he made in life and in literature with more than usual accuracy and subtlety, because on this occasion the logic of a very particular plot made it more than usually necessary. The implication of that for the general study of Euripides' work is that such sensitive psychology may indeed be present in others plays, and it is not in principle a mistake to seek or to find it, but that we need to consider carefully in each case how far the sort of psychology we are discussing has a real and discernible function beyond itself, as making some necessary contribution to the plot or the form of the whole⁴¹

Al respecto este autor señala que:

it is notable that some persons in the *Hippolytus* did not need to be equipped with particularly interesting or unusual psychology. Theseus needs only to be the typical angry and credulous husband: a little less credulous, indeed, than the general run of such husbands, because his wife's suicide does seem to place her accusation beyond doubt. And in fact that is all the characterization

⁴⁰ Pl. *Phdr.* 246 a

⁴¹ J. Griffin, 'Characterization in Euripides: *Hippolytus* and *Iphigeneia in Aulis*', p. 139.

he is given. A typical husband, he believes in his wife; a typical father, he feels remorse on learning that he has destroyed his son by mistake.⁴²

Esta estimulante precisión reconduce el problema de un estudio psicológico de los personajes a una caracterización psicológica de los mismos, esto es, a una caracterización de sus *ethe*.

Es evidente que en el drama es Fedra quien posee una mayor profundidad psicológica. En este sentido es de destacar la presentación, ya subrayada, que el autor hace de su lucha interior entre deseo y convención. Aristóteles señala en su *Poética* que el *ethos* es aquello que manifiesta la decisión (*προαίρεσις*), esto es, qué cosas uno prefiere o evita, cuando no es clara la situación, así pues, hay carácter si las palabras y las acciones manifiestan una decisión, cualquiera que sea.⁴³ Aun vencida por el amor, la reina elige la moralidad. El autor articula el carácter de la reina a partir de una muy fuerte interiorización de la presión social (aceptación – rechazo), y de una muy alta consideración de la reputación.

Ahora bien, cuando Eurípides da a ciertos personajes en la tragedia alguna caracterización psicológica, ésta es siempre una diferenciación individual motivada por la necesidad dramática, funcional de la obra, no es nunca un estudio global de su personalidad.

Con respecto a los personajes menores del drama, como son el sirviente y el mensajero, conviene hacer las siguientes precisiones.

⁴² J. Giffin, art. cit., p. 138.

⁴³ *Po.* 6; 1450 b y 15; 1454 a

El sirviente que aparece en la "segunda escena" (vv. 88-120) carece de una caracterización psicológica propia, sus consejos (odiar la soberbia, dar honras a los dioses) y sus señalamientos en cuanto a la justicia y a las leyes divinas se subordinan a una doble necesidad funcional: completar la presentación de la situación dramática e indicarle a Hipólito su *hybris*.

El mensajero, que es un compañero de Hipólito, aparece en el episodio cuarto. Si bien Eurípides innova con respecto a los otros poetas trágicos el recurso del 'relato del mensajero', el mensajero como personaje está reducido a su función de relatar las acciones que tienen lugar fuera de la escena. Una vez desterrado por Teseo, Hipólito marcha fuera de su país. Después de una intervención del coro (estásimo tercero), en la que se lamenta el destino que se cierne sobre el joven, llega un mensajero buscando al rey para contarle, en un relato de gran plasticidad (vv. 1173-1255), lo que le ha pasado a su hijo. Una enorme ola surgida del mar vomitó un monstruo salvaje, un toro que espantó y aterrorizó a las yeguas de la cuadriga de Hipólito que, enloquecidas, se lanzaron a la carrera para por último precipitarse sobre las rocas. El carro volcó, y aquél, enredado en las riendas fue arrastrado por los animales. Ahora bien, aun cuando se incluyen elementos subjetivos en el relato,⁴⁴ tales elementos no son suficientes para una caracterización psicológica, su presencia es una necesidad funcional. hasta podríamos decir que el mensajero, como personaje, ha sido reducido a un tipo

⁴⁴ El mensajero dice "jamás sere capaz de esto / persuadirme de que tu hijo es un malvado" (vv. 1250-1251)

Así como no es posible hablar de una reducción a símbolos de Afrodita y Ártemis, tampoco es posible hablar de un estudio psicológico de todos los personajes humanos de la tragedia. Si bien Eurípides presenta algunos personajes esbozados de manera somera, presenta también personajes más acabados en cuanto a su caracterización psicológica, estos es, más definidos y con rasgos propios, en los que no encontramos por cierto un estudio global de su personalidad pero que por su conflicto interior exceden ampliamente la reducción a tipos.

3.2. El sentimiento religioso en Eurípides

Aun cuando el problema de la religión en la obra de Eurípides no es menor, no debemos olvidar que el autor no es un teólogo que escribe tratados. sino un poeta dramático. –un filósofo de la escena o un dramaturgo filosófico, como quieren algunos–,⁴⁵ y que es precisamente como poeta que se sirve del aparato mitológico de su tiempo.

Si bien no es probable que Eurípides creyera en los dioses “con la aceptación literal y respeto religioso de la época arcaica que les dio forma”,⁴⁶ este rechazo al politeísmo tradicional y al antropomorfismo de sus divinidades, de claro corte sofista, no parece una negación de toda idea de divinidad.

En el *Hipólito*, en particular, no nos parece que los dioses hayan sido reducidos a simples formalizaciones literarias o a símbolos a los que recurre el autor cuando no tiene respuestas suficientemente atendibles, –vale decir, cuando no le es posible una explicación racional de los hechos–, por dos razones fundamentalmente: la primera por su “vitalidad aterradora”,⁴⁷ y la segunda porque es demasiado simple suponer que todo puede ser explicado por medio de la razón, pensamiento que supondría que todo debe tener una estructura racional.

⁴⁵ E. R. Dodds señala que: “while Sophocles is a dramatist, Euripides happens to be, like Bernard Shaw and Pirandello, a philosophical dramatist”, art. cit., p. 79

⁴⁶ B. M. W. Knox. “Eurípides”, en P. E. Easterling y B. M. W. Knox (eds.), op. cit., p. 359. En este mismo artículo, Knox sostiene que si bien Eurípides ha sido descrito como un esceptico religioso, como un ateo, también se lo ha señalado “como creyente en la providencia divina y la justicia última dispensada por los dioses”, p. 351. Estos cambios en cuanto al sentimiento religioso de Eurípides deben ser considerados en las diferentes etapas de su vida

⁴⁷ B. M. W. Knox. “Eurípides”, en P. E. Easterling y B. M. W. Knox (eds.), op. cit., p. 359

Que Eurípides no creía en la religión tradicional de manera absoluta, dada su formación sofisticada, parece evidente, pero, como hemos señalado, no creer que los dioses lucieran como eran representados en las estatuas, no significa no creer en absoluto en ellos; en efecto, como señala A. C. Pearson, el ateísmo, como credo dogmático que consiste en la negación de toda clase de poder sobrenatural, ha sido pocas veces defendido seriamente en cualquier período del pensamiento civilizado.⁴⁸ Vale decir:

Existe, en primer lugar, la necesidad de distinguir un rechazo del politeísmo tradicional, de la negación de toda idea de divinidad; en segundo lugar, el carácter fragmentario y a veces poco fiable de nuestras autoridades para este período, y, en tercer lugar, la tendencia a usar el cargo de ateísmo como arma contra cualquier figura pública a la que se quisiera desacreditar en otros terrenos.⁴⁹

Al respecto, es necesario tener presente que hacia el 432 a. C. “se declararon delitos denunciables el no creer en lo sobrenatural y el enseñar astronomía”,⁵⁰ y como consecuencia de lo anterior, en los años siguientes, hubo una serie de juicios por irreligión entre cuyas víctimas se encontraban Anaxágoras, Sócrates, y Eurípides, quien, según Sátiro:

ὑπὸ μὲν γὰρ Κλέωνος τοῦ δημαγωγοῦ τὴν τῆς ἀσεβείας δίκην ἔφυγεν
Escapó a la acusación por impiedad de Cleón, el demagogo
(Fr. 39, col. X)⁵¹

⁴⁸ Citado por W. K. Guthrie, op. cit., vol. III, p. 233.

⁴⁹ W. K. C. Guthrie, op. cit., p. 233.

⁵⁰ E. R. Dodds, op. cit., p. 180. Este autor recuerda que “la Gran Época de la Ilustración griega fue al mismo tiempo [...] una época de persecución, de destierro de estudiosos, de trabas para el pensamiento”, y que “en este período la acusación de irreligión se escogía con tanta frecuencia como el medio más seguro de hacer callar a una voz ingrata o de arruinar a un contrario político”, op. cit., p. 181.

⁵¹ Sátiro, *Ídola de Eurípides*, en Eurípides, *Tragedias I Alcestis. Andrómaca*. Texto revisado y traducido por A. Tovar. Colección Hispánica de Autores Griegos y Latinos Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1982, p. 12. En este volumen se recoge el texto de Sátiro establecido por H. von Arnim en el *Supplementum Euripideum*. Berlín, 1913.

La crítica sofística a las divinidades tenía bases morales, esto es, se las censuraba por su conducta (adulterios, robos, glotonería, etc.) porque se les exigía a los dioses probidad moral, y es precisamente por esta razón por la que también los censura Eurípides. Sus críticas, como señala Guthrie, adoptan diversas formas:

censura de los dioses por su conducta, declaraciones de que los dioses existen, pero ni se comportan como tales ni pueden hacerlo, o aserciones de que, ya que los dioses en que nos han enseñado a creer son así, o bien no existen –todo es mentira– o no se preocupan de los asuntos humanos, y ni merecen ni necesitan nuestra adoración. Como autor dramático, Eurípides pudo reflejar todos los puntos de vista a través de sus variados argumentos y personajes.⁵²

Como fino observador de la realidad Eurípides reconoce que los dioses pueden invocarse para excusar las debilidades humanas como cuando la nodriza trata de disculpar la pasión de Fedra recordándole a ésta no sólo los amores de Zeus y Semele, y de Eos y Céfalos, sino también señalándole que Afrodita es irresistible si se lanza con fuerza. Guthrie señala que “en contraste con el tradicionalismo casero de la nodriza, el moralista podría defender que un dios podría ser simplemente el producto de una transferencia psicológica: los hombres dieron ese nombre a sus propias pasiones depravadas”, y se apura a subrayar que esta clase de crítica “no debe pensarse, ni se pensaba entonces, como un ataque a la religión en cuanto tal, ni siquiera a la religión establecida por el Estado”.⁵³

Ya hemos indicado que en el marco de la antítesis *nomos* – *physis* se debate la existencia de los dioses: si éstos existen por *physis* o por *nomos*. Sátiro, en su biografía del trágico comenta dos fragmentos de éste.

α ... ιοφ ... κ[άν τ]οῖς [Κρησὶ?] δι[ὰ το]ῦ μέ[λους]

⁵² W. K. C. Guthrie, op. cit., pp. 226-227.

⁵³ W. K. C. Guthrie, op. cit., pp. 227-228.

σο[ι τ]ῶ π[άν]των μεδ[έον]τι χλόην
π[έ]λανόν τε φέρ[ω] Ζεὺς εἰ[θ'] Αἴδης
ὄνομάζῃ,

ἀκριβῶς ὅλως περιείληφεν τὸν Ἄναξ[α]γόρειον [διά]κοσμον [ἐν]
τρισὶν περι[όδοις] καὶ ἄλλη γ[έ] πη διαπορ[εῖ] τί ποτ' ἐστὶ τὸ
προεστηκὸς τῶν οὐρανίων

Ζεὺς εἶτ' ἀνάγκ[η φύσεος] εἴτ[ε] νοῦς βροτῶν.

... y en *Los [Cretenses?]* a través del canto:

A tí que cuidas de todo, hierba
y ofrendas te traigo, te llames Zeus
o Hades,⁵⁴

con exactitud abarcó completamente el mundo anaxagórico en tres frases, y en otra parte, en cierta forma, duda acerca de qué es lo que preside los fenómenos celestes:

“Zeus, ya necesidad de la naturaleza, ya pensamiento
[de los mortales].”

(Fr. 37, col. III)⁵⁵

El último verso citado pertenece al episodio tercero de las *Troyanas*, precisamente a una intervención de Hécuba que dice:

ὦ γῆς ὄχημα κάπῃ γῆς ἔχων ἔδραν,
ὅστις ποτ' εἶ σύ, δυστόπαστος εἰδέναι,
Ζεὺς, εἶτ' ἀνάγκη φύσεος εἴτε νοῦς βροτῶν,
προσηυξάμην σε·
¡Tú, de la tierra soporte y que sobre la tierra tienes asiento,
quienquiera que seas, difícil de saber,
Zeus, ya necesidad de la naturaleza, ya pensamiento de los mortales.
a ti dirijo mis súplicas!
(vv. 884-887)

En este fragmento se muestra el profundo interés de Eurípides por el pensamiento más avanzado de su tiempo; en él aparecen de manera clara las ideas de Diógenes de Apolonia y

⁵⁴ E. Frag. 912 N. (incertarum fabularum fragmenta).

⁵⁵ Sátiro, op. cit., en Eurípides, *Tragedias I. Alcestris. Andrómaca.*, p. 8

de Anaxágoras. pero estas ideas nuevas se insertan en un esquema compositivo de tipo convencional.⁵⁶

Este Zeus no es el dios de la religión griega tradicional, sino uno identificado, por un lado, con el αἰθήρ, el Éter, el aire (“de la tierra soporte y que sobre la tierra tienes asiento”), y por otro, con la νοῦς, la Mente (“ya pensamiento de los mortales”). En las palabras de Hécuba se reconocen tanto el pensamiento de Diógenes que identifica la divinidad con el éter, con el aire, como el de Anaxágoras, que interpreta la divinidad como una remota Mente, distinta de la materia del universo, que puso en marcha el proceso cósmico en el principio.

E. R Dodds observa:

Is ‘Zeus’ some physical principle, like the ether? Or is he a mythological projection of what is highest in ourselves? Or just another name for Necessity? Eurípides lets his puppets speculate, but Eurípides does not know.⁵⁷

Y concluye que, a pesar de esto, es un poeta profundamente religioso, cuya religión, como su ética, es pesimista e irracional.

Es innegable el interés de Eurípides por el pensamiento de su tiempo, interés que se refleja en su obra, en las intervenciones de los distintos personajes. Con respecto a su religión es claro que no tiene certezas, ni cree en los dioses olímpicos, ni es un ateo, y por eso se interroga.⁵⁸ Reflejo de esa falta de certezas es la coexistencia de un Eurípides

⁵⁶ Cf A 4 160 Ζεύς, ὅστις ποτ' ἔστιν, “Zeus, quienquiera que sea” Separadas por mas de cuarenta años, el *Agamenón* de Esquilo y las *Troianas* de Eurípides reflejan dos estadios de pensamiento los cambios intelectuales que se han dado en Atenas así como las diferentes actitudes de estos autores ante la religión

⁵⁷ E. R Dodds, art cit pp. 85-86

⁵⁸ V di Benedetto señala que le *Baccanti* e l'*Ione* dimostrano come nei confronti del problema religioso Eurípide fosse lontano dall'essere arrivato a una soluzione univoca. Più precisamente, l'esigenza del

racional con otro irracional, y en consecuencia, la coexistencia en el *Hipólito* de la explicación concomitante de las pasiones, a la vez divinas y humanas.

«riconoscimento del potere della divinità e della necessità del recupero della fede tradizionale scaturiva da una profonda sfiducia nella capacità dell'uomo di far fronte al suo destino», op. cit , p 300.

CONCLUSIONES

El *Hipólito* es ciertamente una de las más bellas tragedias que la Antigüedad nos ha legado.

G Norwood observa:

This play is not only the most beautiful, the most pathetic and penetrating, among Euripides' extant works: it is also the most finely wrought and many-sided, therefore the most difficult for modern readers, who are almost compelled to discover in it puzzle non-existent for the Athenians who awarded it the first prize in the festival of 428 B. C.¹

Como lo hemos ido señalando a lo largo del estudio, el *Hipólito* está atravesado por dos explicaciones concomitantes, superpuestas y no excluyentes de la ficción: una divina, –tradicional y religiosa–, y otra humana, –ilustrada y racionalista–, y es en esta yuxtaposición de explicaciones donde radica uno de los mayores aciertos poéticos de la obra, y ciertamente gran parte de su modernidad. Lo irracional y lo inconsciente irrumpen en el *Hipólito*, pero la obra supera la reducción a un conflicto entre estas fuerzas y la razón, o entre la pasión y la castidad

Eurípides escribe en una época de dudas, y esta falta de certezas permea toda la obra ¿Qué son los dioses?, ¿son ellos, sean quienes sean, los que mueven a los hombres?, ¿son éstos quienes deciden?, ¿se debe seguir el *nomos* o la *physis*?, ¿la razón o el deseo? Sin respuestas, el autor se interroga. En la tragedia hay personajes como la nodriza o las mujeres del coro que desplazan a las divinidades la responsabilidad de las pasiones humanas, pero otros, principalmente Fedra, las conciben como algo propiamente de los

¹ G Norwood, op. cit., p. 74.

hombres. Y las preguntas siguen. ¿Qué puede la *sophrosyne*?, ¿que puede la moral ante los dictados del deseo? También la moderación ‘aparente’ puede ser inmoderada porque su intelección no es clara ni único su sentido. El deseo grita, incesante, doloroso, y lo calla la razón, ¿uno más de los nombres de la moralidad, de los valores morales al uso, de las pesadas convenciones sociales? Como el auriga de Platón, el hombre debe tirar de las riendas del deseo y de la razón, pero tal equilibrio no es siempre fácil. El *Hipólito*, al tiempo que señala el peligro de tomar partido por un único aspecto de la *sophrosyne*, muestra el efecto disolvente que tienen para la sociedad tanto la fanática castidad como la loca pasión amorosa. Consecuente con su interpretación unidireccional de la *sophrosyne* como castidad, el joven rechaza a Afrodita y desprecia toda forma de *eros*, y es precisamente esto su gran yerro trágico.

Aristóteles recuerda que “Sófocles decía que él presentaba a los hombres como deben ser, y Eurípides como son”.² En el teatro eurípideo, los personajes no son más los héroes tradicionales, firmes, monolíticos, los suyos son dinámicos, permeados por la vida. Un teatro así puede mostrar, y en este sentido, enseñar, pero no presentarse como modélico.

Ante la falta de resolución y respuestas, lo que tradicionalmente había en la tragedia de formativo, de educativo, y como tal, de modélico para el ciudadano ateniense queda en entredicho en el *Hipólito*, y tal vez, esta misma irresolución marque el declinar del género trágico.

² Arist. *Po* 1460 b: Σοφοκλῆς ἔφη αὐτὸς μὲν οἴους δεῖ ποιεῖν. Εὐριπίδην δὲ οἷοι εἶσιν

La obra niega una respuesta, una vez más, palpitante, la vida estalla, múltiple, en preguntas, y, como lo señalaba Dodds, lo sabemos, no debemos exigirle a un poeta que escriba en una época de dudas “una filosofía consecuente de la vida”.³

³ I. R. Dodds, *op. cit.*, p. 178.

HIPÓLITO

Texto griego y traducción

CODICES

	K	Berolinensis P. 5005 (uu. 243-459, 492-515) saec. vi-vii		
Ω	M	Marcianus gr. 471 (uu. 1 1234)	xi	
	B	Parisinus gr. 2713	xi	
	O	Laurentianus 31. 10	c. 1175	
	A	Parisinus gr. 2712	xiii ex.	
	Ω = MBOA (uel BOA, absente M); Ω = MBA uel MOA .			
	V	Vaticanus gr. 909	c. 1250-80	
A	Δ	H	Hierosolymitanus τάφου 36 (uu. 320-68, 469-518, 1136-86, 1290-1336)	x-xi
		C	Vaticanus gr. 910 (uu. 1-659, 688-1123, 1365-1466)	xiv
		D	Laurentianus 31. 15	xiv
		E	Athous, Μονή Ἰβήρων 209 (olim 161)	xiv in.
		L	Laurentianus 32. 2	xiv in.
		P	Palatinus gr. 287	xiv in.
	A = HCDELP (uel quotquot adsunt); Δ = A minus aut C aut D aut E			
	Δ = HCDE (uel horum tres, uno absente)			
	raro memorantur			
	Pv	Palatinus gr. 343	xv ex.	
	Hn	Hauniensis 417	c. 1475	
	Ox	Oxoniensis, Bodl. Auct. T. 4. 10	xvi	
	Nv	Neapolitanus Vind. gr. 17	c. 1500	
	Va	Palatinus gr. 98 (cod. V apographum)	xiv	
	memoratur etiam in scholiis			
	N	Neapolitanus II. F. 41	xvi in.	

PAPYRI ET OSTRACA

Π ¹	P. Mil. Vogl. 44 [Pack ² 398]: argumenti pars	i p.C.
Π ²	P. Sorbonne 2252 [Pack ² 393]: uu. 1 57, 73 106	iii ii a.C.
Π ³	P. Oxy. 3152: uu. 225 59, 269 87, 357 67, 371-94, 442-55	ii p.C.
Π ⁴	P. Berol. 9772 [Pack ² 1568]: uu. 403-4, 406-10, 413-23	ii a.C.
Π ⁵	P. Oxy. 2224 [Pack ² 395]: uu. 579-604 ¹	ii p.C.
Π ⁶	Ostrakon Berol. 4758 [Pack ² 396]: uu. 616-24	ii a.C.
Π ⁷	P. Berol. 9773 [Pack ² 1573]: uu. 664-8	ii a.C.
Π ⁸	P. Lit. Lond. 73 [Pack ² 397]: uu. 1165-79, 1194-1204	iii a.C.

GNOMOLOGIA

gV	Vatopedianus 36	xii
gB	Vaticanus Barberini gr. 4	c. 1300
gE	Escorialensis gr. X. 1. 13	xiv. in.

¹ Vide etiam Oxyrhynchus Papyri 44 (1976) 34-5.

ΥΠΟΘΕΣΙΣ ΙΠΠΟΛΥΤΟΥ

Θησεύς υἱὸς μὲν ἦν Αἴθρας καὶ Ποσειδῶνος, βασιλεὺς δὲ Ἀθηναίων· γήμας δὲ μίαν τῶν Ἀμαζονίδων Ἰππολύτην Ἰππόλυτον ἐγέννησε, κάλλιε τε καὶ σωφροσύνη διαφέροντα. ἐπεὶ δὲ ἡ κυνοικοῦσα τὸν βίον μετήλλαξεν, ἐπειρηγάγετο Κρητικὴν 5 γυναικα, τὴν Μίνω τοῦ Κρητῶν βασιλέως καὶ Πασιφάης θυγατέρα Φαίδραν. ὁ δὲ Θησεύς Πάλλαντα ἕνα τῶν συγγενῶν φονεύσας φεύγει εἰς Τροιζῆνα μετὰ τῆς γυναικός, οὐ συνέβαινε τὸν Ἰππόλυτον παρὰ Πιτθεῖ τρέφεσθαι. θεασαμένη δὲ τὸν νεανίσκον ἡ Φαίδρα εἰς ἐπιθυμίαν ὤλισθεν, οὐκ ἀκόλατος οὖσα, πληροῦσα 10 δὲ Ἀφροδίτης μῆνιν, ἣ τὸν Ἰππόλυτον διὰ σωφροσύνην ἀνελεῖν κρίνασα τὴν Φαίδραν εἰς ἔρωτα παρώρμησεν, τέλος δὲ τοῖς προτεθείσιν ἔθηκεν. στέργουσα δὲ τὴν νόσον χρόνῳ πρὸς τὴν τροφὸν δηλῶσαι ἠναγκάσθη, ἣτις κατεπαγγεिलाμένη αὐτῇ βοηθήσειν παρὰ τὴν προαίρεσιν λόγους προσήνεγκε τῷ νεανίσκῳ. 15 τραχυνόμενον δὲ αὐτὸν ἡ Φαίδρα καταμαθοῦσα τῇ μὲν τροφῷ

codd.: Π¹(1-17)MBOAVCDEP (25-30 etiam Σ^d, qui cum B fere congruit; 31-2 etiam Tr)

Inscriptio ἰππολύτου ὑπόθεσις MP; om. C; [Π¹] ι υἱὸς DEP (bis E); om. MBOAVC; [Π¹] αἴθρας καὶ ποσειδῶνος MVP: αἴ- ἰππολύτης καὶ π- OAC (αἴ- υἱὸς καὶ π- B²): π- καὶ αἴ- D: π- E: [Π¹] δὲ om. BE; [Π¹] 2 ἀμαζόνων DE; [Π¹] Ἰππολύτην ἀντιόπην DE et B²; [Π¹] 3 διαπρέποντα O; [Π¹] 5 τὴν om. DE; [Π¹] μίνω MOAVC: μίνως BDEP: μίνω[Π¹ καὶ πασιφάης VDEP: om. MBOAC et fort. Π¹ (etiam θυγατέρα om. C) 6 τὴν φαίδραν DE; [φαι- Π¹ 7 εἰς τὴν τ- DE; [Π¹] 8 τῷ(ι) πιτθεῖ OA; [Π¹] inter 10 ανε[λειν et 12]την [nocen textum nostro diuersum habuit Π¹ (in medio legitur]θελη[) 11 τὴν... παρώρμησε(ν) DEP (τὴν om. P) et V²: om. MBOAVC: [Π¹] δὲ om. BA; [Π¹] 11-12 τοῖς... χρόνῳ om. O; [Π¹] 11 προστεθείσιν CDE; [Π¹] 12 ἐπέθηκε P; [Π¹] στέγουσα Valckenaer; [Π¹] νόσον om. M; [Π¹] χρόνον VC; [Π¹] 13 ἣτις hoc loco Schwartz, post βοηθήσειν (-θήσαι) codd.: [Π¹]: cf. Whitaker, CR n.s. 21 (1971) 9 κατεπαγγεilaμένη] -γγ- CE; -μένη A; [Π¹] βοηθήσειν MDEP: -θήσαι BOAVC: [Π¹] 14 παρὰ Schwartz: καὶ παρὰ DEP: κατὰ MBOAVC: [Π¹] προσήνεγκε AVDEP: προή- MBO:]ηε[γκε Π¹: προτήγαγε C 15 καταμαθοῦσα] ἰδοῦσα O

ARGUMENTO DEL HIPÓLITO DE EURÍPIDES

Teseo era hijo de Etra y de Poseidón, y rey de Atenas. Tras casarse con una de las Amazonas, con Hipólita, engendró a Hipólito, que sobresalía por su belleza y por su castidad, y cuando su compañera abandonó la vida, se volvió a casar con una mujer cretense, Fedra, hija de Minos, rey de Creta, y de Pasífae. Teseo, después de asesinar a Palante, uno de sus parientes, marcha al exilio a Trecén con su esposa, en donde Hipólito era educado en casa de Piteo. Cuando vio al muchacho, Fedra cayó presa del deseo, no porque ella fuese intemperante, sino porque estaba llena de la cólera de Afrodita que, tras haber decidido destruir a Hipólito por su castidad, impulsó a Fedra a enamorarse de él, y puso fin a sus propósitos. Si bien soportaba su enfermedad, con el tiempo se vio forzada a revelárselo a la nodriza, la cual, aunque le había prometido que la ayudaría, contra la voluntad de aquella, se lo contó al muchacho. Enterada Fedra de que éste se había

ΙΠΠΟΛΥΤΟΣ

ἐπέπληξεν, ἑαυτὴν δὲ ἀνήρτησεν. καθ' ὃν καιρὸν φανείς Θησεύς
καὶ καθελεῖν σπεύδων τὴν ἀπηγχοισμένην, εὖρεν αὐτῇ προσ-
ηρητημένην δέλτον δι' ἧς Ἴππολύτου φθορὰν κατηγορεῖ καὶ
ἐπιβουλήν. πιστεύσας δὲ τοῖς γεγραμμένοις τὸν μὲν Ἴππόλυτον
ἐπέταξε φεύγειν, αὐτὸς δὲ τῷ Ποσειδῶνι ἀράς ἔθετο, ὡν 20
ἐπακούσας ὁ θεὸς τὸν Ἴππόλυτον διέφθειρεν. Ἄρτεμις δὲ τῶν
γεγεννημένων ἕκαστα διασαφήςασα Θησεῖ, τὴν μὲν Φαίδραν οὐ
κατεμέμψατο, τοῦτον δὲ παρεμυθήσατο υἱοῦ καὶ γυναικὸς
στερηθέντα· τῷ δὲ Ἴππολύτῳ τιμὰς ἔφη γῆι ἐγκαταστήσεσθαι.

〈ΑΡΙΣΤΟΦΑΝΟΥΣ ΓΡΑΜΜΑΤΙΚΟΥ ΥΠΟΘΕΣΙΣ〉

ἡ σκηνὴ τοῦ δράματος ὑπόκειται ἐν ῥθήβαις†. ἐδιδάχθη ἐπὶ 25
Ἐπαμείνονος ἄρχοντος Ὀλυμπιάδι πζ ἔτει δ. πῶτος Εὐριπίδης,
δεύτερος Ἰοφῶν, τρίτος Ἴων. ἔστι δὲ οὗτος Ἴππόλυτος δεύτερος,
〈ὁ〉 καὶ στεφανίας προσαγορευόμενος. ἐμφαίνεται δὲ ὕστερος
γεγραμμένος· τὸ γὰρ ἀπρεπὲς καὶ κατηγορίας ἄξιον ἐν τούτῳ
διώρθωται τῷ δράματι. τὸ δὲ δρᾶμα τῶν πρώτων. 30

16 ἑαυτὴν DEP: αὐτὴν MBOAVC (αὐ- A²): [I¹] 17 σπεύδων
MBOAVC: θέλων DEP: [I¹] 18 δέλτον] βιβλον B 18-19 καὶ
ἐπιβουλήν om. DE; κατ' ἐπιβουλήν Wilamowitz 22 ἕκαστα OAV:
ἕκαστον MBCEP: ἐκάστω D τῆς μὲν φαίδρας DE 22-3 οὐ
κατεμέμψατο OAD(E): οὐκ ἀπεπέμψατο M(B)VCP (ἀπεμέμ- B^c)
24 γῆ Valckenaer: γῆς MBOAVCP: om. DE ἐγκατα-] κατα- DE
-στήσεσθαι Nauck: -στήσεσθαι codd.

Inscriptionem add. Kirchhoff: om. codd. 25-30 hoc loco habent
CDE, post 32 MAV, in scholiis B, om. OP 25 ἡ...θήβαις om. DE
ὑπόκειται ἐν θήβαις BAV: ἐν θ- κείται MC: ὑ- ἐν Τροίζῃνι ed. Brubach., ὑ-
ἐν 〈Τροίζῃνι καὶ οὐ καθάπερ τοῦ προτέρου ἐν〉 Ἀθήναις e.g. Schwartz
ἐδιδάχθη δὲ C 26 Ἐπαμείνονος praecunte Barnes Matthiae: ἀμείνονος
fere codd. (-μείνων- A, -μήνοτ- C; -μήνον- M²) Ὀλυμπιάδος V πζ
BDE: ἐπὶ πζ MAC: ἐπὶ νζ V 27 καὶ δεύτερος io- V οὗτος ὁ BDE
28 〈ὁ〉 Nauck 29 γεγραμμένον DE κατηγορίας CDE: κατη-
MBAV 30 διώριεται C

enfurecido. censuró a la nodriza y ella misma se ahorcó. En ese momento apareció Teseo, y cuando presuroso bajó a la que se había colgado, encontró prendida a ella una tablilla en la que acusaba a Hipólito de su muerte y de insidia. Dando crédito a lo que estaba escrito, ordenó a Hipólito marchar al exilio, y él mismo dirigió votos a Poseidón; el dios, tras oírlos, aniquiló a Hipólito. Ártemis entonces, aclarando a Teseo cada uno de los hechos que habían acontecido, no lanzó reproches contra Fedra, sino que consoló a aquél, privado de su hijo y de su mujer, y en cuanto a Hipólito, dijo que serían establecidos en el país cultos en su honor

<ARGUMENTO DEL GRAMÁTICO ARISTÓFANES>

La escena del drama se desarrolla en †Tebas†. Fue representado siendo arconte Epaminón, el año cuarto de la octogésima séptima Olimpiada. El primero fue Eurípides, el segundo, Iofón, y el tercero, Ión. Éste es el segundo Hipólito, llamado también Hipólito portador de corona. Evidentemente fue escrito después, ya que lo inconveniente y digno de censura ha sido corregido en este drama. El drama es de los primeros.

ΕΥΡΗΠΙΔΟΥ

τὰ τοῦ δράματος πρόσωπα· Ἀφροδίτη, Ἴππόλυτος, οἰκέτης,
τροφός, Φαίδρα, θεράπαινα, Θησεύς, ἄγγελος, Ἄρτεμις, χορός.

31-2 ἀφ- ἄγ- ἰπ- θη- οἰ- θε- τρ- ἄρ- φα- χο- MAVCP: ἀφ- φα- ἰπ- ἄγ- οἰ-
θε- τρ- ἄρ- χο- D et (add. θη- post χο-) E: ἀφ- ἰπ- ἄγ- θη- θε- οἰ- τρ- ἄρ- φα-
χο- B: ἀφ- ἰπ- χο- οἰ- φα- τρ- θη- ἄγ- ἄρ- O: ἀφ- ἰπ- χο- θε- τρ- φαίδρα φα-
ἄγ- θη- ἕτερος ἄγ- ἄρ- Tr post personarum indicem προλογίζει
ἀφροδίτη E

fabula anno 428 a. C. acta

Los personajes del drama: Afrodita, Hipólito, siervo, nodriza, Fedra, sierva, Teseo, mensajero, Ártemis, coro.

ΙΠΠΟΛΥΤΟΣ

ΑΦΡΟΔΙΤΗ

Πολλή μὲν ἐν βροτοῖσι κοῦκ ἀνώνυμος
 θεὰ κέκλημαι Κύπρις οὐρανοῦ τ' ἔσω·
 ὅσοι τε Πόντου τερμόνων τ' Ἀτλαντικῶν
 ναίουσιν εἴσω, φῶς ὀρώντες ἡλίου, 5
 τοὺς μὲν céβοντας τὰμὰ πρεσβεύω κράτη,
 σφάλλω δ' ὅσοι φρονούσιν εἰς ἡμᾶς μέγα.
 ἔνεστι γὰρ δὴ κὰν θεῶν γένει τόδε·
 τιμῶμενοι χαίρουσιν ἀνθρώπων ὕπο.
 δείξω δὲ μύθων τῶνδ' ἀλήθειαν τάχα.
 ὁ γάρ με Θερέως παῖς, Ἀμαζόνος τόκος, 10
 Ἴππόλυτος, ἀγνοῦ Πιθθέως παιδεύματα,
 μόνος πολιτῶν τῆδε γῆς Τροζηνίας
 λέγει κακίστην δαιμόνων πεφυκέναι·
 ἀναίνεται δὲ λέκτρα κοῦ ψαύει γάμων,
 Φοίβου δ' ἀδελφῆν Ἄρτεμιν, Διὸς κόρην, 15
 τιμᾶι, μεγίστην δαιμόνων ἡγούμενος,
 χλωρὰν δ' ἀν' ὕλην παρθένωι ξυνὼν αἰεὶ
 κυσὶν ταχεΐαις θήρας ἐξαιρεῖ χθονός,
 μείζω βροτείας προσπεσὼν ὀμιλίας.
 τούτοις μὲν νυν οὐ φθονῶ· τί γάρ με δεῖ; 20
 ἀ δ' εἰς ἔμ' ἡμάρτηκε τιμωρήσομαι

codd.: Π²; Ω = MBOA; V; Λ = CDELP

Inscriptio Ἰππόλυτος MBC: εὐριπίδου i- VD: (εὐ-) i- στεφανηφόρος (Π²) AP
 et Tr (εὐ- P et Tr, om. A; de Π² incertum): εὐ- φαῖδρα L: om. OE
 1^a ἀφ- om. MCEL (~ Tr); [Π²] 7 θε]ωγ γενει in fine uersus Π² (καὶ
 τὸδ' ἐν θε] uel τοῦτο κὰν θε] Barrett); (~ gE) 12 Τροζ- Wilamowitz:
 τροιζ- codd. (item 29, 373, 710, 1095, 1159, 1424) 17 παρθένων (B) O
 (~ B^c) 18 ἐξαιρεῖ CP et Σ¹: ἐξαιρεῖ ΩVDEL: |αιρει Π²
 19 βροτεΐαις D et Σⁿ (~ D² et Σ^{mν} et gE); [Π²] ὀμιλίας L (~ Tr);
 -ΐαις D (~ D²); ι super ac B²; (~ gE) 20 τούτοις L et gE; [Π²]
 νῦν Ω: οὖν VCD et Tr et gE: γὰρ E: γ' οὖν P: [Π² L]

HIPÓLITO

(La escena representa el palacio de Teseo en Trecén. A la izquierda y a la derecha de la puerta del palacio están las estatuas de Afrodita y de Ártemis.)

(Aparece Afrodita en lo alto del palacio.)

AFRODITA

Grande y renombrada diosa entre los mortales
y en el cielo, Cipris me llamo.
Y de cuantos entre el Ponto y los confines del Atlas
habitan, viendo la luz del sol,
a aquellos que veneran mi poder privilegio,
y arruino a cuantos son conmigo soberbios.
Esto sucede también en la raza de los dioses:
cuando son honrados por los hombres se alegran.
Al punto mostraré la verdad de estas palabras:
el hijo de Teseo, de Amazona nacido,
Hipólito, discípulo del santo Piteo,
es el único de los ciudadanos de esta tierra trecenia
que dice que he nacido la peor de las divinidades,
y rechaza los tálamos y no trenta las nupcias,
a la hermana de Febo, en cambio, a Ártemis, hija de Zeus,
honra, considerándola la más grande de las divinidades.
Por el verde bosque, siempre en compañía de la virgen,
con ágiles perras extermina las fieras de la tierra,
habiendo encontrado una compañía superior a las mortales.
A ellos en verdad no los envidio. ¿qué falta me hace?
Pero, por las faltas que contra mí ha cometido, me vengaré

ΕΥΡΥΠΠΙΔΟΥ

Ἴππόλυτον ἐν τῆιδ' ἡμέραι· τὰ πολλὰ δὲ
 πάλαι προκόψας, οὐ πόνου πολλοῦ με δεῖ.
 ἔλθόντα γάρ νιν Πιτθέως ποτ' ἐκ δόμων
 σεμνῶν ἐς ὄψιν καὶ τέλη μυστηρίων 25
 Πανδίοнос γῆν πατρὸς εὐγενῆς δάμαρ
 ἰδοῦσα Φαῖδρα καρδίαν κατέσχετο
 ἔρωτι δεινῶι τοῖς ἔμοις βουλεύμασιν.
 καὶ πρὶν μὲν ἔλθειν τήνδε γῆν Τροζηνίαν,
 πέτραν παρ' αὐτὴν Παλλάδος, κατόψιον 30
 γῆς τῆσδε, ναὸν Κύπριδος ἐγκαθείκατο,
 ἐρώς ἔρωτ' ἔκδημον, Ἴππολύτωι δ' ἔπι
 τὸ λοιπὸν ὀνομάσουσιν ἰδρῶσθαι θεάν.
 ἐπεὶ δὲ Θησεὺς Κεκροπίαν λείπει χθόνα
 μίασμα φεύγων αἵματος Παλλαντιδῶν 35
 καὶ τήνδε σὺν δάμαρτι ναυστολεῖ χθόνα
 ἐνιαυσίαν ἔκδημον αἰνέσας φυγῆν,
 ἐνταῦθα δὴ στένουσα κάκπεπληγμένη
 κέντροις ἔρωτος ἢ τάλαιν' ἀπόλλυται
 κυγῆι, ξύνοιδε δ' οὔτις οἰκετῶν νόσον. 40
 ἀλλ' οὔτι ταύτηι τόνδ' ἔρωτα χρῆ πεσεῖν,
 δείξω δὲ Θησεὶ πρᾶγμα κάκφανήσεται.
 καὶ τὸν μὲν ἡμῖν πολέμιον νεανίαν

codd.: Π²; Ω = MBOA; V; Λ = CDELP

30 πέτραν DLP: -ρην ΩVCE: [Π²] 31 ἐγκαθείκατο AL, et fort. Π²:
 -θίς- MBVDEP: -θίςτ- O: -θής- C 32 ἔκδημον BAP et Tr et ¹Σ^{nv} et
¹Σ^{mnbv}: ἔκδηλον MOVΔL et B²: [Π²] ἱππολ]υτου [δ επ]ι Π²
 33 ὀνομάσουσιν Jortin: ὀνόμαζεν codd.: [Π²] 34 λίπε <L>P (λίποι
 Tr); λείπε C 36 τήνδε OAL et B²V²: τῆ(ι)δε MBV et V^{39p} et ¹Σ^{nv}:
 [Π²] 37 ἐνιαυσίαν ADLP: -αύσιον MBOVCE et ¹Σⁿ: [Π²]
 40 ξύνοιδε δ' Tr: σύνοιδε δ' ΩVΔ et gE: ξύνοιδεν <L²>P: [Π²]
 οὐδεῖς O<L> (~ Tr et gE) ανθ[ρωπων Π² 41 ταύτη(ι) (Π²)Α et
 V^{39p}: ταύτης ΩVC χρῆ LP: δεῖ ΩVΔ: δε]ι Π² μολεῖν Π²
 42 lectio suspecta θησεὶ δὲ δείξω V του]τοῖς πρα[γμα Π² (suppl.
 ed. pr.) 43 om. Π² νεανίαν ΩVCE: πεφυκότα LP et V³: νεανίαν
 πεφυκότα D: cf. Chr. Pat. 745 τὸν μὲν γὰρ ἡμῶν δυσμενῆ βροτοκτόνον
 (πεφυκότα pars codd.)

de Hipólito este mismo día. Muchas cosas pues,
ha tiempo ya, he adelantado, no necesito mucho esfuerzo.
Cuando él fue, en una ocasión, desde las moradas de Piteo
a la iniciación y las ceremonias de los venerables misterios
en la tierra de Pandión, la noble esposa de su padre,
Fedra, al verlo, fue presa en su corazón
de un amor terrible según mis designios.
Y antes de venir a esta tierra trecenia,
junto a la roca misma de Palas, bien visible
desde esta tierra, un templo a Cipris elevó,
amando con amor al extranjero. Y en recuerdo de Hipólito,
en adelante se dijo, el templo había sido dedicado a la diosa.
Y luego que Teseo deja la tierra cecropia,
huyendo de la mancha de sangre de los Palántidas,
y por mar llega con su esposa a esta tierra,
aceptando el destierro de un año fuera de su patria,
entonces ya, gimiendo y fuera de sí
por los agujijones del amor, la desdichada se consume
en silencio. Nadie de la casa conoce su enfermedad.
Pero no es así como debe acabar este amor.
Mostraré el hecho a Teseo, y saldrá a la luz.
Y en cuanto al joven que me es hostil,

ΙΠΠΟΥΛΥΤΟΣ

κτενεῖ πατῆρ ἀραΐσιν ἄς ὁ πόντιος
 ἀναξ Ποσειδῶν ὤπασεν Θησεῖ γέρας, 45
 μηδὲν μάταιον ἐς τρίς εὐξασθαι θεῶν·
 ἢ δ' εὐκλεῆς μὲν ἀλλ' ὄμως ἀπόλλυται
 Φαίδρα· τὸ γὰρ τῆσδ' οὐ προτιμῆσω κακὸν
 τὸ μὴ οὐ παρασχεῖν τοὺς ἐμοὺς ἐχθροὺς ἐμοί
 δίκην τοσαύτην ὥστε μοι καλῶς ἔχειν. 50
 ἀλλ' εἰσορῶ γὰρ τόνδε παῖδα Θησεῶς
 στείχοντα, θήρας μόχθον ἐκλελοιπότα,
 Ἴππόλυτον, ἔξω τῶνδε βήσομαι τόπων.
 πολὺς δ' ἄμ' αὐτῶι προσπόλων ὀπισθόπους
 κῶμος λέλακεν, Ἄρτεμιν τιμῶν θεῶν 55
 ἕμνοισιν· οὐ γὰρ οἶδ' ἀνεωιγμένας πύλας
 Ἄιδου, φάος δὲ λοίσιβιον βλέπων τόδε.

ΙΠΠΟΥΛΥΤΟΣ

ἔπεσθ' αἰδοντες ἔπεσθε
 τὰν Διὸς οὐρανόαν
 Ἄρτεμιν, αἰ μελόμεσθα. 60

ΙΙΙ. ΚΑΙ ΘΕΡΑΠΟΝΤΕΣ

πότνια πότνια σεμνοτάτα,
 Ζηνὸς γένεθλον,
 χαίρε χαίρέ μοι, ὦ κόρα
 Λατοῦς Ἄρτεμι καὶ Διός, 65
 καλλίστα πολὺ παρθένων,

codd.: Π²(-57); Ω = MBOA; V; A = CDELP

44 κτενεῖ M (-ει- rot. qu. -a-? ~ M²); [Π²] 46 ἐς LP: εἰς Π²ΩVΔ
 49 τὸ] τοῦ DP et V³; [Π²] 50 ὥστ' ἐμοὶ I.P; ωστ[ε]μοι Π² 55 θεῶν
 LP 57 τε L; [Π²] βλέπων τόδε MBOVCE: βλέπον τ- A: βλέπει τ-
 D: τόδε βλέπων LP: το]δ εἰσορων Π² 58ⁿ ἴπ. codd.: aut ἴπ. aut
 θεράποντες ¹Σ^{mnbv} 58 αἰδοντες <L>P (~ Tr) et M² 60 ἄρτεμιν
 ἄρτεμιν LP (~ Tr) 61ⁿ Ἴπ. καὶ Θεράποντες Barrett: χο. fere codd.
 (χορὸς τῶν κυνηγῶν D et B²: cf. Σ^{mnn} χορὸς νεανιῶν τῶν κυνηγῶν ἱππολύτου):
 Θερ- fere edd., Χο. Κυνηγῶν Murray: uide ad 1102 62 ζηνὸς LP et
 F³: ζανὸς ΩVΔ et Tr 63 χαίρε χαίρε A: χαίρε MBOVA, sed post
 κόρα habent alterum χαίρε C, alterum χαίρε μοι LP (~ Tr) 65 λ- καὶ
 δ- ἄ- A; λ- ἄ- παῖ δ- L (~ Tr)

lo matará su padre con los votos que el señor del mar,
Poseidón, concedió a Teseo como presente:
que de ningún modo rogaría en vano al dios hasta tres veces.
Y Fedra, si bien afamada, pero, con todo,
morirá, pues no me ocuparé más de su mal,
empero sí de que por esto mis enemigos me paguen
el castigo que me satisfaga.
Pero veo aquí al hijo de Teseo, a Hipólito,
que abandonando la fatiga de la caza,
se acerca. Me marcharé fuera de estos lugares.
Un numeroso cortejo de servidores, que va tras sus pasos,
canta honrando a la diosa Ártemis
con himnos. No sabe que abiertas están las puertas
del Hades, y que esta luz ve por última vez.

(Afrodita sale de escena. Entra Hipólito, vestido de cazador y con una corona de ramas y de flores en la mano, seguido de sus compañeros, y se acerca a la estatua de Ártemis.)

HIPÓLITO

(A sus compañeros.)
Seguidme, seguidme cantando
a la celeste hija de Zeus,
a Ártemis, que nos protege.

HIPÓLITO Y SUS COMPAÑEROS

¡Soberana, soberana venerabilísima,
vástago de Zeus!
¡Salve, salve, oh Ártemis,
hija de Leto y de Zeus,
la más hermosa con mucho de las vírgenes,

	ἄ μέγαν κατ' οὐρανὸν ναίεις εὐπατέρειαν αὐ- λάν, Ζηνὸς πολύχρυσον οἶκον. χαίρέ μοι, ὦ καλλίστα καλλίστα τῶν κατ' Ὀλυμπον.	70 71
Ιπ.	κοὶ τόνδε πλεκτὸν στέφανον ἐξ ἀκηράτου λειμώνος, ὦ δέσποινα, κοσμήσας φέρω, ἔνθ' οὔτε ποιμὴν ἀξιοὶ φέρβειν βοτὰ οὔτ' ἠλθέ πω κίδηρος, ἀλλ' ἀκήρατον μέλισσα λειμών' ἠρινὴ διέρχεται, Αἰδῶς δὲ ποταμίαισι κηπεύει δρόσοις, ᾧσοις διδακτὸν μηδὲν ἀλλ' ἐν τῇ φύσει τὸ σωφρονεῖν εἴληχεν ἐς τὰ πάντ' αἰεὶ, τούτοις δρέπεσθαι, τοῖς κακοῖσι δ' οὐ θέμις. ἀλλ', ὦ φίλη δέσποινα, χρυσέας κόμης ἀνάδημα δέξαι χειρὸς εὐσεβοῦς ἄπο. μόνῳ γάρ ἐστι τοῦτ' ἐμοὶ γέρας βροτῶν κοὶ καὶ ξύνειμι καὶ λόγοις ἀμείβομαι, κλύων μὲν αὐδῆς, ὄμμα δ' οὐχ ὄρων τὸ σόν. τέλος δὲ κάμψαιμ' ὥσπερ ἠρξάμην βίου.	73 75 80 85

codd.: Π²(73-); Ω = MBOA; V; Λ = CDELP

67-8 αἰ...ναίειτ' <L>P (~ Tr) et B^c 67 μεγάλην Weil 70ⁿ ἰπ.
hic (non ad 73) VCE et Tr 71-2 ὄλυμπον O, sicut conī. Nauck: ὄ-
παρθένων ἄρτεμι ΩVΔ et O^c: ὄ- θεῶν PνHnOx 76 οὔτ' Orio flor. 3.
3: οὐδ' codd. et Plut. mor. 1094 A: [Π²] που Orio (~ Plut.); [Π²]
κίδηρος OCLP et V^s et Orio: κίδαρος ΩVDE et O^c: utrumque Plut. codd.:
[Π²] ἀκήρατος (Π²) et A^c 77 ἠρ- LP: ἔαρ- ΩVΔ et Orio: [Π²]
-ινῆ Valckenaer (cl. Σ^{bn} ἔαρινῆν δὲ αὐτὴν εἶπεν κτλ.): -ινὸν codd. et Orio:
[Π²] 79 ἀλλ' ἐν] ἀλλὰ <L> (~ Tr) et Orio; [Π²] 80 εἴληχεν]
ἐνεστιν Ba. 316 (u. ex h.l. interpolatus) (~ Orio); [Π²] ἐς D: εἰς
Π²ΩVΔ πάντ' αἰεὶ LP et Ba. 316: πάνθ' ὁμῶς Λ et B²E²: πάνθ' ὁμῶς
MBOVCE et (-τ' ὄ-) Orio: πανθ ὁλωσ Π²: πάντ' αἰεὶ ὁμῶς D
81 κακοῖσι δ'] κακοῖσιν CD (~ C² et Orio) 84 γέρας post βροτῶν O et
Chr. Pat. 2579, ante τοῦτ' C 85 λόγοις' M, -οις ε' O (~ Orio); [Π²]
86 αὐδῆς D<L>P et A^s: -δῆν ΩVCE et Tr et Orio: [Π²] ὄρων
Π²OCP et L^{1c} et Orio: ὄρω ΩVDE<L> 87 ἠρξάμην PνHnNν et Chr.
Pat. 2587 pars codd.;]μημ Π²

tú que en el ancho cielo
habitas el palacio de tu noble padre,
la morada rica en oros de Zeus!
¡Salve, oh la más hermosa,
la más hermosa entre las del Olimpo!

HIPOLITO

(Depositando la corona ante la estatua.)

Para ti, tras ornarla, esta trenzada corona
de un prado intacto traigo, oh señora,
donde ni el pastor tiene por digno apacentar sus rebaños,
ni ha llegado nunca el hierro. sino que el intacto
prado atraviesa la abeja en primavera,
y Pudor lo cultiva con fluviales rocíos.
A cuantos en nada por educación. sino que en su naturaleza
el ser sensatos siempre en todo han recibido,
a éstos les es lícito recoger para sí sus frutos; a los malos, no.
Pero, oh amada señora, para tu áurea cabellera,
esta diadema acepta de mi piadosa mano.
Pues, de los mortales, yo solo tengo este honor:
contigo me reúno e intercambio palabras,
escuchando tu voz, aunque sin ver tu rostro.
¡Que así como la comencé, llegue al fin de mi vida!

(Sale del palacio un sirviente y se acerca a Hipólito.)

ΘΕΡΑΠΩΝ

	ἄναξ, θεοὺς γὰρ δεσπότας καλεῖν χρεῶν, ἄρ' ἂν τί μου δέξαιιο βουλευάντος εὖ;	
Ιπ.	καὶ κάρτα γ' ἤ γὰρ οὐ σοφοὶ φαινοίμεθ' ἄν.	90
Θε.	οἶεθ' οὖν βροτοῖσιν ὃς καθέστηκεν νόμος;	
Ιπ.	οὐκ οἶδα· τοῦ δὲ καὶ μ' ἀνιστορεῖς πέρι;	
Θε.	μισεῖν τὸ σεμνὸν καὶ τὸ μὴ πᾶσιν φίλον.	
Ιπ.	ὀρθῶς γε· τίς δ' οὐ σεμνὸς ἀχθεινὸς βροτῶν;	
Θε.	ἐν δ' εὐπροσηγόροισιν ἔστι τις χάρις;	95
Ιπ.	πλείεσθι γε, καὶ κέρδος γε ἐν μόχθῳ βραχεῖ.	
Θε.	ἤ κὰν θεοῖσι ταῦτόν ἐλπίζεις τόδε;	
Ιπ.	εἴπερ γε θνητοὶ θεῶν νόμοισι χρώμεθα.	
Θε.	πῶς οὖν εὐσεμνὴν δαίμον' οὐ προσενέπεις;	
Ιπ.	τίν'; εὐλαβοῦ δὲ μή τί σου σφαλῆι στόμα.	100
Θε.	τήνδ' ἢ πύλαισι καὶς ἐφέστηκεν Κύπρις.	
Ιπ.	πρόσωθεν αὐτὴν ἀγνὸς ἂν ἀσπάζομαι.	
Θε.	σεμνή γε μέντοι κατήσιμος ἐν βροτοῖς.	103
Ιπ.	οὐδεὶς μ' ἀρέσκει νυκτὶ θαυμαστὸς θεῶν.	106
Θε.	τιμαῖσιν, ὦ παῖ, δαιμόνων χρῆσθαι χρεῶν.	107
Ιπ.	ἄλλοισιν ἄλλος θεῶν τε κἀνθρώπων μέλει.	104
Θε.	εὐδαιμονοίης, νοῦν ἔχων ὅσον σε δεῖ.	105
Ιπ.	χωρεῖτ', ὄπαδοί, καὶ παρελθόντες δόμους cίτων μέλεσθε· τερπνὸν ἐκ κυναγίας τράπεζα πλήρης· καὶ καταψήχειν χρεῶν ἵππους, ὅπως ἂν ἄρμασι ζεύξας ὑπο βορᾶς κορεσθεῖς γυμνάσω τὰ πρόσφορα. τὴν σὴν δὲ Κύπριν πόλλ' ἐγὼ χαίρειν λέγω.	108

codd.: Π²(-106); Ω = MBOA; V; Λ = CDELP

88-114ⁿ *θεράπων* BAA (paragaphos 93-107 L); *θερ-* 88, *οἰκίτης* 91-114
 MV: *θερ-* 88-93, nullam notam 95, *οἰκ-* 97-114 O: [Π²] 96 γε
 alterum om. CE et gV (~ gB); [Π²] 99 εὐ post σεμνὴν L, om. P
 (~ Suda iv. 340. 23 Adler); [Π²] 100 εὐν AP (~ A^c et gE); [Π²]
 101 πύλῃσι LP (~ Tr); [Π²] κύπριν B²A³; π]ελας Π², fort. recte
 102 ἀπώθεν Plut. mor. 778 A (~ gV); [Π²] 104-5 post 107 trai.
 Gomperz 104 ἄλλος] ἄλλως O et ¹Σⁿ (~ Eust. in Il. p. 245. 15)
 105 σε δεῖ AA et gVgE: γε δεῖ V et E² et gB: γ' ἔδει MBO: [Π²]
 111 ἄρματι V

SIRVIENTE

Señor. pues a los dioses se les debe llamar amos,
¿aceptarías acaso algo de mí, si bien aconsejare?

HIP. Desde luego; si no, sabio no me mostraría.

SIR. ¿Conoces, entonces, la ley que existe para los mortales?

HIP. No la conozco. Pero, ¿sobre qué me interrogas?

SIR. Odiar la soberbia y lo que no es a todos grato.

HIP. Es justo. ¿Qué mortal soberbio no es odioso?

SIR. ¿Hay algún encanto entre los afables?

HIP. Muchísimo, y también ganancia con poco esfuerzo.

SIR. ¿Esperas entre los dioses esto mismo?

HIP. Sí, si de leyes divinas los mortales nos servimos.

SIR. ¿Cómo, pues, a una diosa venerable tú no llamas?

HIP. ¿A cuál? Y ten cuidado, que no te arruine la boca.

SIR. A esta que está junto a tus puertas, a Cipris.

HIP. Desde lejos a ella, siendo puro, la saludo.

SIR. Venerable, sin embargo, es, e insigne entre los mortales.

HIP. De los dioses honrados de noche ninguno me agrada.

SIR. Hay que dar honras, hijo, a los dioses.

HIP. Cada uno, tanto dios como hombre, tiene sus preferencias.

SIR. Sé feliz, teniendo la sensatez que necesites.

HIP. *(A sus compañeros)*

¡Avanzad, compañeros!, y entrando en los palacios.
de la comida ocupaos; agradable es. tras la caza,
una mesa llena; y almohazar es menester
los caballos, para que, después de uncirlos a los carros.
y sactarme de alimentos. los ejercite en lo conveniente
(Volviéndose hacia el sirviente y haciendo un gesto a la estatua de Afrodita)
En cuanto a tu Cipris, muchos saludos le mando yo.

Θε. ἡμεῖς δέ, τοὺς νέους γὰρ οὐ μιμητέον
 φρονούντας οὕτως, ὡς πρέπει δούλοις λέγειν 115
 προσευζόμεσθα τοῖσι σοῖς ἀγάλμασιν,
 δέσποινα Κύπρι· χρῆ δὲ συγγνώμην ἔχειν.
 εἴ τις ε' ὑφ' ἧβης σπλάγχχνον ἔντονον φέρων
 μάταια βάζει, μὴ δόκει τούτου κλύειν·
 σοφωτέρους γὰρ χρῆ βροτῶν εἶναι θεοῦς. 120

ΧΟΡΟΣ

᾿Ωκεανοῦ τις ὕδωρ στάζουσα πέτρα λέγεται, [στρ. α
 βαπτὰν κάλπιςι πα-
 γὰν ῥυτὰν προίεισα κρημνῶν.
 τόθι μοί τις ἦν φίλα 125
 πορφύρεα φάρεα
 ποταμίαι δρόσῳι
 τέγγουσα, θερμᾶς δ' ἐπὶ νῶτα πέτρας
 εὐαλίῳ κατέβαλλ'. ὄθεν μοι
 πρῶτα φάτις ἦλθε δεσποίνας, 130

τειρομένην νοσερᾶι κοίται δέμας ἔντονος ἔχειν [ἀντ. α
 οἴκων, λεπτὰ δὲ φά-
 ρη ξανθὰν κεφαλὰν κσιάζειν·

codd.: Ω = MBOA; V; Λ = CDELP

115 φρονούντας LP et B² et ut uid. ¹Σ^{mnbnv}: -οὔντες ΩVCE et L^c: -ώντ'
 D 116 προσευξ- Ω et ¹Σ^{mnbnv}: προσευχ- VA et Σⁿ 117 χρῆ ce gV et
 (cum u.l. δεῖ ce) Chr. Pat. 1042 118 ε' ΩC: δ' L^{uvp} (γ' Tr^{uv}): om.
 BVDE et gV et Chr. Pat. 1043 ἔντονον ΩVΔL et gV: εὔτ- ΩP et V^{3np}
 et Chr. Pat. φορῶν dubitanter Barrett 119 τούτου ΩC et Tr et
 gV: τούτων VA et Chr. Pat. 1044 120 δεῖ LP (~ gE)
 123 κάλπη(ι)σι <L> (~ Tr) et E² et ¹Σⁿ 123-4 παγὰν ῥυτὰν Willink
 (CQ n.s. 18 [1968] 37): ῥ- π- codd. 125 τόθι <Lⁱ> et Tr: ὄθι ΩVΔ
 126 φάρη Hartung 129 κατέβαλλ' Burges: -βαλλεν Δ: -βαλ'
 Ω: -βαλεν VLP et C^{2uv} (pot. qu. -λ- C, -λλ- C²) 130 πρῶτα
 Pn: πρῶτα codd. δεσποίνας Ω: δέσποιναν ΩVΔ et B²A^s: δεσποινα C
 131 τειρομένην AVΛ (-ην C) et B²: -μένα MBO (-α O) 132 κοίτα(ι)
 om. M, post ἔχειν habet O, post δεσποινα C ἔντονος VA et
¹Σ^{mnbnv}: ἔντοσθεν ΩC 133 λεπτὰ δὲ ΩAVΛ et M² et ¹Σ^{mnbnv} et Σ^{mnbnv}:
 δὲ λ- <M>B φάρη MA et ¹Σ^m: φάρεα BOVA et M² et ¹Σ^{nb}

(Hipólito entra en el palacio seguido de sus compañeros.)

SIRVIENTE

(Habla solo, dirigiéndose a la estatua de Afrodita.)

Yo, por mi parte, pues no hay que imitar a los jóvenes
que piensan de este modo, según conviene hablar a los esclavos,
a tus imágenes suplicaré,
señora Cipris. Debes perdonar.
Si alguien, por su juventud, con impulsivo corazón
te dice insensateces, aparenta que no lo oyes;
más sabios que los mortales deben ser los dioses.

(El sirviente entra en el palacio. Entra en escena el coro)

CORO

Estrofa 1ª

Agua de Océano. se dice, una roca destila,
desde los acantilados vierte
 fuente manantial que en cántaros recogen.
Allí, una amiga mía
purpúreos paños
en fluvial rocío
lavaba y sobre la caliente espalda
de una bien soleada roca disponía.
De allí vino hasta mí el primer rumor de mi señora:

Antistrofa 1ª

que, agotada, en enfermo lecho tiene su cuerpo,
dentro de los palacios, y que ligeros velos
 su rubia cabeza sombrean.

τριτάταν δέ νιν κλύω 135
 τάνδ' ἀβρωσίαι
 στόματος ἀμέραν
 Δάματρος ἀκτᾶς δέμας ἀγνὸν ἴσχειν,
 κρυπτῶι πάθει θανάτου θέλουσαν
 κέλσαι ποτὶ τέρμα δύστανον. 140

†σὺ γὰρ† ἔνθεος, ὦ κούρα, [στρ. β
 εἴτ' ἐκ Πανὸς εἴθ' Ἐκάτας
 ἧ σεμνῶν Κορυβάντων
 φοιτᾶις ἧ ματρὸς ὀρείας;
 †σὺ δ'† ἀμφὶ τὰν πολύθη- 145
 ρον Δίκτυναν ἀμπλακίαις
 ἀνίερος ἀθύτων πελανῶν τρύχηι;
 φοιτᾶι γὰρ καὶ διὰ Λί-
 μνας χέρσον θ' ὕπερ πελάγουσ
 δίναις ἐν νοτίαις ἄλμας. 150

ἧ πόσι, τὸν Ἐρεχθιδᾶν [ἀντ. β
 ἀρχαγόν, τὸν εὐπατρίδαν,
 ποιμαίνει τις ἐν οἴκοις
 κρυπτᾶι κοίται λεχέων σῶν;
 ἧ ναυβάτας τις ἔπλευ- 155
 σεν Κρήτας ἔξορμος ἀνὴρ

codd.: Ω = MBOA; V; Λ = CDELP

136 τάνδ' ἀβρωσίαι Hartung: τάνδε κατ' ἀμβροσίου codd. (ἀμβρο- C, ἀβρο-
 D) et gB 139 πάθει Burges: πένθει codd. et gB 140 δύστανον ΒΔ:
 -την- Ω(V)C et gB 141 ἧ γὰρ Nauck, ἧ σύ γ' Meizger, μὴ γὰρ Fitton
 (Pegasus 8 [1967] 27) ὦ κούρα] φοιτᾶις D^{pp} et γ^pΣ^{mn}; ὦ κούρα φοιτᾶ
 E 144 φοιτᾶις ἧ μ- ὀ- Bothe: ἧ μ- ο- φοιτᾶς M (φοιτᾶις, incertum
 quo loco positum, etiam Σ^{mnbnv}): ἧ μ- ο- φοιταλέου BOAVΛ (-τολ- D, -έας
 E): ἧ μ- ο- φοιταλέου φοιτᾶς PνHnOx: vide etiam ad 141 ὀρείας
 V: οὐρ- ΩΛ 145 ἄρ' Barrett, εἴτ' Nauck, μηδ' Fitton
 146 δίκτυναν ΩP et (E^c): -ναν OVCD(E)L 147 πελανῶν M: πελάνων
 BOAVΛ et M² 150 δίναις ἐν Ω: -αις VΛ 151 τῶν OV
 153 ποιμαίνει M(Λ)C(D)E et Σ^{mnbnv}: πημ- BOVLP et A^eE² ἐν
 οἴκοις] ἐνοικος V 155 τις add. L^c, om. L 156 ἔξορμος] -ός τις LP
 (~ Tr)

Oigo que éste es el tercer día
de ayuno
de su boca,
que puro del fruto de Deméter el cuerpo tiene.
queriendo, por un oculto padecimiento,
hacia el desgraciado fin de la muerte arrastrarse.

Estrofa 2ª

¿No estarás tú, oh muchacha, por un dios poseída,
ya por Pan, ya por Hécate,
o por los Coribantes venerables,
o por la Madre Montaña, andas errante?
¿O tú, por tus faltas contra Dictina
cazadora,
te consumes, impía por no sacrificar ofrendas?
Pues también ella anda errante por Limna,
y sobre la tierra firme allende el mar,
entre húmedos remolinos de aguas salsas.

Antistrofa 2ª

¿O a tu esposo, al jefe de los Erecteidas,
al de nobles padres, en los palacios
lo cuida alguien,
con amor a escondidas de tus lechos?
¿O algún marinero, tras desamarrar
en Creta, navegó hasta este puerto,

λιμένα τὸν εὐξεινότατον ναύταις
 φήμαν πέμπων βασιλεί-
 αι, λύπαι δ' ὑπὲρ παθέων
 εὐναία δέδεται ψυχά; 160

φιλεῖ δὲ τᾷ δυστρόπῳ γυναικῶν [ἔπειδ.
 ἁρμονίαι κακὰ

δύστανος ἀμηχανία συνοικεῖν
 ᾠδίνων τε καὶ ἀφροσύνας.
 δι' ἑμᾶς ἦιξέν ποτε νηδύος ἄδ' 165

αὔρα· τὰν δ' εὐλοχον οὐρανίαν
 τόξων μεδέουσαν αὐτευν
 Ἄρτεμιν, καὶ μοι πολυζήλωτος αἰεὶ
 σὺν θεοῖσι φοιτᾷ.

ἀλλ' ἦδε τροφὸς γεραιὰ πρὸ θυρῶν 170
 τήνδε κομίζουσ' ἕξω μελάθρων.

στυγνὸν δ' ὀφρύων νέφος αὐξάνεται·
 τί ποτ' ἐστὶ μαθεῖν ἔραται ψυχῇ,
 τί δεδήληται

δέμας ἀλλόχροον βασιλείας. 175

ΤΡΟΦΟΣ

ὦ κακὰ θνητῶν στυγεραὶ τε νόσοι
 τί σ' ἐγὼ δράσω, τί δὲ μὴ δράσω;
 τόδε σοι φέγγος, λαμπρὸς ὄδ' αἰθήρη,

codd.: Ω = MBOA; V; Λ = CDELP

158 φήμαν BOVA: -μην MAC: φάμαν Dindorf βασιλεία(ι) AVΛ
 (-ίλεια E, -ιλεία E²) et M²B²: βασιλείαν <MB>O 160 εὐναία] -αίαι B;
 et nom. et dat. Σ^{mnbn} ψυχά QEL et V²: -άν CD et B^vV²: -ᾶ(ι) BVP;
 et nom. et accus. Σ^{mnv}, tantum accus. Σ^v 161 δυστρόπῳ] δυστρόφω L
 (~ Tγ); utrumque ¹Σ^{mnbn} 162 κακὰ EP et Tγ et (M²B^c): κακᾶ(ι)
 ΩVCDL 163 ἀμηχανία MO 167-8 αὐτευν ἄρτεμιν Ω: ἄρ- ἄυ- VΛ
 168 αἰεὶ ΩC<L>P et L^c: αἰεὶ OVDE 170 γηραιὰ CE 171 τήνδ'
 ἐκκομίζουσ' CP 172 post 180 trai. Wilamowitz 173 ἔραται
 ADL(P): ἔραται VCE et M²: ἔραῖ τᾷ MBO ψυχῇ C et V², -χά ΛΔ
 (-χά* D), nom. Σ^{mnv}: -χῆ V, -χᾶ(ι) MBO et F² 178 λαμπρὸς ΜΛ: -ρόν
 BOVA

el más hospitalario para los navegantes,
trayendo una noticia a mi reina,
y. por los sufrimientos, con pena
al lecho queda su alma atada?

Épodo

Suele también con la difícil constitución de las mujeres
convivir la terrible,
desdichada falta de recursos
ante los dolores de parto y ante la demencia.
Este soplo de viento corrió un día a través de mi vientre,
pero a la celeste protectora de los partos,
a la señora de los arcos, a Ártemis
invocaba gritando, y siempre la muy venerada,
con la ayuda de los dioses, ha llegado junto a mí

(Fedra aparece en escena sostenida por la nodriza y seguida de unas criadas que transportan un lecho sobre el que tienden a la reina)

CORIFEO

(Señalando hacia la puerta del palacio.)
Pero aquí, ante las puertas, está la anciana nodriza
que la acompaña fuera de las mansiones.
Una nube terrible se condensa en sus cejas.
Qué pasa ansía saber mi alma,
qué destruye
el palidecido cuerpo de mi reina.

NODRIZA

¡Oh desgracias de los mortales. enfermedades odiosas!
¿Qué haré yo contigo? ¿Y qué no haré?
(A Fedra.)
Aquí tienes la luz del sol, aquí el aire límpido;

ΗΠΠΟΛΥΤΟΣ

ἔξω δὲ δόμων ἤδη νοσερᾶς
 δέμνια κοίτης. 180
 δεῦρο γὰρ ἔλθειν πᾶν ἔπος ἦν σοι,
 τάχα δ' ἐς θαλάμους σπεύσεις τὸ πάλιν.
 ταχὺ γὰρ σφάλλῃ κούδενι χαίρεις,
 οὐδέ ε' ἀρέσκει τὸ παρόν, τὸ δ' ἀπὸν
 φίλτερον ἡγήη. 185
 κρείσσον δὲ νοσεῖν ἢ θεραπεύειν·
 τὸ μὲν ἔστιν ἀπλοῦν, τῷ δὲ συνάπτει
 λύπη τε φρενῶν χερσίν τε πόνος.
 πᾶς δ' ὀδυνηρὸς βίος ἀνθρώπων
 κοῦκ ἔστι πόνων ἀνάπαυσις. 190
 ἀλλ' ὅτι τοῦ ζῆν φίλτερον ἄλλο
 σκότος ἀμπίσχων κρύπτει νεφέλαις.
 δυσέρωτες δὴ φαινόμεθ' ὄντες
 τοῦδ' ὅτι τοῦτο στίλβει κατὰ γῆν
 δι' ἀπειροσύνην ἄλλου βιότου 195
 κοῦκ ἀπόδειξιν τῶν ὑπὸ γαίας,
 μύθοις δ' ἄλλως φερόμεσθα.

ΦΑΙΔΡΑ

αἵρετέ μου δέμας, ὀρθοῦτε κἀρα·
 λέλυμαι μελέων σύνδεσμα φίλων.
 λάβετε' ἐμπήχεις χεῖρας, πρόπολοι. 200

codd.: Ω = MBOA; V; A = CDELP

180 κοίτης MA: -τας BOVA
 184 οὐδέ Ω et gB: οὐδέν VA et gV
 (~ gB) τῷ] τὸ V^{uv} et M² (~ V^e et gVgB)
 et gVgBgE) 191-7 suspectos habuit Barrett, fort. recte 191 τοῦ
 ζῆν] τούτου Σ Ar. Ran. 1082 192 ἀμπίσχων LP et A^sE² 193 δὲ
 ALP (~ Tr et Plut. mor. 764 E) 194 τοῦδ' VA et B^v et Plut. mor.
 1105 B: τοῦθ' Ω: ταῦθ' B et D^vL^{evr} τοῦτο] τόδε Plut. 1105 γῆν
 VA et Plut. 764, 1105: γάν Ω 195 ἀπειροσύνην VA et Plut. 764: -ναν
 ΩLP 196 γαίαν AC et B^s 198 αἵρετέ MBOD et A^cTr et I^Σ^{mb} et
 gB: ἄρατέ VA et I^Σ^{nv}: *ρετέ A μοι E (~ gB) 199 φίλων MO et
 (cum συνδέσμων) V³: φίλαι BVA: φίλα gB 200 πρόπολοι L': πρόσπ-
 codd.

fuera de los palacios tienes ya las armaduras
de tu enfermo lecho.

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

(Hablando consigo misma)

Es mejor padecer una enfermedad que cuidarla;
lo primero es simple, en lo segundo, en cambio,
se aúnan el dolor del corazón y la fatiga de las manos.

Dolorosa es toda la vida de los hombres,
y no hay pausa para sus fatigas.

Pero, a otra cosa más grata que vivir,
la oscuridad, envolviéndola, la oculta con nubes.

Que amamos miserablemente, pareciera en verdad,
esto que brilla aquí en la tierra,
por inexperiencia de otra vida
y por la no revelación del mundo de abajo.
Por mitos en vano nos llevamos.

FEDRA

(A las criadas.)

Levantad mi cuerpo, enderazad mi cabeza.
Sueñas están las ligaduras de mis miembros.
Tomad mis hermosas manos, criadas.

- βαρύ μοι κεφαλῆς ἐπίκρανον ἔχειν·
 ἄφελ', ἀμπέτασον βόστρυχον ὤμοις.
 Τρ. θάρσει, τέκνον, καὶ μὴ χαλεπῶς
 μετάβαλλε δέμας·
 ῥᾶιον δὲ νόσον μετὰ θ' ἠκυχίας 205
 καὶ γενναίου λήματος οἴσεις.
 μοχθεῖν δὲ βροτοῖσιν ἀνάγκη.
 Φα. αἰαί·
 πῶς ἂν δροσερᾶς ἀπὸ κρηνίδος
 καθαρῶν ὑδάτων πῶμ' ἀρυσαίμαν,
 ὑπὸ τ' αἰγείροις ἔν τε κομήτῃ 210
 λειμῶνι κλιθεῖς' ἀναπαυαίμαν;
 Τρ. ὦ παῖ, τί θροεῖς;
 οὐ μὴ παρ' ὄχλωι τάδε γηρύσει,
 μανίας ἔποχον ρίπτουσα λόγον;
 Φα. πέμπετέ μ' εἰς ὄρος· εἶμι πρὸς ὕλαν 215
 καὶ παρὰ πεύκας, ἵνα θηροφόνοι
 στείβουσι κύνες
 βαλιαῖς ἐλάφοις ἐγχιμπτόμεναι.
 πρὸς θεῶν· ἔραμαι κυεὶ θωύξαι
 καὶ παρὰ χαίταν ξανθὰν ρίψαι 220
 Θεσσαλὸν ὄρπακ', ἐπίλογχον ἔχουσ'
 ἐν χειρὶ βέλος.
 Τρ. τί ποτ', ὦ τέκνον, τάδε κηραίνεις;
 τί κυνηγεσίων καὶ σοὶ μελέτη;

codd.: Ω = MBOA; V; Λ = CDELP

201 μου LP et ¹Σⁿ (~ ¹Σ^{mbv} et Dion. Hal. comp. 108) κεφαλᾶς
 Dion. pars codd. 202 ὤμοις O; ὤμοι D et M² et ¹Σ^{nv}; οἴμοι P; φεῦ
 φεῦ ^{γρ}Σ^{nv} 208 αἰ αἰ (uel αἰ αἰ) ΩV: ἕ ἕ fere Λ 209 πῶμ' M²,
 πῶ* M: πόμ' BOAVΛ ἀρυσαίμαν L: -μην ΩVΔP 211 ἀναπαυαίμαν
 ODLP et C²: -μην ΩVCE 215 ὕλαν OAL: -ην MBVΔP
 218-19 inuerso ordine, cum part. sing., Plut. mor. 52 B et 959 B
 218 ἐγχιμπτ- MBOD: -ιπτ- AVCEL: om. P 220 χαίταν ΩVLP: -την
 Δ ξανθὰν L: -θὴν ΩVΔP 221 ὄρπακ' MBVΛ: ὄρηκ' OA(C)
 222 χειρὶ MBCL: χερὶ AVDP: χεροῖν OE 224 μελέτη AVE et D² (-η)
 et ¹Σⁿ: -έτης MBOΔ (-ετής I.) et V³ et ¹Σ^{nb} et ¹Σ^{mbv}

Pesado me es el velo sobre la cabeza.
quítamelo, extiende los rizos por mis hombros.

NODRIZA

Valor, hija, y penosamente
no muevas tu cuerpo.
Con calma y voluntad noble
más fácil soportarás tu enfermedad.
Sufrir es el destino de los mortales.

FEDRA

¡Ay, ay!
¡Beber de una fuentecilla de rocío,
de sus puras aguas,
y reposar, tendida bajo los álamos,
en un prado cubierto de hojas.

NODRIZA

Niña, ¿qué gritas?
No dejes oír delante del pueblo
estas palabras que, inspiradas en la locura, lanzas.

FEDRA

(Incorporándose sobre el lecho)
Llebadme al monte. Iré hacia el bosque,
y junto a los pinos, donde, cazadoras,
corren las perras
persiguiendo a las moteadas ciervas.
Por los dioses, azuzar a las perras deseo,
y, desde junto a mi rubia cabellera, arrojar
la lanza tesalia, teniendo
en mi mano el dardo con punta de hierro.

NODRIZA

¿Por qué, hija, por estas cosas te preocupas?
¿Por qué en particular tu interés por la caza?

- τί δὲ κρηναίων νασμῶν ἔρασαι; 225
 πάρα γὰρ δροσερὰ πύργοις συνεχῆς
 κλειτύς, ὄθεν σοι πῶμα γένοιτ' ἄν.
 Φα. δέσποιν' ἀλίᾳς Ἄρτεμι Λίμνας
 καὶ γυμνασίων τῶν ἵπποκρότων,
 εἴθε γενοίμαν ἐν σοῖς δαπέδοις 230
 πῶλους Ἐνετὰς δαμαλιζομένα.
 Τρ. τί τόδ' αὖ παράφρων ἔρριψας ἔπος;
 νῦν δὴ μὲν ὄρος βᾶς' ἐπὶ θήρας
 πόθον ἐστέλλου, νῦν δ' αὖ ψαμάθοις
 ἐπ' ἄκυμάντοισι πῶλων ἔρασαι. 235
 τάδε μαντείας ἄξια πολλῆς,
 ὅστις σε θεῶν ἀνασειράζει
 καὶ παρακόπτει φρένας, ὦ παῖ.
 Φα. δύστηνος ἐγώ, τί ποτ' εἰργασάμην;
 ποῖ παρεπλάγχθη γνῶμης ἀγαθῆς; 240
 ἐμάνην, ἔπεσον δαίμονος ἄτηι.
 φεῦ φεῦ τλήμων.
 μαῖα, πάλιν μου κρύψον κεφαλῆν,

codd.: Π³(225-); Κ(243-); Ω = MBOA; V; A = CDELP

226 πύργοις Π³ΩLP et V³ et ¹Σ^h: -γων VΔ et ¹Σⁿ 227 κλειτύς
 Wackernagel: κλιτύς codd.: [Π³] πῶμα Π³M: πόμα BOAVΛ
 228 δέσποιν' ἀλίᾳς (Π³)OAVΔ et B²Tr et ¹Σ^{vn}: -να διὰς MBL^{uvp}? et ¹Σ^h:
 -ν' ὀμαλᾶς Hartung cl. Σ^{mnbn} δέσποινα τῆς ἰσοπέδου λίμνης λι]μνης Π³
 230 γε]νοίμηγ Π³ 231 Ἐνετὰς Barrett: ἐνάτας Π³: ἐνέτας ΩVΛ
 δαμαλιζομένα Π³(-νη)ML et D²: δαμαζο- BAVΔP: θανμαζο- O
 232 παράφρων Π³OVD et ¹Σ^{mb}: -φρον MBLP et V³: -φρον' A: -φορον gB
 233 δὴ μὲν (Π³)ΩΔ et ¹Σ^{mb} et Phot. 451 Naber et Suda iii. 488. 18-19 Adler:
 μὲν δὴ VC et ¹Σ^{mv}: μὲν O θήρας AΔ et M²B^oV²: θήρας MBOV:
 utrumque ¹Σ^{mnbn}: θήρας Π³: θήραις D 234 πόθον VΔL et B²A^c et
 Σ^{mnbn} et γρ.Σ^{mnbn}: πόθεν ΩP et Phot. et (cum u.l. πόθι) Sud.: [Π³] δ'
 αὖ] δὲ C et Phot. et Sud. ψαμάθοις CEP; ψαμάθοισιν (om. ἐπ') Phot.
 et Sud. 235 ἄκυμάντων (Π³)O πῶλοις M et ¹Σ^m (~ Σ^{mnbn} et
 M²B²) 237 σε] τε A et gE; [ε Π³ 238 ὦ παῖ om. C et gE
 239 δύστηνος AΔ et gE: -ταν- MBOVLP et A^c et gB: [Π³] εἰργασάμαν
 B (~ gBgE) 240 γνῶμας B (~ gVgBgE) 241 ἄτηι] αἰρη Π³
 (~ gBgE) 242 τλήμων MC et A³ 243 κεφαλῆν Π³VDE: -λάν
 ΩCLP: [K]

¿Por qué las aguas de las fuentes deseas?
Junto a las murallas, húmeda de rocío
hay una pendiente de donde podrías beber

FEDRA

¡Ártemis, señora de la marina Limna
y de los gimnasios do resuenan de caballos los cascos,
ojalá estuviera en tus comarcas,
potros vénetos domando!

NODRIZA

¿Por qué, insensata, lanzaste de nuevo esas palabras?
Hace poco, subiendo al monte, al deseo de la caza
disponías tu ánimo, y ahora, al contrario, sobre arenas
no mojadas por las olas, potros deseas.
Mucha adivinación es necesaria para saber
qué dios te lleva de las riendas
y trastoca, niña, tu mente.

FEDRA

(Dejándose caer sobre el lecho.)
Desdichada de mí, ¿qué hice?
¿Hasta dónde me desvié del buen entendimiento?
Enloquecí porque un dios me cegó.
¡Ay, ay, desgraciada!
(A la nodriza)
Mamacita, cúbreme de nuevo la cabeza,

	αἰδοῦμεθα γὰρ τὰ λελεγμένα μοι. κρύπτε· κατ' ὄσων δάκρυ μοι βαίνει καὶ ἐπ' αἰσχύνῃ ὄμμα τέτραπται. τὸ γὰρ ὀρθοῦσθαι γνώμῃ ὀδυνᾶι, τὸ δὲ μαινόμενον κακόν· ἀλλὰ κρατεῖ μὴ γιγνώσκοντ' ἀπολέσθαι.	245
Τρ.	κρύπτω· τὸ δ' ἐμὸν πότε δὴ θάνατος σῶμα καλύψει; πολλὰ διδάσκει μ' ὁ πολὺς βίος· χρῆν γὰρ μετρίας εἰς ἀλλήλους φιλίας θνητοὺς ἀνακίρνασθαι καὶ μὴ πρὸς ἄκρον μυελὸν ψυχῆς, εὐλυτα δ' εἶναι στέργηθρα φρενῶν ἀπὸ τ' ὄσασθαι καὶ ξυντεῖναι· τὸ δ' ὑπὲρ δισσῶν μίαν ὠδίνειν ψυχὴν χαλεπὸν βᾶρος, ὡς κἀγὼ τῆσδ' ὑπεραλγῶ. βίτου δ' ἀτρεκεῖς ἐπιτηδεύσεις φασὶ σφάλλειν πλέον ἢ τέρπειν τῆι θ' ὑγιείαι μᾶλλον πολεμεῖν. οὕτω τὸ λίαν ἤσσαν ἐπαινῶ τοῦ μηδὲν ἄγαν· καὶ ξυμφήσουσι σοφοί μοι.	250 255 260 265

codd.: Π³(-259); K; Ω = MBOA; V; A = CDELP

244 αἰδουμα]: Π ³ ; [K]	245 δάκρυ Π ³ D et L ^c et ¹ Σ ^m : δάκρυνά ΩVΔ et ¹ Σ ^v et gV: [K]
247 γνώμαν LP (~ gV); [K]	246 κἀπ' Barrett (~ gV); κα[K δδυνᾶ(ι) -γᾶι Π ³ ; ὀδύνα (potius -νη)
Musgrave (~ gV et Σ S. Ai. 265)	248 ἀλλά] αλλο Π ³ (~ gV); αλλ]a K
252 πολλὰ ΩV et gVgB: π- δὲ A et gE: {Π ³ K}	βίος Π ³ KΩVDE et
gB: βίος CLP et gVgE	253 χρῆ Plut. mor. 95 E (~ gVgBgE); [Π ³ K]
253-4 μετρίαν... φιλίαν Plut. (~ gVgBgE); [K]	254 θνατοῦς Plut.;
βροτοῦς V; (~ gVgBgE); [Π ³ K]	ἀνακίρνασθαι Π ³ BOAΔ (-κίρνα- Π ³ , -κίρνα-OD) et V ² E ² et ¹ Σ ^m v et gBgE: -κρίν- (L)MVE et gV: ἐντεῖνασθαι Plut. (ἀντ- codd. plerique)
Π ³ KΩVLP et gB et Plut.: -χᾶς Δ	255 μυελόν] φιλίας Π ³ (~ gB); [K] ψυχῆς
Plut.; ambiguum K (JρI)	256 στέργηθρα gB; θέλγηθρα Π ³ et
η] σφα[λλειν K (~ gB)	257 συν- Π ³ 262 φασί(ν) τέρπειν πλεον
	263 δ' gB; [K] ὑγεία(ι) VΔ (~ gB); [K]

pues me avergüenzo de lo que he dicho
Cúbreme. De los ojos me corren lágrimas,
y mi mirada se ha vuelto a la vergüenza
Pues enderezar el entendimiento duele,
y enloquecer es un mal, más vale
morir sin conocer.

NODRIZA

(Cubriéndole el rostro con el velo.)
Te cubro. Pero, ¿cuándo la muerte
envolverá mi cuerpo?
Muchas cosas me enseña esta larga vida.
Los mortales deberían contraer entre sí
afectos moderados,
y no hasta el más profundo tuétano del alma;
flojos deberían ser los lazos del corazón,
para soltarlos o apretarlos.
Pero que por dos sufra una sola
alma es pesada carga, así como yo
por ésta mucho me aflijo.
Pero en la vida las conductas inflexibles,
dicen, acarrearán más ruina que alegría,
y atacan más la salud.
Por eso elogio menos lo mucho
que el nada en exceso.
Y estarán de acuerdo conmigo los sabios.

- Χο. γύναι γεραία, βασιλίδος πιστή τροφέ,
 Φαίδρας ὀρώμεν τάδε δυστήνους τύχας,
 ἄσχημα δ' ἡμῖν ἦτις ἐστὶν ἡ νόσος·
 σοῦ δ' ἂν πυθέσθαι καὶ κλύειν βουλοίμεθ' ἄν. 270
- Τρ. οὐκ οἶδ', ἐλέγχους· οὐ γὰρ ἐννέπειν θέλει.
 Χο. οὐδ' ἦτις ἀρχὴ τῶνδε πημάτων ἔφν;
 Τρ. ἐς ταῦτόν ἦκει· πάντα γὰρ σιγαῖ τάδε.
 Χο. ὡς ἀσθενεῖ τε καὶ κατέξονται δέμας.
 Τρ. πῶς δ' οὐ, τριταίαν γ' οὐς' ἄσιτος ἡμέραν; 275
 Χο. πότερον ὑπ' ἄτης ἢ θανεῖν πειρωμένη;
 Τρ. θανεῖν; ἄσιτεῖ γ' εἰς ἀπόστασιν βίου.
 Χο. θαυμαστὸν εἶπας, εἰ τὰδ' ἔξαρκεῖ πόσει.
 Τρ. κρύπτει γὰρ ἦδε πῆμα κοῦ φησιν νοσεῖν.
 Χο. ὁ δ' ἐς πρόσωπον οὐ τεκμαίρεται βλέπων; 280
 Τρ. ἔκδημος ὦν γὰρ τῆσδε τυγχάνει χθονός.
 Χο. σὺ δ' οὐκ ἀνάγκην προσφέρεις, πειρωμένη
 νόσον πυθέσθαι τῆσδε καὶ πλάνον φρενῶν;
 Τρ. ἐς πάντ' ἀφύγμαι κοῦδὲν εἴργασμαι πλέον. 285
 οὐ μὴν ἀνήσω γ' οὐδὲ νῦν προθυμίας,
 ὡς ἂν παροῦσα καὶ σύ μοι ξυμμαρτυρήσῃς
 οἷα πέφυκα δυστυχοῦσι δεσπόταις.

codd.: Π³(269-87); K; Ω = MBOA; V; Λ = CDELP

- 268 τὰσδε MB (~ M²); [KE] δυστήνους (K)ΩVLP: -νου Δ
 269 ἐστὶν ἦτις L 271ⁿ θεράπαινα M usque ad 433 (sed 310 τροφός),
 tum τροφός 490-704 271 ἐλέγχους Π³(-ca)BAVΛ et ¹Σ^h et Σ^{mn} et
¹Σ^{mn}bn: ἐλέγχους O et ¹Σⁿ: ἐννέπουσα M: [K] 272 δωμάτων M (δειμ-
 M²); **μάτων B (~ B^c); [Π³] 273 ἦκει AΛ et B^{1c?} et ¹Σⁿ: ἦκει
 Π³KMB²OV et ¹Σⁿ: utrumque Σ^{mn}bn 275 οὐ] οὐν Π³ γ' KBA:
 om. ΩV: [Π³] 277 θανεῖν; Murray: θανεῖν codd.: οὐκ οἶδ' Wilam-
 owitz, ἀδηλ' Musgrave: cf. Studies 50-2 γ' Purgold: δ' fere codd. (-εἰ
 δ' V^{1c}, -εἶν V; [K]) 278-9 inuerso ordine Π³ 280 ὁ δ'] οὐδ'
 Π³(ουδ)Λ (~ Π³ man. sec., L^c) 281 ὦν γὰρ] γὰρ ὦν OP; ὦν C
 282 ἀναγκης Π³ 283 πλάνον (K)MBOVCLP (post φρενῶν O): πλάνην
 ADE: [Π³] 284 ἐς L: εἰς Π³KΩVΔP πάντ' KAL et gE: πάν
 Π³MBOV 285 ἀνύσω DE (~ D²); ἀρήσω O; (~ gE); [Π³] τῆν
 ἐμὴν προθυμίαν Π³Σ^h (~ gE); [Π³] 286 ξυμ- ΩVI.P: συμ- Δ: [Π³K]

CORIFEEO

Anciana mujer, de la reina fiel nodriza,
de Fedra vemos la miserable suerte,
desconocida empero nos es su enfermedad.
De ti desearíamos saberlo y oírlo.

NODRIZA

Aunque se lo pregunto, no lo sé; no quiere contestar.

COR. ¿Y tampoco cuál es el origen de estas penas?

NOD. Llegas a lo mismo; pues todo esto calla.

COR. ¡Qué débil y agotado está su cuerpo!

NOD. ¿Cómo no, si hace tres días que está sin comer?

COR. ¿Por extravío, o porque intenta morir?

NOD. Morir. No come para alejarse de la vida.

COR. Extraño es lo que dices, si esto le basta a su marido

NOD. Ella oculta su sufrimiento y niega estar enferma.

COR. ¿Y él no lo deduce al ver su rostro?

NOD. Se encuentra lejos de esta tierra.

COR. ¿Y no la fuerzas tú para intentar saber
su enfermedad y el vagar de su mente?

NOD. A todo he recurrido y nada más he logrado.
Pero tampoco ahora cejaré en mi empeño,
para que, estando tú presente, seas testigo conmigo
de cómo soy con mis desdichados señores.

ΕΥΡΙΠΙΔΟΥ

ἄγ', ὦ φίλη παῖ, τῶν πάροιθε μὲν λόγων
 λαθῶμεθ' ἄμφω, καὶ κύθ' ἠδίων γενοῦ
 ετυγνήν ὄφρυν λύσασα καὶ γνώμης ὁδόν, 290
 ἐγὼ θ' ὄπηι σοὶ μὴ καλῶς τόθ' εἰπόμην
 μεθεῖς' ἐπ' ἄλλον εἶμι βελτίω λόγον.
 κεῖ μὲν νοσεῖς τι τῶν ἀπορρήτων κακῶν,
 γυναῖκες αἶδε συγκαθιστάναί νόσον'
 εἰ δ' ἔκφορός σοι συμφορὰ πρὸς ἄρσενας, 295
 λέγ', ὡς ἰατροῖς πρᾶγμα μηνυθῆι τόδε.
 εἶέν, τί κυῖαις; οὐκ ἐχρῆν κυῖαν, τέκνον,
 ἀλλ' ἦ μ' ἐλέγχειν, εἴ τι μὴ καλῶς λέγω,
 ἢ τοῖσιν εὖ λεχθεῖσι συγχωρεῖν λόγοις.
 φθέγξαι τι, δεῦρ' ἄθρησον. ὦ τάλαιν' ἐγώ,
 γυναῖκες, ἄλλως τοῦδε μοχθοῦμεν πόνους, 300
 ἴσον δ' ἄπεσμεν τῶι πρίν· οὔτε γὰρ τότε
 λόγοις ἐτέγγεθ' ἦδε νῦν τ' οὐ πείθεται.
 ἀλλ' ἴθι μέντοι—πρὸς τὰδ' αὐθαδεστέρα
 γίγνου θαλάσσης—εἰ θανῆι, προδοῦσα σοῦς
 παῖδας, πατριῶν μὴ μεθέξοντας δόμων, 305
 μὰ τὴν ἄνασσαν ἰππίαν Ἀμαζόνα,
 ἢ σοῖς τέκνοισι δεσπότην ἐγείνατο,
 νόθον φρονοῦντα γνήσι', οἴσθ' αἶν καλῶς,
 Ἴππόλυτον... Φα. οἴμοι. Τρ. θιγγάνει κέθεν τόδε; 310
 Φα. ἀπώλεσάς με, μαῖα, καί σε πρὸς θεῶν
 τοῦδ' ἀνδρὸς αὐθις λίσσομαι κυῖαν πέρι.

codd.: K; Ω = MBOA; V; Λ = CDELP

288 ἀλλ' <L>P et D²⁹⁸ (~ Tr et gE); [K] πάροιθεν MCD et gE;
 [K] 291 θ' δ' CE (~ C^{2uv}) 294 συγκαθιστάναί MP: -ίστανται
 OADL et M²V³⁹⁸ et Σⁿ: -εστάναι V et B² et Σ^v: -έστανται B: indic. fut.
 Σ^{mnbnv};]θ[.]ε[τ- K νόσων L² (~ L^c); [K] 296 ἰατρῶ L (~ L⁸)
 μηνύσω V⁸; [K] 298 εἴ KΩV<L>P; ἦν Δ et Tr et gE 301 λόγοις
 O 302 τῶι Scaliger (cf. Σ^{mnbnv} τοῖς πρίν ῥήμασιν): τῶν codd.: τοῖς B²
 303 ἐτέγγεθ' KΩCL et V³⁹⁸Tr⁹⁸: ἐθέγγεθ' VD(E)P et B²Tr et Σ^{nv}:
 utrumque, una cum ἐπέθεθ', Σ^{mnbnv} τ' BOVLP; δ' KMAΔ
 305 γενοῦ Σ^{nb} (~ Σ^{nv}) 307 ἰππίαν LP 312 αὐθις AVΔL (ante
 ἀνδρὸς A) et K²M² et Σ^{mnbnv}: αὐθι KMBOP

(A Fedra.)

¡Vamos, querida niña, de nuestras palabras de antes
olvidémonos ambas, y sé tú más alegre,
despejando el ceño sombrío y el camino de tu mente!
Y yo, dejando aquél por donde equivocada entonces
te seguía, pasaré a otras palabras mejores.
Y si padeces alguno de los males de los que no se puede hablar,
estas mujeres aquí van a ayudar a calmar tu enfermedad.
Y si tienes un malestar que puedes divulgar a los hombres,
dilo, para que este asunto sea revelado a los médicos.

(Silencio)

Y bien, ¿por qué callas? No debes callar, hija,
sino refutarme, si no digo algo bien,
o estar de acuerdo con estas bien dichas palabras.
Di algo, mira aquí. ¡Oh desgraciada de mí!

(Al coro)

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

(De nuevo a Fedra.)

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

FEDRA

¡Ay de mí!

NODRIZA

¿Te afecta esto?

FEDRA

¡Me has perdido, mamacita! Y por los dioses te suplico
que calles otra vez sobre ese hombre.

Τρ.	ὄρᾱις; φρονεῖς μὲν εὖ, φρονοῦσα δ' οὐ θέλεις παῖδάς τ' ὀνῆσαι καὶ σὸν ἐκώσσαι βίον.	
Φα.	φιλῶ τέκν'. ἄλληι δ' ἐν τύχῃ χειμάζομαι.	315
Τρ.	ἀγνάς μὲν, ὦ παῖ, χεῖρας αἵματος φορεῖς;	
Φα.	χεῖρες μὲν ἀγναί, φρῆν δ' ἔχει μίαςμᾶ τι.	
Τρ.	μῶν ἐξ ἔπακτοῦ πημονῆς ἐχθρῶν τινος;	
Φα.	φίλος μ' ἀπόλλυς' οὐχ ἐκοῦσαν οὐχ ἐκῶν.	
Τρ.	Θησεύς τιν' ἠμάρτηκεν ἐς σ' ἄμαρτίαν;	320
Φα.	μὴ δρῶς' ἔγωγ' ἐκείνον ὀφθειῖν κακῶς.	
Τρ.	τί γὰρ τὸ δεινὸν τοῦθ' ὅ σ' ἐξαίρει θανεῖν;	
Φα.	ἔα μ' ἄμαρτεῖν· οὐ γὰρ ἐς σ' ἄμαρτάνω.	
Τρ.	οὐ δῆθ' ἐκοῦσά γ', ἐν δὲ σοὶ λελείψομαι.	
Φα.	τί δρᾱις; βιάζῃ, χειρὸς ἐξαρτωμένη;	325
Τρ.	καὶ σῶν γε γονάτων, κοῦ μεθήσομαί ποτε.	
Φα.	κάκ' ὦ τάλαινά σοι τὰδ', εἰ πεύσει, κακά.	
Τρ.	μείζον γὰρ ἢ σοῦ μὴ τυχεῖν τί μοι κακόν;	
Φα.	ὄλῃ. τὸ μέντοι πράγμ' ἐμοὶ τιμὴν φέρει.	
Τρ.	κάπειτα κρύπτεις, χρήσθ' ἰκνουμένης ἐμοῦ;	330
Φα.	ἐκ τῶν γὰρ αἰσchrῶν ἐσθλὰ μηχανώμεθα.	
Τρ.	οὔκουν λέγουσα τιμιωτέρα φανῆι;	
Φα.	ἄπελθε πρὸς θεῶν δεξιάν τ' ἐμὴν μέθεε.	

codd.: K; Ω = MBOA; V; Λ = H(320-)CDELP

316 φορεῖς KMA: φέρεει BOVA et gE et Chr. Pat. 703 317 ἔχεται
μίαςματι V (μίαςματι etiam AD); ἔχει μίαςματα Athen. 530 D; (~ gBgE)
319 ἀπόλλυς' AL: -ουιν KMBOV et gV 320 σ' om. OV (~ V^c; εἰ σ'
D)
321 ἔγωγ' ἐκείνον OAVDELP et ¹Σ^v: ἔγωγε κείνον MBHC et
¹Σⁿ: ambiguous K 322 τοῦδ' ὅ H(C); τοῦτο K 323 σ' om. V et
gV (~ V^c; εἰ σ' P) 324 ἐκοῦσά γ' -οῦσαν γ' D; -οῦσαν C
λελήψομαι V et A²E²; λελιψ- K 325 ἐξαρτωμένη KΩLP et V³:
ἐξηρητημένη VΔ 326 τῶν B γε om. AVE (~ E³) κου K, καὶ οὐ
M: οὐ BOAVΛ 328 ἦ] εἰ M (~ M²B² et gV) 330 χρήσθ'
KAHDEL: χρῆστὰ M: χρήστ' BOVCP et M² ἰκνουμένης ἐμοῦ BVΛ et
M³: -ης ἐμοὶ OA et M²: om. M: -ης εμ[K 331 αἰσchrῶν ἐσθλὰ M² et
^{rr}Σⁿ^{bn}: ἐσθλῶν αἰσchrὰ KΩVHCPE et L^c et gV: αἰσθλῶν αἰσchrὰ D: ἐσθλῶν
***** L 333 δεξιάν τ' ἐμὴν Δ: δεξιάν ἐμὴν O et B² et Σⁿ: δεξιὰς τ'
ἐμῆς (K)ΩVLP (δ' K, τ' K²) et Σ^o

- NOD. ¿Ves? Razonas, pero aun así, no quieres ser útil a tus hijos y salvar tu vida.
- FED. Amo a mis hijos, pero otra suerte tempestuosa me agita
- NOD. ¿Puras de sangre, niña, llevas tus manos?
- FED. Mis manos están puras, mi corazón tiene una mancha.
- NOD. ¿Acaso por un daño provocado por algún enemigo?
- FED. Un ser querido me destruye, sin proponérmelo yo, sin proponérselo él.
- NOD. ¿Ha cometido Teseo alguna falta contra ti?
- FED. Que no me vean a mí haciéndole a él un mal.
- NOD. Entonces, ¿qué es esto tan terrible que te impulsa a morir?
- FED. Deja que me equivoque; no es contigo que lo hago.
- NOD. *(Arrodillándose y tomando la mano de Fedra.)*
No, por cierto no lo quiero, pero en ti me abandono.
- FED. ¿Qué haces? ¿Me fuerzas, agarrándome la mano?
- NO. *(Abrazando sus rodillas.)*
Y también tus rodillas, y no te soltaré jamás.
- FED. Un mal, desdichada, eso será para ti, un mal, si llegas a saberlo.
- NOD. Pero. ¿qué mal para mí mayor que no tenerte?
- FED. Morirás, en cambio a mí, este asunto me trae honra.
- NOD. ¿Y aun así me lo ocultas, cuando te suplico cosas útiles?
- FED. Desde mis vergüenzas tramo acciones nobles.
- NOD. Hablando, entonces, te mostrarías más honrada
- FED. Aléjate, por los dioses, y suelta mi diestra.

Τρ.	οὐ δῆτ', ἐπεὶ μοι δῶρον οὐ δίδωσ ὁ χρῆν.	
Φα.	δώσω· ἐβας γὰρ χειρὸς αἰδοῦμαι τὸ σόν.	335
Τρ.	κυγῶμ' ἂν ἦδη· σὸς γὰρ οὐντεῦθεν λόγος.	
Φα.	ὦ τλήμον, οἶον, μήτηρ, ἠράσθης ἔρον.	
Τρ.	ὄν ἔσχε ταύρον, τέκνον; ἢ τί φῆς τόδε;	
Φα.	κύ τ', ὦ τάλαιν' ὄμαιμε, Διονύσου δάμαρ.	
Τρ.	τέκνον, τί πάσχεις; συγγόνους κακορροθεῖς;	340
Φα.	τρίτη δ' ἐγὼ δύστηνος ὡς ἀπόλλυμαι.	
Τρ.	ἔκ τοι πέπληγμαί· ποῖ προβήσεται λόγος;	
Φα.	ἐκείθεν ἡμεῖς, οὐ νεωστή, δυστυχεῖς.	
Τρ.	οὐδέν τι μᾶλλον οἶδ' ἢ βούλομαι κλύειν.	
Φα.	φεῦ· πῶς ἂν κύ μοι λέξειας ἀμέ χρῆ λέγειν;	345
Τρ.	οὐ μάντις εἰμὶ τὰφανῆ γνῶναι σαφῶς.	
Φα.	τί τοῦθ' ὁ δὴ λέγουσιν ἀνθρώπους ἐρᾶν;	
Τρ.	ἦδιστον, ὦ παῖ, ταῦτὸν ἀλγεινόν θ' ἄμα.	
Φα.	ἡμεῖς ἂν εἶμεν θατέρωι κεχρημένοι.	
Τρ.	τί φῆς; ἐρᾶς, ὦ τέκνον; ἀνθρώπων τίνος;	350
Φα.	ὄστις ποθ' οὐτός ἐσθ', ὁ τῆς Ἀμαζόνος...	
Τρ.	Ἰππόλυτον αὐδαῖς; Φα. σοῦ τὰδ', οὐκ ἐμοῦ, κλύεις.	
Τρ.	οἴμοι, τί λέξεις, τέκνον; ὥς μ' ἀπώλεσας. γυναῖκες, οὐκ ἀνασχέτ', οὐκ ἀνέξομαι ζῶς· ἐχθρὸν ἡμαρ, ἐχθρὸν εἰσορῶ φάος.	355

codd.: K; Ω = MBOA; V; A = HCDELP

337 τλήμον] μήτηρ VE (~¹Σ^{mnbn}) μήτηρ] τλήμον V (~¹Σ^v);
 τλήμον (prot. qu. -ων) E² ερων K (~ K²) 338 ταύρου M (~ M²);
 ταύρον O; ταύρον B² 339 τ' KVA: δ' Ω 343 οὐ κείθεν L (~ L^c)
 οὐ om. L (~ L^c); ὁ M; οἱ M² et γρ Σ^b; καὶ γρ Σ^{mn} et ¹Σ^{mnbn} 345 ἀμέ
 χρῆ MBV et ¹Σ^b (ἄμε MBV et ¹Σ^b) et Ar. Equ. 16 et Olympiod. in Pl. Alc.
 p. 75 Westerink: ἄμ' ἐχρήν KOAA (οὐ μ' D) et gVgE: utrumque ut uid.
¹Σ^{mnbn} 347 δὴ KΩVCLP et gE: om. HDE 348 ἀλγεινόν
 ΩVHLP: ἀλγιστόν CDE et gBgE: αλγ[K 349 εἶμεν fere KMBΛ et
¹Σ^v: ἦμεν OAVE et ¹Σ^v κεχρημένοι ΩV: -μένα OΛ: [K]
 350 ἀνθρώπου C; [K] 351 ἐσθ' ΩVL: ἐστιν ΔP: [K] 353 ὅς μ'
 DE 354ⁿ φα. GE (359ⁿ τρ. ante Κύρις C); [D] 355 ἐχθρὸν
 (prius)] ἐχθρῶν DL² (~ L^c et Chr. Pat. 1010) δ' (τ' M²) εἰσορῶ M
 (~ Chr. Pat.); [K]

NOD. No. porque no me das el don que deberías
FED. Te lo daré. Respeto tu mano venerable.
NOD. *(Haciendo una señal para que salgan de escena las criadas.)*
Ya me callo. Desde ahora tú tienes la palabra.

(Silencio)

FED. ¡Oh desgraciada madre la mía! ¡Qué amor concebiste!
NOD. El que tuvo del toro, hija. ¿Por qué dices esto?
FED. ¡Y tú, oh desdichada hermana, esposa de Dioniso!
NOD. Hija, ¿qué te pasa? ¿Injurias a los tuyos?
FED. Y yo, la tercera, miserable de mí; ¡cómo me acabo!
NOD. *(Al coro)*
Estoy fuera de mí; ¿adónde llegarán tus palabras?
FED. Desde entonces yo soy, no desde ahora, infortunada.
NOD. Aún nada sé de lo que quiero escuchar.
FED. ¡Ay!
¿Cómo podrías decirme tú lo que debo decir?
NOD. No soy adivina para conocer lo oculto con claridad.
FED. ¿Qué es eso que llaman los hombres amar?
NOD. Algo muy dulce, niña, y doloroso al mismo tiempo.
FED. Yo diría que he experimentado esto último.
NOD. ¿Qué dices? ¿Estás enamorada, hija? ¿De qué varón?
FED. Quienquiera que éste sea, el hijo de la Amazona...
NOD. ¿De Hipólito dices?
FED. De ti, no de mí, lo oyes
NOD. ¡Ay de mí! ¿Qué dices, hija? ¡Cómo me has acabado!
(Al coro.)
Mujeres. esto no es soportable. no lo soportaré
en vida. Odioso el día, odiosa la luz que miro.

ΙΠΠΟΛΥΤΟΣ

ρίψω μεθήσω κάμ', ἀπαλλαχθήσομαι
βίου θανοῦσα· χαίρετ', οὐκέτ' εἴμ' ἐγώ.
οἱ κάφρονες γάρ, οὐχ ἐκόντες ἀλλ' ὄμως,
κακῶν ἐρώσι. Κύπρις οὐκ ἄρ' ἦν θεός,
ἀλλ' εἴ τι μείζον ἄλλο γίγνεται θεοῦ, 360
ἧ τήνδε κάμ'ε καὶ δόμους ἀπώλεσεν.

Χο. αἶες ὦ, ἔκλυες ὦ, [στρ.
ἀνήκουστα τὰς
τυράννου πάθεα μέλεα θρεομένας;
ὀλοίμαν ἔγωγε πρὶν σᾶν, φίλα,
κατανύσαι φρενῶν. ἰώ μοι, φεῦ φεῦ· 365
ὦ τάλαινα τῶνδ' ἀλγέων·
ὦ πόνοι τρέφοντες βροτούς.
ὄλωλας, ἐξέφεηνας ἐς φάος κακά.
τίς σε παναμέριος ὄδε χρόνος μένει;
τελευτάσεταιί τι καινὸν δόμοις· 370
ἄσκημα δ' οὐκέτ' ἐστὶν οἱ φθίνει τύχα
Κύπριδος, ὦ τάλαινα παῖ Κρησία.

codd.: Π³(357-67, 371-); K; Ω = MBOA; V; A = H(-368)CDELP

359 κακῶν (Π³)KMVA et Σ^{nbn}: κακῶς BOAD et V³E^c et Σ⁴
361 ἀπώλεσεν ΩLP: διώλ- VΔ et fort. Π³ (δ[pot. qu. α[): [K]
363 θροουμένας C; θροουμ- D; θεουμ- E; θρε.:[K²; [Π³] 364 σᾶν B,
sicut conii. Elmsley: σᾶν ΩVA (σᾶν H) et B²: [Π³K] φίλα Elmsley:
φίλαν BOC(L)P et Tr: φίλιαν MAVHDE et B^{1c}C²: [Π³K]: cf. Σ^{nbn} τὴν σὴν
φιλίαν, Σ^{nbn} σου τὰς προσφιλεῖς φρένας 365 κατανύσαι fere KBOA et
H²Tr ([v] K, -v̄- A et Tr, -v̄- H²) et ¹Σ^{(h)mnbn} (πληρώσαι): καταλύσαι fere MVA
(-ύ- CELP, -v̄- H) et fort. ¹Σ^{(h)mnbn} (λήξιν λαβεῖν): [Π³] φρένα BO
(~ B²) ἰώ μοι <Π³?>Ω: ἰώ μοι μοι KLP: οἶμαι οἶμοι VΔ
366-7 hoc ordine Π^{3uv}ΩLP, inuerso VΔ (ὦ πόνοι post ἀλγέων iterat V):
[K] 368 ὄλωλας CD; [K] 369 τί K²P 370 τελευτάσεταιί BVΔ:
-τήσεται ALP: -τάσεται τε <M>O: -τάσσετέ M²: -τασ[K² δόμοις BOAP:
ἐν δόμοις MVA: erasum in L: [K] 371 τύχη L; -χα A; [Π³K]
372 κρησία MO; [Π³K]

Arrojaré mi cuerpo, lo dejaré caer, me apartaré
muriendo de la vida. ¡Adiós! Yo ya no existo.
Pues los sensatos, aun sin proponérselo,
se enamoran de lo malo. Cipris no es una diosa,
sino alguna otra cosa mayor que un dios,
ella a esta mujer, a mí y a la casa ha destruido.

CORIFEEO

Estrofa

¿Has oído? ¡Ay! ¿Has escuchado
que padecimientos lamentables,
indecibles, deja oír nuestra reina.
¡Perezca yo misma antes de alcanzar, querida,
tu estado! ¡Ay de mí! ¡Ay, ay!
¡Oh desdichada por tus dolores!
¡Oh sufrimientos que nutris a los mortales!
Estás perdida, sacaste a la luz tus males.
¿Qué te deparará este día de hoy?
Algo nuevo se cumplirá en los palacios.
Ya no es confuso hasta dónde consume la suerte
de Cipris, ¡oh desdichada niña cretense!

Φα. Τροζήναι γυναῖκες, αἱ τόδ' ἔσχατον
 οἰκείτε χώρας Πελοπίας προνώπιον,
 ἤδη ποτ' ἄλλως νυκτὸς ἐν μακρῶι χρόνωι 375
 θνητῶν ἐφρόντις' ἦι διέφθαρται βίος.
 καὶ μοι δοκοῦσιν οὐ κατὰ γνώμης φύσιν
 πράσσειν κακίον'. ἔστι γὰρ τό γ' εὖ φρονεῖν
 πολλοῖσιν· ἀλλὰ τῆιδ' ἀθρητέον τόδε·
 τὰ χρήστ' ἐπιστάμεσθα καὶ γινώσκομεν, 380
 οὐκ ἐκπονοῦμεν δ', οἱ μὲν ἀργίας ὕπο,
 οἱ δ' ἠδονὴν προθέντες ἀντὶ τοῦ καλοῦ
 ἄλλην τιν'. εἰςὶ δ' ἠδοναὶ πολλαὶ βίου,
 μακραὶ τε λέσχαι καὶ σχολή, τερπνὸν κακόν,
 αἰδώς τε· δισκαὶ δ' εἰσὶν, ἡ μὲν οὐ κακή, 385
 ἡ δ' ἄχθος οἴκων· εἰ δ' ὁ καιρὸς ἦν σαφής,
 οὐκ ἂν δὴ ἦσθην ταῦτ' ἔχοντε γράμματα.
 ταῦτ' οὖν ἐπειδὴ τυγχάνω φρονούσ' ἐγώ,
 οὐκ ἔσθ' ὁποῖωι φαρμάκωι διαφθερεῖν
 ἔμελλον, ὥστε τοῦμπαλιν πεσεῖν φρενῶν. 390
 λέξω δὲ καὶ σοὶ τῆς ἐμῆς γνώμης ὁδόν.
 ἐπεὶ μ' ἔρωσ ἔτρωσεν, ἐσκόπουν ὅπως
 κάλλιστ' ἐνέγκαιμ' αὐτόν. ἠρξάμην μὲν οὖν

codd.: Π³; K; Ω = MBOA; V; Λ = CDELP

378 κακίον' man. sec. cod. Oxon. Cyrilli Alex. de ador. 6 p. 455, sicut coni.
 Herwerden (Exerc. crit. [1862] 135): κακίον codd. (ambiguum K) et gV et
 Cyr.: [Π³] 379 τάδε MP et gV (~ Cyr.); [Π³] 380-1 τὰ... οὐκ
 ἐκ- δ' ΩLP (ἀ B⁸) et gV et Stob. 3. 30. 2 et u.l. in Cyr.: ἀ... οὐκ ἐκ- (om.
 δ') fere VΔ (τὰ D, ἀ D²) et Π³uv (post εκπ[deest] et u.l. in Cyr.: τὰ... κοῦκ
 ἐκ- (om. δ') L^c et u.l. in Cyr.: α... κοῦκ εκ- (om. δ') K: cf. Σ³nvδ
 ἄτινα... χρῆστὰ... καθέστηκεν ἴμεν, ἐκπονεῖν δὲ αὐτὰ οὐ θέλομεν (τὰ ¹Σ³, ἀ
¹Σ³nvδ) 382 προθέντες KAVΛ et B^c et gV et ¹Σ³nv et ¹Σ³nv et Stob. et
 Cyr.: προσθ- M(B)O: [Π³] 384 μακρή... λέσχη Olympiod. in Pl.
 Alc. p. 91 Westerink (~ Stob. et Cyr.) τε] δὲ Stob. (~ Olymp. et
 Cyr.); [Π³] 385 ἀλλως τ[ε Π³c (α]λλ' ὡς τ[ε primitus uol. ut uid.)
 δισκαὶ MC; [Π³] 387 γράμματα MOVΛ et B⁷p et Σ³nv et Eust. in II.
 p. 723. 15: γραμματα K: πράγματα BA et D⁷p; [Π³] 388 προγνοῦσ' Λ;
 [Π³] 389 διαφθερεῖν M; -φθαρῆμαι C; [Π³] 390 τοῦμπαλιν] ταμ-
 π[αλιν Π³; γ εμπαλιν K (~ K²)

(Incorporándose y dirigiéndose al coro.)

Mujeres de Trecén, que este extremo
umbral del país de Pélope habitáis,
otras veces ya, sin motivo, en el largo tiempo de la noche
he meditado cómo se destruye la vida de los mortales.
Y me parece que no por la naturaleza de su entendimiento
obran lo peor, ya que muchos piensan
bien. Esto debe ser considerado así:
sabemos y conocemos lo bueno,
pero no nos esforzamos por ello, unos por indolencia,
otros porque al bien anteponemos
otro placer. Muchos son los placeres de la vida:
las largas conversaciones y el ocio, agradable mal.
y el pudor. Dos tipos hay de éste, uno no malo,
y otro, aflicción de las casas. Pero si la división fuera clara,
no habría dos que tuvieran las mismas letras.
Puesto que es ciertamente esto lo que pienso yo,
no existe fármaco que pueda destruirlo
hasta hacerme caer en lo contrario de mis pensamientos.
A ti en particular te contaré el camino de mi decisión.
Cuando el amor me hirió, buscaba cómo sobrellevarlo
del mejor modo. Comencé pues por esto:

ἐκ τοῦδε, κυγᾶν τήνδε καὶ κρύπτειν νόσον·
 γλώσσει γὰρ οὐδὲν πιστόν, ἢ θυραία μὲν 395
 φρονήματ' ἀνδρῶν νουθετεῖν ἐπίσταται,
 αὐτὴ δ' ὑφ' αὐτῆς πλείστα κέκτηται κακά.
 τὸ δεύτερον δὲ τὴν ἄνοιαν εὖ φέρειν
 τῶι σῶφρονεῖν νικῶσα προουνοησάμην.
 τρίτον δ', ἐπειδὴ τοισὶδ' οὐκ ἐξήνυτον 400
 Κύπριν κρατῆσαι, κατθανεῖν ἔδοξέ μοι,
 κράτιστον (οὐδεὶς ἀντερεῖ) βουλευμάτων.
 ἐμοὶ γὰρ εἴη μήτε λανθάνειν καλὰ
 μήτ' αἰσχρὰ δρώσει μάρτυρας πολλοὺς ἔχειν.
 τὸ δ' ἔργον ἦϊδη τὴν νόσον τε δυσκλεᾶ, 405
 γυνή τε πρὸς τοῖσδ' οὐδ' ἐγίγνωσκον καλῶς,
 μίσημα πάσιν· ὡς ὄλοιτο παγκάκως
 ἦτις πρὸς ἄνδρας ἤρξατ' αἰσχύνειν λέχη
 πρώτη θυραίους. ἐκ δὲ γενναίων δόμων
 τόδ' ἤρξε θηλείαισι γίγνεσθαι κακόν· 410
 ὅταν γὰρ αἰσχρὰ τοῖσιν ἐσθλοῖσιν δοκῆι,
 ἢ κάρτα δόξει τοῖς κακοῖς γ' εἶναι καλά.
 μισῶ δὲ καὶ τὰς σῶφρονας μὲν ἐν λόγοις,
 λάθραι δὲ τόλμας οὐ καλὰς κεκτημένας·
 αἱ πῶς ποτ', ὦ δέσποινα ποντία Κύπρι, 415
 βλέπουσιν ἐς πρόσωπα τῶν ξυνευνετῶν
 οὐδὲ σκότον φρίσσοις τὸν ξυνεργάτην

codd.: P³(-394); P⁴(403-4, 406-10, 413-); K; Ω = MBOA; V;
 A = CDELP

397 ὑφ' αὐτῆς (K)AVΛ et gBgE: ὑφ' αὐ- MB: ὑπ' αὐ- O et gV
 398 δὲ KVΛ et gB: τε Ω εὔνοιαν VE (~ V² et gB) 400 τοισίδ'
 Valckenaer: τοῖσιν codd. 402 βουλευμάτων MBO: -εύμασι(ν) AVΛ et
 B²: [K] 405 ἦ(ι)δη KΩD: ἦ(ι)δειν VΛ et B² 406 τε P³LP: δὲ
 KΩVΔ et L^c et Σ^m: om. O 407 ὡς VΛ et B² et gBgE: ὡστ' P⁴KΩ et
 Σ^{hν} 407a στ εχρος ειην τοις εμοισι φιλτατοις P⁴ 408 λέχος P⁴C
 (~ C^c et gBgE) 412 δόξει BOΛ et A^c et gB: δόξη(ι) MAV; δοκει K
 γ' K^{uv}MBV: om. OAL et gB 415 αἱ] κα[ι] P⁴ 416 πρόσωπα
 P⁴KΩVLP: -πον Δ ξυν- ΩVLP: συν- P⁴Δ: [K] 417 συν- P⁴CP

por callar y ocultar esta enfermedad.
Nada puede ser confiado a la lengua, que sabe
censurar los pensamientos de los extranjeros,
y que por sí misma se gana muchísimos males.
En segundo lugar, me resolví a soportar
mi demencia, venciéndola con la sensatez.
Y lo tercero, ya que con esto no conseguí
dominar a Cipris, me pareció que morir era
(nadie me contradirá) la mejor de las decisiones.
¡Ojalá no me ocurra pasar inadvertida si obro bien,
y si vergonzosamente, tener muchos testigos!
Sabía que mi acción y mi enfermedad eran infames,
y bien conocía además que soy mujer,
objeto de odio para todos. ¡Que de muy mal modo
hubiera perecido la primera que empezó a deshonar
sus lechos con extranjeros! De las casas nobles
comenzó a extenderse este mal entre las mujeres.
Cuando lo vergonzoso parece bien a los nobles,
por cierto que a los humildes parecerá que es hermoso.
Odio también a las mujeres castas de palabras,
que a escondidas tienen audacias poco honestas.
¿Cómo ellas, señora del mar, Cipris,
miran a la cara a sus maridos,
y no se estremecen ante la cómplice oscuridad,

τέραμνά τ' οἴκων μή ποτε φθογγὴν ἀφῆι;
 ἡμᾶς γὰρ αὐτὸ τοῦτ' ἀποκτείνει, φίλοι,
 ὡς μήποτ' ἄνδρα τὸν ἔμὸν αἰσχύναις ἀλώ, 420
 μὴ παῖδας οὓς ἔτικτον· ἄλλ' ἐλεύθεροι
 παρρησίαι θάλλοντες οἰκοῖεν πόλιν
 κλεινῶν Ἀθηνῶν, μητρὸς οὐνεκ' εὐκλειεῖς.
 δουλοὶ γὰρ ἄνδρα, κἂν θρασύπλαγχνός τις ᾖ,
 ὅταν ξυνειδῆι μητρὸς ἢ πατρὸς κακά. 425
 μόνον δὲ τοῦτό φασ' ἀμιλλᾶσθαι βίωι,
 γνώμην δικαίαν ἀγαθὴν ὅτωι παρῆι·
 κακοὺς δὲ θνητῶν ἐξέφη· ὅταν τύχηι,
 προθεῖς κάτοπτρον ὥστε παρθένωι νέαι,
 χρόνος· παρ' οἷσι μήποτ' ὀφθείην ἐγώ. 430
 Χο. φεῦ φεῦ, τὸ σῶφρον ὡς ἀπανταχοῦ καλὸν
 καὶ δόξαν ἐσθλὴν ἐν βροτοῖς καρπίζεται.
 Τρ. δέσποιν', ἐμοί τοι συμφορὰ μὲν ἀρτίως
 ἢ σὴ παρέσχε δεινὸν ἐξαίφνης φόβον·
 νῦν δ' ἐννοοῦμαι φαῦλος οὖσα, κἂν βροτοῖς 435
 αἰ δευτέραι πως φροντίδες σοφώτεραι.
 οὐ γὰρ περιεσσὸν οὐδὲν οὐδ' ἔξω λόγου
 πέπουθας, ὄργαι δ' ἐς σ' ἀπέεκησαν θεᾶς.

codd.: Π⁴(-423); K; Ω = MBOA; V; Λ = CDELP

418 τέραμνά Π⁴DEL: τέρεμνά ΚΩVCP 419 ἀποκτείνει
 Π⁴(K)OALP: -κτενεῖ MBVΔ 422 οἰκείεν VE; οἰκοῖμε C; οικωσον Π⁴
 πόλιν] πεδον Π⁴ 424 θρασύτομος Diog. Laert. 4. 51 (~ gVgBgE et
 Stob. 4. 30. 11 et Plut. mor. 1 C, 28 C et Aristid. ii. 628 Dindorf)
 †(ι) ΚΩVELP et gVgB et Plut. et Diog.: εἰ D et Stob. cod. S: εἴη C et gE:
 om. Stob. codd. MA 425 πατρὸς ἢ μητρὸς Aristid. et Plut. pars codd.
 (~ gVgBgE et Plut. pars codd. et Stob.) 426 φαι τοῦτ' (uel τοῦθ')
 Stob. (~ gV) 427 ὅταν Stob. (~ gV) 429 προθεῖς ΩVEL et ¹Σ^{nv}
 et gV: προσθ- OCDP et E²: utrumque Stob. codd.: [K] παρθένος νέα
 <E>LP (~ E² et gV et Stob.); [K] 430 -ποτ'] προσ- K (~ gV)
 431 πῶς CLP et gE (~ gVgB) ἀπανταχῇ L (~ gV(gB)gE et Chr.
 Pat. 549); [K] 432 καρπίζεται ΩV et E² et gV: κομίζεται Λ et gBgE
 et Chr. Pat.: [K] 438 ἀπέεκησαν BOAΛ: ἐπ- MV et E²Tr: [K]

o ante los techos de sus casas, por si cobraran voz?
Pues esto mismo, antiqas, es lo que me mata.
que nunca sea sorprendida deshonrando a mi marido,
ni a los hijos que di a luz; sino que, libres,
criados en libertad de palabra, habiten
la famosa ciudad de Atenas, afamados por su madre.
Pues esclavizan al varón, así sea de corazón osado,
cuando los conoce, los males de su madre o de su padre.
Y dicen que sólo esto compite con la vida:
un espíritu justo y noble para quien lo posee.
A los malos mortales, a su momento, los muestra el tiempo,
poniéndoles delante un espejo, como a una joven doncella.
¡Que entre éstos nunca me vea yo!

CORIFEO,

¡Ay, ay, qué bella es en todas partes la moderación
y qué noble fama entre los mortales cosecha!

NODRIZA

Señora, a mí, hace un momento, la desgracia
tuya me produjo de repente un terrible miedo,
pero ahora me doy cuenta que soy simple, entre los mortales
los segundos pensamientos son de algún modo más sabios.
Pues nada extraordinario ni falta de razón
padeces, sobre tí se lanzó la cólera de una diosa.

ἐραίς (τί τοῦτο θαῦμα;) ἐν πολλοῖς βροτῶν
 κᾶπειτ' ἔρωτος οὐνεκα ψυχὴν ὀλεῖς; 440
 οὐ τᾶρα λύει τοῖς ἐρώσι τῶν πέλας,
 ὅσοι τε μέλλουσ', εἰ θανεῖν αὐτοὺς χρεῶν.
 Κύπρις γὰρ οὐ φορητὸν ἦν πολλή ρύηι,
 ἧ τὸν μὲν εἴκονθ' ἡσυχή μετέρχεται,
 ὃν δ' ἂν περιεσσὸν καὶ φρονοῦνθ' εὖρηι μέγα, 445
 τοῦτον λαβοῦσα πῶς δοκεῖς καθύβριεν.
 φοιτᾷ δ' ἂν αἰθέρ', ἔστι δ' ἐν θαλασσίῳ
 κλύδωνι Κύπρις, πάντα δ' ἐκ ταύτης ἔφν.
 ἧδ' ἔστιν ἡ σπείρουσα καὶ διδοῦς ἔρον,
 οὐ πάντες ἐσμὲν οἱ κατὰ χθόν' ἔκγονοι. 450
 ὅσοι μὲν οὖν γραφάς τε τῶν παλαιτέρων
 ἔχουσιν αὐτοῖ τ' εἰσὶν ἐν μούσαις αἰεῖ
 ἴσασιν μὲν Ζεὺς ὡς ποτ' ἠράσθη γάμων
 Σεμέλης, ἴσασιν δ' ὡς ἀνῆρπασέν ποτε 455
 ἡ καλλιφεγγῆς Κέφαλον ἐς θεοὺς Ἔως
 ἔρωτος οὐνεκ'. ἀλλ' ὅμως ἐν οὐρανῶι
 ναίουσι κοῦ φεύγουσιν ἐκποδῶν θεοῦς,
 στέργουσι δ', οἴμαι, ξυμφοραῖ νικῶμενοι.
 εὐ δ' οὐκ ἀνέξῃ; χρῆν ε' ἐπὶ ῥητοῖς ἄρα
 πατέρα φυτεύειν ἧ πὶ δεσπόταις θεοῖς 460
 ἄλλοισιν, εἰ μὴ τοῦσδε γε στέρξεις νόμους.
 πόρους δοκεῖς δὴ κάρτ' ἔχοντας εὐ φρενῶν

codd.: P³(442-55); K(-459); Ω = MBOA; V; Λ = CDELP

441 οὐτ' ἄρα fere BOAΛ et V³: οὐκ ἄρα MV et E²: [K] λύει
 Valckenaer (cl. Σ^{πικβν} λυσιτελεῖ): γ' οὐ δεῖ codd.: [K] 443 φορητὸν
 Stob. 4. 20. 5: -τὰς codd. et (gE) et Σ Tr. 990: [P³K] 444 ἧ ΩVLP
 et Stob.: ἧ C: ἧν D: om. E et gE: [P³K] 445 ἂν MBOV(L)P et A^c
 et Stob.: αὐ AΔ et Tr et gE: [P³K] περιεσσὸν Stob. (~ gE); [P³K]
 446 πῶς δοκεῖς] οὕτω πῶς (uel πως) Stob. (~ gE); [K] 447 ἂν] ἐν D
 et IΣⁿ; [P³K] 449 ἔρων P³ et pars codd. Plut. mor. 756 E; [K]
 450 ἔκγονοι P³man.sec.BVL et Plut. et Chr. Pat. 50: ἔγγ- P³ΩΔP: [K]
 456 εἶνεκ' KE 458 ξυμ- KA et gE: συμ- ΩV et Chr. Pat. 1065
 461 στέρξεις ΩV: στέργεις Λ et Σⁿ 462 φρενῶν ADLP: φρονεῖν
 MBOVCF

Amas (¿qué de extraño en eso?), como muchos mortales.
¿Y por amor entonces destruirás tu vida?
No es ventajoso, pues, para los que aman ahora,
ni para cuantos habrán de amar, si deben morir.
Cipris no es soportable si poderosa se lanza;
con dulzura llega junto al que ante ella cede,
pero al que encuentra altivo y soberbio,
posesionándose de él, ¿cómo crees?, lo atormenta
Anda errante por el éter, y en las olas del mar
Cipris está, y todo de ella misma ha nacido.
Y es ella la que siembra y da el amor,
del que todos los que vivimos en la tierra somos hijos.
Cuantos de los más antiguos los escritos
poseen, y están ellos mismos siempre con las Musas,
saben que en otro tiempo Zeus deseó las nupcias
con Semele, y saben también que una vez arrebató
Eos, la de bella luz, para llevarlo entre los dioses, a Céfalo
por causa del amor; y sin embargo en el cielo
habitan y no huyen lejos de los dioses,
sino que aceptan, pienso, por la situación vencidos.
¿Y tú no lo soportarás? Bajo otras condiciones, pues,
te debería haber engendrado tu padre, o bajo otros dioses
soberanos, si no vas a aceptar estas leyes.
¿Cuántos crees que, estando muy en su sano juicio,

- νοσοῦνθ' ὄρωντας λέκτρα μὴ δοκεῖν ὄραν;
 πόρους δὲ παιδὶ πατέρας ἡμαρτηκόσιν
 συνεκκομίζειν Κύπριν; ἐν σοφοῖσι γὰρ
 465 τόδ' ἐστὶ θνητῶν, λαυθάνειν τὰ μὴ καλά.
 οὐδ' ἐκπονεῖν τοι χρῆ βίον λίαν βροτούς·
 οὐδὲ στέγην γὰρ ἦι κατηρεφεῖς δόμοι
 καλῶς ἀκριβώσαις ἄν· ἐς δὲ τὴν τύχην
 πεσοῦς· ὄσσην σύ, πῶς ἄν ἐκνεύσαι δοκεῖς;
 470 ἄλλ' εἰ τὰ πλείω χρηστὰ τῶν κακῶν ἔχεις,
 ἄνθρωπος οὐσα κάρτα γ' εὖ πράξειαι ἄν.
 ἄλλ', ὦ φίλη παῖ, λήγε μὲν κακῶν φρενῶν,
 λήξον δ' ὑβρίζουσ', οὐ γὰρ ἄλλο πλὴν ὕβρις
 475 τάδ' ἐστὶ, κρείσσω δαιμόνων εἶναι θέλειν,
 τόλμα δ' ἐρώσα· θεὸς ἐβουλήθη τάδε·
 νοσοῦσα δ' εὖ πως τὴν νόσον καταστρέφου.
 εἰσὶν δ' ἐπιωδαὶ καὶ λόγοι θελκτῆριοι·
 φανήσεταιί τι τῆσδε φάρμακον νόσου.
 ἦ τάρ' ἄν ὀψέ γ' ἄνδρες ἐξεύροιεν ἄν,
 480 εἰ μὴ γυναῖκες μηχανὰς εὐρήσομεν.
- Χο.** Φαῖδρα, λέγει μὲν ἦδε χρησιμώτερα
 πρὸς τὴν παρούσαν ξυμφοράν, αἰνῶ δὲ σέ.
 ὁ δ' αἶνος οὗτος δυσχερέστερος λόγων
 τῶν τῆσδε καὶ σοι μᾶλλον ἀλγίων κλύειν.
 485
- Φα.** τοῦτ' ἔσθ' ὁ θνητῶν εὖ πόλεις οἰκουμένας
 δόμους τ' ἀπόλλυς', οἱ καλοὶ λίαν λόγοι·

codd.: Ω = MBOA; V; Λ = H(469-)CDELFP

- 464 ἡμαρτηκότας MO (~ M²) 466 τόδ' Wilamowitz: τάδ' codd. et
 gV 467 χρῆ Λ et ¹Σⁿ et ¹Σ^{nbv}: χρῆν ΩV et ¹Σ^{nb(v)} λίαν ante βίου
 V; post βροτούς O 468 ἦι Valckenaer: ἦς codd. 469 ἀκριβώσαις
 ἄν Hadley; ἀκριβώσαιαν fere codd. 470 ἐκνεύσαι B²OAA et V^c et
¹Σ^{nbv}: ἐκπν- MV et B²H² 472 κάρτ' εὖ L (~ L^c et gV); κάρτ' ἄν εὖ
 Elmsley 473 φρενῶν κακῶν H (~ gE) 474 πλὴν] πρὶν BC (~ B²)
 480 τάρ' ἄν H^c, sicut conl. Brunck: τάρτα γ' fere (H)BCDLP et gB et ¹Σ^{nb}:
 γὰρ ἄν ΩVE et ¹Σ^v: τ' ἄρ' gE 483 ξυμ- BA et gE: συμ- ΩV
 484 δυσχερ- VLP: δυστυχ- ΩΔ et Σ^{nbv} 485 σοῦ M; σοῦ OC ἄλγιον
 MO; ἀλγίω H 486 τόδ' gB (~ gVgE) 487 καλλοὶ VD
 (~ gVgBgE)

viendo sus lechos enfermos, fingen no ver?
¿Y cuántos padres ayudan a sus hijos, que han errado,
a soportar a Ciprís? De hombres sabios
es esto: olvidar lo que no es hermoso.
Y no deben empeñarse los mortales demasiado en su vida;
pues ni siquiera podrías ajustar bien el techo
que cubre tu casa. En tal suerte
habiendo caído tú, ¿cómo crees abstraerte?
Pero si tienes más cosas buenas que malas,
siendo hombre, debes por cierto estimarte feliz.
Pero mi querida niña, deja tus malos pensamientos,
deja de ser soberbia, pues no otra cosa que soberbia
es esto: querer ser superior a las divinidades,
y ten el coraje de amar; un dios lo quiso.
Y si estás enferma, tu enfermedad de buen modo somete.
Existen encantamientos y palabras que alivian;
aparecerá algún fármaco para esta enfermedad.
Tarde en verdad lograrían los hombres encontrarlos,
si no encontráramos las mujeres los recursos.

CORIFEO

Fedra, esta mujer dice cosas muy provechosas
para la situación presente, empero, a ti te elogio.
Y este elogio es más incómodo que las palabras
de ella, y para ti más doloroso de oír.

FEDRA

Eso es lo que las ciudades bien gobernadas de los mortales
y sus casas destruye: las palabras demasiados hermosas

- οὐ γάρ τι τοῖσιν ὡς ἰ τερπνὰ χρῆ λέγειν
 ἀλλ' ἐξ ὄτου τις εὐκλεῆς γενήσεται.
- Τρ.* τί σε μομυθεῖς; οὐ λόγων εὐσχημόνων 490
 δεῖ σ' ἀλλὰ τάνδρος. ὡς τάχος διςτέον,
 τὸν εὐθὺν ἐξειπόντας ἀμφὶ σοῦ λόγον.
 εἰ μὲν γὰρ ἦν σοι μὴ 'πὶ συμφοραῖς βίος
 τοιαῖςδε, σῶφρων δ' οὐς' ἐτύγχανες γυνή,
 οὐκ ἂν ποτ' εὐνής οὐνεχ' ἠδονῆς τε κῆς 495
 προῆγον ἂν σε δεῦρο· νῦν δ' ἀγῶν μέγας,
 σῶσαι βίον σόν, κοῦκ ἐπίφθονον τόδε.
- Φα.* ὦ δεινὰ λέξας', οὐχὶ συγκλήσεις ἐτόμα
 καὶ μὴ μεθήσεις αὐθις αἰσχίτους λόγους;
- Τρ.* αἰσχρ', ἀλλ' ἀμείνω τῶν καλῶν τὰδ' ἐστὶ σοι 500
 κρείσσον δὲ τοῦργον, εἴπερ ἐκκῶσει γέ σε,
 ἢ τοῦνομ', ὧι σὺ κατθανῆι γαυρουμένη.
- Φα.* ἄ μὴ σε πρὸς θεῶν, εὐ λέγεις γὰρ αἰσχρὰ δέ,
 πέρα προβῆς τῶνδ'· ὡς ὑπείργασμαι μὲν εὐ
 ψυχῆν ἔρωτι, ταῖσχα δ' ἦν λέγεις καλῶς 505
 ἐς τοῦθ' ὃ φεύγω νῦν ἀναλωθήσομαι.
- Τρ.* εἴ σοι δοκεῖ σοι, χρῆν μὲν οὐ σ' ἀμαρτάνειν,
 εἰ δ' οὐν, πιθοῦ μοι· δευτέρα γὰρ ἢ χάρις.

codd.: K(492-); Ω = MBOA; V; Λ = HCDELP

488 τι ΩP et L^c et gVgB: τοι VΔ<L> et ¹Σⁿ χρῆ ΩV et gV: δεῖ ΒΛ
 et gB 491 διςτέον BOVCDEL et ¹¹Σ^{nbv}: διοιστέον MAHP
 496 προῆγον Scaliger et ¹Σⁿ (προετρεπόμην): προσῆγον codd.: [K]
 498 συγκλή(ι)σεις (K)A: -κλείσεις MBOVΛ (-σης C) et gVgE et Chr. Pat. 111,
 439 499 μεθήσεις (K)ΩDELP et H^a et ¹Σ^{nb} et gVgE: -σης VHC et Tr
 et ¹Σ^v 500 καλῶν BAQLP et M²V²H²E² et Σ^{nbv}: κακῶν KMOVHDE
 τὰδ' KΩVCLP et B³: τῶνδ' BE: δ' H^{2uv}: om. HD 501 ἐκκῶσει γέ σε
 ΩVHDE: -σει σέ γε C et gE: -σει σέ LP: [K] 503 ἄ μὴ σε Nauck (σε
 iam Porson): καὶ μὴ γε fere codd. (μῆν H, μῆ H^{cuv}; τε C): [K]
 γὰρ om. MVH (~ ¹Σ^{bv}); μὲν V² δέ] τὰδε M; [K] 505 δ' ἦν] δ' ἦ
 M, δῆ* H (~ M²H^c) λέγη(ι)ς KΩCDEP et L^c: λέγεις VH<L>
 506 φεύγων AP ἀναλωθήσομαι OAHΛ: αναλ- K: ἂν ἀλ- fere MBCDP:
 ἀλ- VE 507 σοι BOAHEL et P⁶ et ¹Σⁿ: τι MVCDP et E² et ¹Σ^{nv}: [K]
 χρῆ H (~ ¹Σ^{nbc} et ¹Σ^{nbv}); χρῆν MV c'] με K

Pues no hay que decir cosas agradables a los oídos,
sino aquello por lo que llegue uno a tener buena fama.

NODRIZA

¿Por qué hablas con gravedad? No palabras elegantes
te faltan, sino ese hombre. Que lo sepa cuanto antes,
revelándole acerca de tí palabras francas.
Si no estuviera tu vida en situación
tal, y fueras una mujer sensata,
nunca por causa de los placeres de tu lecho
te conduciría hasta allí, pero ahora la lucha es grande:
salvar la vida tuya, y no es odioso esto.

FEDRA

¡Oh tú que has dicho cosas terribles! ¡Cierra bien tu boca,
y no sueltes de nuevo vergonzosísimas palabras!

NODRIZA

Vergonzosas, pero para tí mejores que las bellas.
Preferible es la acción, si ha de salvarte,
que el nombre por el que, orgullosa, tu morirás.

FEDRA

Por los dioses, hablas bien, pero vergüenzas,
no vayas más allá de esto, que bien sometida tengo
el alma al amor, y si lo vergonzoso dices bellamente,
en lo mismo de lo que ahora rehuyo me perderé.

NODRIZA

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

- ἔστιν κατ' οἴκους φίλτρα μοι θελκτήρια
 ἔρωτος, ἦλθε δ' ἄρτι μοι γνώμης ἔσω, 510
 ἃς οὐτ' ἐπ' αἰσχροῖς οὐτ' ἐπὶ βλάβῃ φρενῶν
 παύσει νόσου τῆσδ', ἦν δὲ μὴ γένῃ κακῆ.
 δεῖ δ' ἐξ' ἐκείνου δὴ τι τοῦ ποθουμένου
 σημεῖον, ἢ πλόκον τιν' ἢ πέπλων ἄπο,
 λαβεῖν, συνάψαι τ' ἐκ δυοῖν μίαν χάριν. 515
- Φα. πότερα δὲ χριστὸν ἢ ποτὸν τὸ φάρμακον;
 Τρ. οὐκ οἶδ'. ὄνασθαι, μὴ μαθεῖν, βούλου, τέκνον.
 Φα. δέδοιχ' ὅπως μοι μὴ λίαν φανῆς σοφῆ.
 Τρ. πάντ' ἂν φοβηθεῖς ἴσθι. δειμαίνεις δὲ τί;
 Φα. μὴ μοί τι Θησέως τῶνδε μηνύσεως τόκωι. 520
 Τρ. ἔασον, ὦ παῖ· ταῦτ' ἐγὼ θήσω καλῶς.
 μόνον κύ μοι, δέσποια ποντία Κύπρι,
 συνεργὸς εἶησ' ἄλλα δ' οἷ' ἐγὼ φρονῶ
 τοῖς ἐνδον ἡμῖν ἄρκέσει λέξαι φίλοις.
- Χο. Ἔρωσ Ἔρωσ, ὁ κατ' ὀμμάτων 530
 στάζων πόθον, εἰσάγων γλυκεῖαν [στρ. α
 ψυχῆι χάριν οὖς ἐπιστρατεύσει, 526
 μὴ μοί ποτε σὺν κακῶι φανείησ
 μηδ' ἄρρυθμος ἔλθοις.
 οὔτε γὰρ πυρὸς οὐτ' ἄστρων ὑπέρτερον βέλος 530
 οἶον τὸ τὰς Ἀφροδίτας ἴησιν ἐκ χειρῶν
 Ἔρωσ ὁ Διὸς παῖς.

codd.: K(- 515); Ω = MBOA; V; A = H(-518)CDELP

510 αρτι δ ηλθε K 512 παύσει CP 514 πλόκον Reiske: λόγον
 KΩA et 1Σ^{nb}: λόγων V et 1Σ^v 515 δυεῖν HC; [K] 518 σοφῆι
 φανῆς M; φανῆς σοφῆ C 520 τέκνω L 525 ὁ M: ὁ BΔ et M² et
 Σ^{nbv} (ὁ ἀντί τοῦ ὄς) et gB: ὄς OAVLP et B² et Eust. in II. p. 432. 7
 526 στάζων Paley: στάσεις BOAV et gB et Eust.: ὄστις στάσεις M (-ζ-
 M²) εἰσάγων τε M (~ gB) 527 ψυχῆ(ι) AV et E^c et Σ^v et fort.
 Σ^m: -χᾶς M: -χαῖς BO<E> et M² et gB: ἦ super -αῖς B² οἷς B² et
 M²B² (ὡν B⁶¹); αῖς <E>; ἄς E^c; (~ gB) 529 ἄρρ- BOL<P²> et M²:
 ἄρ- MAV et B²P^{c2} et gB ἔλθης C<L²> et Tr et gB 532 τὰς
 BOVA: τῆς MA 533 χειρῶν Aldina: χειρῶν codd.

En los palacios tengo filtros que alivian
el amor, ahora mismo me vienen al pensamiento,
que sin vergüenza y sin daño para tu mente,
te calmarán esta enfermedad, si tú no eres cobarde.
Pero sin duda es preciso, de aquél por tí deseado,
alguna seña, ya un rizo, ya un jirón de sus vestidos,
tomar, y de los dos hacer un único amor.

FED. ¿El fármaco es unguento o un brebaje acaso?

NOD. No lo sé. Desea, hija, aprovecharte de él, no conocerlo.

FED. Temo que te me muestres demasiado sabia.

NOD. Todo te atemorizaría, sábelo. Pero, ¿de qué tienes miedo?

FED. De que le digas algo de esto al hijo de Teseo.

NOD. ¡Deja, niña! ¡Eso yo lo dispondré bien!
(Acercándose a la estatua de Afrodita)
¡Sólo tú, señora del mar, Cipris,
seas mi cómplice! Y el resto de lo que yo pienso hacer,
me bastará con decírselo a mis amigos de dentro.

(La nodriza entra en el palacio.)

CORO

Estrofa 1'

¡Eros, Eros, que por los ojos
destilas deseo, infundiendo dulce encanto
en el alma de aquellos contra quienes marchas,
nunca te me muestres junto al mal
ni desmedido te llegues!
Pues ni el dardo de fuego ni el de las estrellas es más poderoso
que el de Afrodita, que lanza de sus manos
Eros, hijo de Zeus.

ΙΠΠΟΛΥΤΟΣ

ἄλλως ἄλλως παρά τ' Ἄλφεῶι [ἀντ. α
 Φοίβου τ' ἐπὶ Πυθίοις τεράμνοις 536
 βούταν φόνον Ἑλλάς <αΓ'> ἀέξει,
 Ἔρωτα δέ, τὸν τύραννον ἀνδρῶν,
 τὸν τὰς Ἀφροδίτας
 φιλτάτων θαλάμων κληιδουῶνον, οὐ σεβίζομεν, 540
 πέρθοντα καὶ διὰ πάσας ἰέντα κυμφορὰς
 θνατοὺς ὅταν ἔλθῃ.

τὰν μὲν Οἰχαλίου [στρ. β
 πῶλον ἄζυγα λέκτρων, 546
 ἄνδρον τὸ πρὶν καὶ ἄνυμφον, οἴκων
 ζεύξας ἅπ' Εὐρυτίων
 δρομάδα ναῖδ' ὅπως τε βάκ- 550
 χαν ἐν αἵματι, ἐν καπνῶι,
 φονίοισι νυμφείοις
 Ἄλκμήρας τόκωι Κύπρις ἐξέδωκεν ὦ
 τλάμων ὑμεναίων.

ὦ Θήβας ἱερὸν [ἀντ. β
 τεῖχος, ὦ στόμα Δίρκας, 556
 συνείποιτ' ἂν ἡ Κύπρις οἶον ἔρπει·

codd.: Ω = MBOA; V; A = CDELP

535 ἄλφεῶ P: -φειῶ(ι) ΩVΔL 537 <αΓ'> Hermann 541 κλη(ι)δ-
 ΒΔ et ¹Σ^{nb}: κλειδ- ΩVD et ¹Σ^v et gE σεβάζομεν C et gE
 542 πάσας BOAVC: πάσης Δ: πλείστας M 543-4 ἰέντα...θνατοὺς
 Dobree: ἰόντα...θνατοῖς codd. (θνα- BLP, θνη- ΩVΔ) 545 inter h.u.
 et 546 habebat A duo uu., priorem παρθένου τ' ἄπειρον γάμων (cf. V^{s1} ἄπειρον
 γάμων, B^{s1} παρθένου ἀπειρογάμων), alterum fere xvi litt. nunc erasum;
 habebat ibidem V unum u. fere xiii litt. nunc erasum 549 ἅπ'
 Εὐρυτίων Buttmann: ἀπειρεσίαν codd.: ἅπ' ut. uid. ¹Σ^{nbv}, sed quid legerit pro
 εἰρεσίαν non apparet 552 φονίοισι νυμφείοις Barrett: φονίοις θ' ὑμεν-
 αίοις fere codd. (φονίοις C; φονία P, -ίαν P^e) 553 ἐξέδωκεν ΒΔ:
 ἔδωκεν ΩV 554 τλάμων C, sicut conii. Heath: τλάμων ΜV: τλάμων
 BOAΔ 556 δίρκης M(L²) (~ Tr) et B² 557 συνείποιτ' ΒΑΔ et
 M²: -πετ' ΜOV 558 ἡ Κύπρις οἶον Monk: οἶον ἡ κ- fere codd.
 (οἶα B^c, οἶαν B²; ἡ VD, om. C)

En vano, en vano junto al Alfeo
y en las píticas moradas de Febo,
sacrificios de toros la Hélade acumula.
si a Eros, tirano de hombres,
el que tiene las llaves
de los amadísimos tálamos de Afrodita, no veneramos,
al que destruye y que a través de todas las desgracias arroja
a los mortales. cuando llega.

Estrofa 2ª

A la potranca de Ecalia,
no uncida a los lechos,
antes sin varón y sin esposo, de las casas
de Éurito desunciéndola,
fugitiva cual Náyade o Bacante,
entre sangre, entre humo
y nupcias de muerte,
al hijo de Alcmena Cipris se la entregó.
¡Oh desdichada por su himeneo!

Antístrofa 2ª

¡Sagrado muro de Tebas,
fuente de Dirce,
sois testigos de cómo se insinúa Cipris!

- βρονταί γὰρ ἀμφιπύρωι
τοκάδα τὰν διγόνοιο Βάκ- 560
χου νυμφευσαμένα πότμωι
φονίωι κατηύνασεν.
δεινὰ γὰρ τὰ πάντ' ἐπιπνεῖ, μέλισσα δ' οἷ-
α τις πεπόταται.
- Φα. κυγήσατ', ὦ γυναῖκες· ἐχειργάσμεθα. 565
Χο. τί δ' ἐστί, Φαῖδρα, δεινὸν ἐν δόμοισί σοι;
Φα. ἐπίσχετ', αὐδὴν τῶν ἔσωθεν ἐκμάθω.
Χο. κυγῶ· τὸ μέντοι φροῖμιον κακὸν τόδε.
Φα. ἰὼ μοι, αἰαί·
ὦ δυστάλαινα τῶν ἐμῶν παθημάτων. 570
Χο. τίνα θροεῖς αὐδάν; τίνα βοᾷς λόγον;
ἔνεπε, τίς φοβεῖ σε φήμα, γύναι,
φρένας ἐπίσχυτος;
Φα. ἀπωλόμεσθα· ταῖσδ' ἐπιστᾶσαι πύλαις 575
ἀκούσασθ' οἶος κέλαδος ἐν δόμοις πίτνει.
Χο. σὺ παρὰ κλῆιθρα, σοὶ μέλει πομπίμα
φάτις δωμάτων·
ἔνεπε δ' ἔνεπέ μοι, τί ποτ' ἔβα κακόν; 580
Φα. ὁ τῆς φιλίππου παις Ἀμαζόνος βοᾷ
Ἴππόλυτος, αὐδῶν δεινὰ πρόσπολον κακά.

codd.: Π⁶(579-); Ω = MBOA; V; Λ = CDELP

560 διγόνοιο ^γΣ^h, sicut conī. Scaliger: διογόνοιο codd. (disco- C)
561 νυμφευσαμένα Kirchhoff: -μέναν codd. 562 κατηύνα- κατεύνα- codd.
563 τὰ πάντ' Tr: πάντα M: πάντα BDE: πάντα γ' fere OAV (γε A, γ OV:
uide infra): πάντα τ' <L>P: πάντ' ἐστ' C ἐπιπνεῖ MBΛ et A²: ἐπιπνινεῖ
A: (πάντα γ)ε πιτνει OV οἷα VΛ: οἷά ΩC 564 πεπόταται BΛ:
-τηται ΩV 566 σοι Elmsley: σοῖς ΩVΛ: om. E 567 ὡς μάθω V
(-ης V³) et Tr 569 ἰὼ μοι μοι BP (~ ἸΣ^hnv) αἰ αἰ OLP: αἰ αἰ αἰ
A: αἰ αἰ αἰ αἰ MBVΔ et Tr 572 βοᾶν λόγου DE (~ Chr. Pat. 134)
573 ἔνεπε Aldina; ἔνν- codd. φάμα Monk 577 κλῆ(ι)θρα MBΛ et
ἸΣ^b: κλείθρα OAV et ἸΣ^{nv} 578 μέλλει MC 580 ἔνεπε δ' ἔνεπέ OX:
ἐνεπεῖ Π⁶: ἔνεπε δ' ἔνεπέ ΩVΛ

Tras unirla con el trueno rodeado de fuego,
a la madre de Baco el dos veces nacido,
 en fatal
hado durmió.
Terrible pues, doquiera sopla furiosa,
 y como una abeja revolotea.

FEDRA

(Al coro)
¡Callad, mujeres! ¡Estoy arruinada!

CORIFEO

¿Qué hay de terrible para ti, Fedra, en los palacios?

FED *(Acercándose a la puerta del palacio para escuchar lo que sucede dentro.)*
¡Deteneos, que reconozca las voces de los de adentro!

CORIFEO

Me callo. Éste es, por cierto, un mal comienzo.

FED ¡Ay de mí! ¡Ay, ay!
¡Desgraciada de mí por mis sufrimientos!

CORO

¿Qué voz dejas oír? ¿Qué palabras gritas?
Habla. ¿Qué rumor te aterra, mujer,
que violento asalta tu mente?

FED. Estoy perdida. Acercaos a estas puertas,
escuchad qué clamor se esparce sobre los palacios.

CORO

Tú estás junto a la puerta, a ti te interesa
el rumor que sale del palacio.
Di pues, dime, ¿qué mal sobrevino?

FED. De la Amazona, la que ama los caballos, grita el hijo,
Hípólito, profiriendo a mi criada terribles males.

ΙΠΠΟΛΥΤΟΣ

- Χο. ἴαν μὲν κλύω, σαφὲς δ' οὐκ ἔχω· 585
γεγώνει δ' οἷα διὰ πύλας ἔμολεν
ἔμολέ σοι βοά.
- Φα. καὶ μὴν σαφῶς γε τὴν κακῶν προμνήστριαν,
τὴν δεσπότου προδοῦσαν ἐξαυδαὶ λέχος. 590
- Χο. ὦμοι ἐγὼ κακῶν· προδέδοσαι, φίλα.
τί σοι μήσομαι;
τὰ κρυπτὰ γὰρ πέφηνε, διὰ δ' ὄλλυσαι,
αἰαῖ ἔἔ, πρόδοτος ἐκ φίλων. 595
- Φα. ἀπώλεσέν μ' εἰποῦσα συμφορὰς ἐμάς,
φίλωσ καλῶς δ' οὐ τήνδ' ἰωμένη νόσον.
- Χο. πῶς οὖν; τί δράσεις, ὦ παθοῦς' ἀμήχανα;
- Φα. οὐκ οἶδα πλὴν ἔν, κατθανεῖν ὅσον τάχος,
τῶν νῦν παρόντων πημάτων ἄκος μόνον. 600
- Ιπ. ὦ γαῖα μήτερ ἡλίου τ' ἀναπτυχαί,
οἶων λόγων ἄρρητον εἰσέηκουσ' ὄπα.
- Τρ. εἰγήσκον, ὦ παῖ, πρὶν τιν' αἰσθῆσθαι βοῆς.
- Ιπ. οὐκ ἔστ' ἀκούσας δεῖν' ὅπως εἰγήσομαι.
- Τρ. ναί, πρὸς σε τῆσδε δεξιᾶς εὐωλένου. 605

codd.: P^s(-604); Ω = MBOA; V; Λ = CDELP

584 *ian* P^s, sicut conii. Weil: *iwān* γρ Σ^{nb}: *iaχān* ΩVΛ 585 *σαφῶς*
BO; [P^s] 586 *γεγώνει δ'* Lloyd-Jones (JHS 85 [1965] 168): *γεγωνεῖν*
ΩVΛ: *γεγω[P^s οἷα nescioquis ap. Valckenaer: ὄπα(ι) BΔ et A^cTr et*
Σ^{nb}: ὄπα ΩVLP: [P^s] 589ⁿ Φα. om. MO; [D] 591-2ⁿ φα. ante
ὦμοι et χο. ante προδέδοσαι MO; [D] 593 *μήσομαι* (P^s)BΔ et V^a et
¹Σⁿ: *μνήσ- A: μητίσ- MOV et A²* 594 *κ|ρυπτα|* (non *κ|ρυπτ'α|*)
P^s; *κρύπτ' ἀμπέφηνε* Weil (*ἐκπέφηνε* Barthold); cf. *Studies* 19
595 *interiectiones choro contin. C: Phaedrae trib. P^sΩVELP: [D]* *ai*
ai ἔ ἔ fere MALP: ai ai fere OV: ἔ ἔ uel ἔ ἔ P^sBΔ 597 *φίλωσ*
P^sOA<L>P: *φίλωσ μὲν MBVΔ et Tr* (etiam *οὐ καλῶς Tr*) et ¹Σ^{nbv} et gE
ακαλῶσ P^s? (~ gE) *δ' om. P^s (~ P^s man. sec. et gE)* 598 *πῶς*
οὖν τί γοῦν Chr. Pat. 610, 1830 (~ gE); τί οὖν Kirchhoff *ποθοῦσ' LP*
(~ Tr et gE et Chr. Pat.); [P^s] 602 *οἶον λόγον* Tr^{uv} et gB; *οἶω[ν in*
οἶο[ν uel uersa uice mutatum P^suv; (~ gE et Chr. Pat. 268)
605 *τῆσδε* V: *τῆσ C: τῆσ cῆσ P^sΩΔ* *δεξιᾶς τ' B et L^c*

CORO

Oigo voces. pero no puedo oír con claridad;
se hacen oír que a través de las puertas llegaron,
que llegaron a ti los gritos.

FED. Y sí, claramente, que alcahueta de males
llama a la que traicionó el lecho del señor.

CORO

¡Ay de mí por mis males! Has sido traicionada, querida.
¿Qué idearé para ti?
Tu secreto salió a la luz, estás completamente perdida,
¡ay, ay, ay, traicionada por seres queridos!

FED. Me ha perdido al revelar mi situación,
afectuosa, no bellamente, sanando mi enfermedad.

CORIFEO

¿Cómo pues? ¿Qué harás tú, que sufres sin remedio?

FED. Una sola cosa sé, morir cuanto antes,
de mis penas presentes, ahora el único remedio.

(Hipólito sale muy excitado del palacio seguido de la nodriza.)

HIPÓLITO

¡Oh madre tierra, oh rayos del sol,
de qué palabras escuché la impronunciable voz!

NODRIZA

Calla. hijo, antes de que alguien oiga tus gritos.

HIP No es posible, tras oír cosas terribles, que calle.

NOD. *(Arrodillándose e intentando tomar la mano de Hipólito.)*
¡Sí, por tu diestra... esta bella mano!

- Ιπ. οὐ μὴ προσοίσεις χεῖρα μηδ' ἄψῃ πέπλων;
 Τρ. ὦ πρὸς σε γονάτων, μηδαμῶς μ' ἐξεργάσει.
 Ιπ. τί δ', εἶπερ, ὡς φήεις, μηδὲν εἰρηκας κακόν;
 Τρ. ὁ μῦθος, ὦ παῖ, κοινὸς οὐδαμῶς ὄδε.
 Ιπ. τά τοι κάλ' ἐν πολλοῖσι κάλλιον λέγευ. 610
 Τρ. ὦ τέκνον, ὄρκους μηδαμῶς ἀτιμάσεις.
 Ιπ. ἢ γλῶσς' ὀμώμοχ', ἢ δὲ φρήν ἀνώμοτος.
 Τρ. ὦ παῖ, τί δράσεις; κοῦς φίλους διεργάσει;
 Ιπ. ἀπέπτυσ': οὐδεὶς ἄδικός ἐστὶ μοι φίλος.
 Τρ. κύγγνωθ'. ἀμαρτεῖν εἰκὸς ἀνθρώπους, τέκνον. 615
 Ιπ. ὦ Ζεῦ, τί δὴ κίβδηλον ἀνθρώποις κακὸν
 γυναῖκας ἐς φῶς ἡλίου κατώικισας;
 εἰ γὰρ βρότειον ἤθελες σπεῖραι γένος,
 οὐκ ἐκ γυναικῶν χρῆν παρασχέσθαι τόδε,
 ἀλλ' ἀντιθέντας κοῖσιν ἐν ναοῖς βροτοῦς 620
 ἢ χαλκὸν ἢ εἰδηρον ἢ χρυσοῦ βάρος
 παίδων πρίασθαι σπέρμα του τιμήματος,
 τῆς ἀξίας ἕκαστον, ἐν δὲ δώμασιν
 ναίειν ἔλευθέροισι θηλειῶν ἄτερ.
 [νῦν δ' ἐς δόμους μὲν πρῶτον ἄξεσθαι κακὸν 625
 μέλλοντες ὄλβον δωμάτων ἐκτίνομεν.]
 τούτωι δὲ δῆλον ὡς γυνὴ κακὸν μέγα
 προσθεῖς γὰρ ὁ σπείρας τε καὶ θρέψας πατῆρ

codd.: Π⁶(616-24); Ω = MBOA; V; Λ = CDELP

606 προσοίσεις VEP et ¹Σ^{nv}: -οίση(ι)ς ΩCDL et E⁸: -οίσηι B et ¹Σ^b
 607 μ' om. BO 610 τοι] τε OC et gE (~ gV) 614 ἔσται ELP
 (~ gVgE) 616 δῆ om. CE et gE (~ gVgB et Stob. 4. 22. 189)
 619 χρη π- τεκνα Π⁶ (~ gB et Stob.) 620 ἀντ-] ἐντ- Π⁶ et Stob. codd.
 ΑΤτ (~ gB et Stob. cod. S) -τας κοῖσιν] -τας κοῖς DE; -τακοῖσιν Π⁶;
 (~ gB et Stob.) 621 χαλκὸν... χρυσοῦ ΒΛ (-κόν C) et gB et Stob.:
 χρυκόν... χαλκοῦ Π⁶ΩV (-κοῦν A) et ¹Σ^{nv} 622 του Stinton (JHS 97
 [1977] 141-2): τοῦ codd. (ambiguum Π⁶) 625-6 del. Nauck
 625 ἐς ¹Σ^b: εἰς codd. ἄξεσθαι ACP et gE: ἄ*ξεσθαι VL: ἄξασθαι
 MBODE et V^a 626 ἐκτείνομεν MP (~ gE) 627 τοῦτο MP
 (~ M²P^c et gE) 628 καὶ θρέψας MAVLP: κάκθρέψας BOΔ et (cum
 θρέψας pro σπείρας) gE

HIP No avances tu mano, ni toques mis vestidos.

NOD Por tus rodillas te lo suplico. ¡no me arruines!

HIP ¿Por qué, si como afirmas, no has dicho nada malo?

NOD Esta plática, hijo, no es en modo alguno para todos.

HIP Lo bello es más bello decirlo ante muchos.

NOD ¡No deshonres, hijo, no tus juramentos!

HIP Mi lengua ha jurado, mi corazón es sin jura.

NOD ¡Hijo! ¿Qué harás? ¿Acabarás con tus seres queridos?

HIP Los aborrezco. Nadie que sea injusto es mi amigo.

NOD. Comprende. Natural es que los hombres yerren, hijo.

HIP ¡Oh Zeus! ¿Por qué para los hombres ese engañoso mal, las mujeres, bajo la luz del sol has puesto?
Pues si querías sembrar la raza mortal,
a ésta, no de las mujeres deberías haberla producido,
sino que los mortales, ofrendando en tus templos
o peso en bronce, en hierro u oro,
deberían haber comprado la simiente de sus hijos,
cada uno según el valor de su ofrenda, y en casas
libres habitar, sin mujeres.
{Ahora para llevarnos el peor mal a los hogares
pagamos las riquezas de las casas }
Y es evidente que la mujer es un gran mal por esto:
el padre que las ha engendrado y criado les da además

φερνάς ἀπάνικις, ὡς ἀπαλαχθῆι κακοῦ.
 ὁ δ' αὖ λαβῶν ἀτηρὸν ἐς δόμους φυτὸν 630
 γέγηθε κόσμον προστιθεὶς ἀγάλματι
 καλὸν κακίστῳ καὶ πέπλοισιν ἐκπονεῖ
 δύστηνος, ὄλβον δωμάτων ὑπεξελών.
 [ἔχει δ' ἀνάγκην ὥστε κηδεύσας καλῶς
 γαμβροῖσι χαίρων κωίζεται πικρὸν λέχος, 635
 ἢ χρηστὰ λέκτρα πενθεροῦς δ' ἀνωφελεῖς
 λαβῶν πιέζει τὰγαθῶι τὸ δυστυχές.]
 ῥάϊστον δ' ὅτῳ τὸ μηδέν· ἀλλ' ἀνωφελῆς
 εὐθηλαί κατ' οἶκον ἴδρυται γυνή.
 σοφὴν δὲ μισῶ· μὴ γὰρ ἔν γ' ἐμοῖς δόμοις 640
 εἶη φρονούσα πλείον' ἢ γυναικα χρῆ.
 τὸ γὰρ κακοῦργον μᾶλλον ἐντίκτει Κύπρις
 ἐν ταῖς σοφαῖσιν· ἢ δ' ἀμήχανος γυνή
 γνώμη βραχεῖαι μωρίαν ἀφηρέθη.
 χρῆν δ' ἐς γυναικα πρόσπολον μὲν οὐ περᾶν, 645
 ἄφθογγα δ' αὐταῖς συγκατοικίξειν δάκη
 θηρῶν, ἔν' εἶχον μῆτε προσφωνεῖν τινα
 μῆτ' ἐξ ἐκείνων φθέγμα δέξασθαι πάλιν.
 νῦν δ' ἴαί μὲν ἔνδον δρώσιν αἱ κακαῖ' κακὰ
 βουλευμάτων, ἔξω δ' ἐκφέρουσι πρόσπολοι. 650
 ὡς καὶ κύ γ' ἡμῖν πατρός, ὦ κακὸν κάρρα,
 λέκτρων ἀθίκτων ἦλθεσ ἐς συναλλαγάς·
 ἀγῶ ῥυτοῖς νασμοῖσιν ἐξομόρξομαι

codd.: Ω = MBOA; V; Λ = CDELP

630 ἐν δόμοις M^{yp} (~ gE) φυτὸν Ω et V^{3yp}: κακὸν OVA et M^{yp} et
 gE 634-7 del. Barthold 634 καλῶς Kirchhoff: καλοῖς codd. et
 Eust. in II. p. 572. 44 639 οἶκον ΩVP et L^c: οἴκουσ Δ(L[?])
 641 πλείον' PVOxNVHn²: πλείον codd. (πλέον O) et gVgE χρῆ Ω et
 gV: χρῆν V: χρῆν BA et gE 642 κακοῦργον ΩVC et ¹Σ^v et Σ^{nv} et
 gVgE: πανοῦργον Λ et V^{yp} et ¹Σ^b et Σ^{men} 645 χρῆν Λ et ¹Σⁿ et ¹Σ^{nv} et
 et gE: χρῆν VC et ¹Σ^v: χρῆ Ω et ¹Σ^b γυναικα MA: -κας BOVA et
¹Σ^{nv} et gE 647 μῆτε ΩV: μηδὲ Λ et gE 649 om. LP (~ gE)
 ἔνδον om. V (~ ¹Σ^v et V² et gE) δ' αἱ μὲν ἐννοοῦσιν Wecklein, δ'
 ἔνδον ἐννοοῦσιν Heiland 651 ὡς ΩVCE et Tr et ¹Σ^{nv} et gE: εἰ LP et
^{yp}Σ^b: om. D

dotes y lejos las establece, como para apartarse de un mal.
A su vez, el que toma en su casa esa planta funesta
se goza con poner hermosos adornos
a una estatua malísima, y tras sus vestidos se cansa,
desdichado de él, agotando las riquezas de su casa.
[Tiene una fatalidad; de modo que si al emparentar con una buena
familia se alegra, conserva un lecho amargo,
y si un buen matrimonio, parientes inútiles
consigue; aferra con el bien el infortunio.]
Más fácil es para el que tiene una nada, una mujer que,
inofensiva por su simpleza, está sentada en su casa.
A la mujer sabia la odio. ¡Qué no haya en mi casa
mujer que piense más de lo debido!
Pues Cipris engendra más la maldad
entre las sabias; la mujer sin recursos,
por su corto entendimiento, privada queda de la locura.
Y no debería acercarse demasiado un sirviente a una mujer;
fieras que sin voz muerden deberían convivir junto
con ellas, para que no pudieran dirigir la palabra a nadie,
ni a su vez recibir respuesta de aquéllas.
Pero ahora, dentro, las malas hacen maldades,
y afuera las llevan sus sirvientes.
(A la nodriza.)
Así, también tú, mala cabeza, llegaste
para que comerciara en el intocado lecho de mi padre;
de esto yo, con agua que fluye, me purificaré

ἐς ὧτα κλύζων. πῶς ἂν οὖν εἶην κακός,
 ὅς οὐδ' ἀκούσας τοιάδ' ἀγνεύειν δοκῶ;
 εὖ δ' ἴσθι, τοῦμόν σ' εὐσεβὲς σῶιζει, γύναι·
 εἰ μὴ γὰρ ὄρκοις θεῶν ἄφαρκτος ἠρέθην,
 οὐκ ἂν ποτ' ἔσχον μὴ οὐ τὰδ' ἐξείπειν πατρί.
 νῦν δ' ἐκ δόμων μὲν, ἔστ' ἂν ἐκδημῆ χθονὸς
 Θηγεύς, ἄπειμι, εἴγα δ' ἔχομεν εἶσμα·
 θεάσομαι δὲ σὺν πατρὸς μολῶν ποδὶ
 πῶς νιν προσόψῃ, καὶ σὺ καὶ δέσποινα σῆ.
 [τῆς σῆς δὲ τόλμης εἶσομαι γεγευμένος.]
 ὄλοισθε. μισῶν δ' οὐποτ' ἐμπλησθήσομαι
 γυναικάς, οὐδ' εἴ φησί τις μ' αἰεὶ λέγειν·
 αἰεὶ γὰρ οὖν πῶς εἶσι κἀκεῖναι κακαί.
 ἦ νῦν τις αὐτὰς σωφρονεῖν διδασάτω
 ἢ κἄμ' ἔατω ταῖσδ' ἐπεμβαίνειν αἰεὶ.

Φα. τάλανες ὦ κακοτυχεῖς
 γυναικῶν πότμοι·
 τίν' ἦ νῦν τέχναν ἔχομεν ἢ λόγον
 σφαλεῖσαι κάθαμμα λύειν λόγου;

codd.: P²(664-8); Ω = MBOA; V; A = C(- 659)DELP

656 *κῶζειν* V 657 *ἄφαρκτος* Dindorf: *ἄφρακτος* codd. (εὐφ- E)
ἠρέθην Pierson (cl. Σ^{nbv} *ἐλήφθην*): *εὐρέθην* codd. 658 *ἔσχον* OAA et
 (Chr. Pat. 203): *ἐπέσχον* MBV οὐ ΩV: om. OA et Chr. Pat.
πατρί κακά M (~ M^{rp}) 659 *ἐκδημῆ* D et B², sicut con. Hermann:
ἐκδημος ΩVA 660 *ἔχομαι* BE et ¹Σⁿ 663 quem in suspicionem
 uocauit Herwerden del. Barrett 664-8 in suspicionem uocauit Val-
 ckenauer: certe ex Hippolyti sententia (79 seqq.) *σωφροσύνη* non discendo
 capitur 666 *οὖν πως*] οὐτως Stob. 4. 22. 13B (~ gV) 669ⁿ *φα*. A
 et in ras. B: *χο*. (et 672ⁿ *φα*.) MOVEI.P: [D] 669 *τάλανες* A^cL^c et
¹Σⁿ: *τάλαινες* codd. et ¹Σ^{nbv} 670 *τίν' ἦ νῦν* Page, Conomis (Hermes 92
 [1964] 36): *τίνα νῦν ἢ A* et Σ^{nbv}: *τίνα νῦν* ΩV et B^{1c}L^c et ¹Σ^{nbv}: *τίνας νῦν* <B²>
 et B⁸ *τέχνας* <B²> et B⁹ (~ B^{1c}) *λόγον* <B²>OA et B⁸V³ et Σ^{nbv}:
λόγους MAV et B^{1c}Tr 671 *κάθαμμα* ¹Σ^{nbv(1)}: *καθ' ἄμμα* OAVDP et
¹Σ^{nbv} et ¹Σ^{nbv(2)} et B²Tr: *καθ' ἄμα* BEL²: *κάθμα* M: *καθάπαξ* V³ *λύειν*
 Musgrave: *λύειν* OA et B²V³ et ¹Σⁿ: *λύειν* ΩV (-cc- M², -c- M²) et B⁸Tr
 et ¹Σ^v *λόγου* BOAA et ¹Σ^{nbv(1)} (*τῶν ἐγκλημάτων*): *λόγους* MV et ¹Σ^v
 et ¹Σ^{nbv(2)}: *λόγων* B^{1c}

lavando mis oídos. ¿Cómo podría ser yo malo,
que, tras escuchar tales cosas, no me considero puro?
Sábelo bien mujer, te salva mi piedad.
Si no estuviera atrapado indefenso por juramentos a los dioses,
nunca me abstendría de contar esto a mi padre.
Y ahora de los palacios, en tanto está fuera del país
Teseo, me ausento, y en silencio mantendré mi boca
Observaré, empero, cuando regrese acompañando a mi padre.
de qué modo lo miras tú, y también tu señora.
[Y conoceré tu audacia habiéndola probado.]
¡Ojalá muráis! Y nunca me habré saciado de odiar
a las mujeres, ni aun si alguien afirma que siempre lo digo.
Pues siempre son éstas de algún modo malas.
¡O que alguien, pues, a ser sensatas les enseñe,
o que se me permita insultarlas siempre!

(Hipólito sale de escena.)

FEDRA

Antístrofa

¡Oh desgraciado e infortunado
destino de las mujeres!
¿Qué recursos o palabras tenemos ahora para,
arruinadas, desatar el nudo de la acusación?

ἐτύχομεν δίκας. ἰὼ γὰ καὶ φῶς·
 πᾶι ποτ' ἔξαλύξω τύχας;
 πῶς δὲ πῆμα κρύψω, φίλαι;
 τίς ἂν θεῶν ἀρωγὸς ἢ τίς ἂν βροτῶν
 παρέδρος ἢ ξυνεργὸς ἀδίκων ἔργων
 φανείη; τὸ γὰρ παρ' ἡμῖν πάθος
 πέραν δυσεκπέρατον ἔρχεται βίου.
 κακοτυχεστάτα γυναικῶν ἐγώ.

- Χο. φεῦ φεῦ, πέπρακται, κοῦ κατώρθωνται τέχναι, 680
 δέσποινα, τῆς εἰς προσπόλου, κακῶς δ' ἔχει.
 Φα. ὦ παγκακίστη καὶ φίλων διαφθορεῦ,
 οἷ' εἰργάσω με. Ζεὺς σε γεννήτωρ ἐμὸς
 πρόρριζον ἐκτρίψειεν οὐτάσας πυρί.
 οὐκ εἶπον, οὐ εἰς προουνοησάμην φρενός,
 εἰγᾶν ἐφ' οἷσι νῦν ἐγὼ κακύνομαι;
 εὐ δ' οὐκ ἀνέσχου· τοιγὰρ οὐκέτ' εὐκλεεῖς
 θανούμεθ'. ἀλλὰ δεῖ με δὴ καινῶν λόγων·
 οὗτος γὰρ ὄργηι συντεθηγμένος φρένας
 ἐρεῖ καθ' ἡμῶν πατρὶ καὶ ἀμαρτίας,
 ἐρεῖ δὲ Πιτθεὶ τῶι γέροντι συμφοράς,
 πλήσει τε πᾶσαν γαῖαν αἰσχίστων λόγων.
 ὄλοιο καὶ εὐχῶστικ ἄκοντας φίλου
 πρόθυμός ἐστι μὴ καλῶς εὐεργετεῖν.

codd.: Ω = MBOA; V; A = C(688)DELP

- 672 ἔτυχον LP ἰὼ Heath: ὦ codd. 673 πᾶι] πῶ D, πῶ E
 674 πῆμα hoc loco ΩV: post φίλαι BA 675 ἂν βροτῶν VA: ἀνθρώπων
 Ω 678 πέραν Wilamowitz: παρὸν codd. δυσεκπέρατον BAA: -αντον
 MOV: -ακτον E βίου A⁸; -ου in -ον aut -ον in -ου mut. L^c
 680 κατώρθ- BOLP et A^c: κατόρθ- MAVDE [-ωνται τέχναι] -ωται
 τέχνη A et Σ^{uv} (~¹Σ^{uv}); -ωται τέχνης V (~ V²); -ωται τέχναι M²
 682 διαφθορὰ E et Tr 683 Ζεὺς σε Wolff: Ζεὺς ε' ὁ ΩE et Tr: Ζεὺς' ὁ
 V: Ζεὺς ὁ DLP 688 δεῖ με δὴ ΩEELP et O^c: δεῖ με δεῖ O: δεῖ μοι δεῖ
 V: δεῖ CD 689 συντεθηγμένος MC (~ gE) 690 καὶ ΩA et B⁸V^{39P}
 (cf. Chr. Pat. 209): τὰς BVLP 691 quem om. A del. Brunck
 πιτθεὶ om. CD (~ C²) 692 τε BVΛ et gE et Chr. Pat. 213, 965: δὲ Ω
 γαῖαν πᾶσαν C; πᾶσαν αἶαν O; (~ gE et Chr. Pat.)

Hemos encontrado el castigo. ¡Oh tierra y luz!
¿Por dónde escaparé a mi situación?
¿Cómo ocultaré mi pena, amigas?
¿Qué dios como mi protector, o qué mortal
como cómplice o aliado de mis injustas obras
podría mostrarse? Mi padecimiento,
difícil de superar, va más allá de la vida.
Yo, la más desgraciada de las mujeres.

CORO

¡Oh, oh! Todo está consumado. Y han fracasado las artes
de tu criada, señora, y la situación es mala.

FEDRA

(A la nodriza.)

¡Oh funestísima y ruina de tus amigos,
qué me hiciste! ¡Que Zeus, progenitor mío,
de raíz te extermine, hiriéndote con su fuego!
¿No te dije, no había presentido tu intención,
que callaras eso por lo que ahora me avergüenzo?
Pero tú no te contuviste; así pues, afamada ya no
moriré. Necesito, por cierto, nuevos planes.
Éste, fuertemente excitado en su corazón por la rabia,
contará a su padre atribuyéndomelos, tus errores,
y contará al anciano Piteo mi situación,
y llenará toda la tierra de las más deshonrosas palabras.
¡Así murieras tú y todo el que está resuelto a beneficiar
sin éxito a sus amigos, sin que ellos lo quieran!

Τρ.	δέσποιν', ἔχεις μὲν τὰμὰ μέμφασθαι κακά, τὸ γὰρ δάκνον σου τὴν διάγνωσιν κρατεῖ· ἔχω δὲ κἀγὼ πρὸς τὰδ', εἰ δέξῃ, λέγειν. ἔθρεψά ε' εὖνους τ' εἰμί· τῆς νόσου δέ σοι ζητοῦσα φάρμαχ' ἠῦρον οὐχ ἀβουλόμην. εἰ δ' εὖ γ' ἔπραξα, κάρτ' ἂν ἐν σοφοῖσιν ἦ·	695 700
Φα.	ἦ γὰρ δίκαια ταῦτα κάξαρκοῦντά μοι, τρώσασαν ἡμᾶς εἴτα συγχωρεῖν λόγοις;	
Τρ.	μακρηγοροῦμεν· οὐκ ἐσωφρόνου ἐγώ. ἀλλ' ἔστι κακ τῶνδ' ὥστε σωθῆναι, τέκνον.	705
Φα.	παῦσαι λέγουσα· καὶ τὰ πρὶν γὰρ οὐ καλῶς παρήνεσάς μοι κάπεχειρήσας κακά. ἀλλ' ἐκποδῶν ἄπελθε καὶ καυτῆς πέρι φρόντιζ'· ἐγὼ δὲ τὰμὰ θήσομαι καλῶς. ὑμεῖς δέ, παῖδες εὐγενεῖς Τροζήνιαι, τοσόνδε μοι παράσχετ' ἐξαιτουμένη· κυγῆ καλύψαθ' ἀνθάδ' εἰσηκούσατε.	710
Χο.	ὄμνυμι σεμνὴν Ἄρτεμιν, Διὸς κόρην, μηδὲν κακῶν σῶν ἐς φάος δείξειν ποτέ.	
Φα.	καλῶς ἐλέξαθ'· ἐν δὲ †προτρέπους' ἐγὼ † εὔρημα δὴ τι τῆσδε συμφορᾶς ἔχω ὥστ' εὐκλεᾶ μὲν παισὶ προσθεῖναι βίον αὐτῆ τ' ὄνασθαι πρὸς τὰ νῦν πεπτωκότα. οὐ γάρ ποτ' αἰσχυνῶ γε Κρησίους δόμους	715

codd.: Ω = MBOA; V; Λ = CDELP

699 -λόμην] -λοίμην C et gE 700 κάρτα γ' ἐν Α ἦ Nauck: ἦν
codd. 701 γὰρ] δὲ C et gE et Philoponus in Arist. de an. p. 486
(~ gV et Stob. 1. 7. 7b) 702 γὰρ BVA: καὶ M²OA 703 λόγουσ
MO (~ M²) 709 δὲ ΩV (cf. Chr. Pat. 230): γὰρ ΒΛ
712 καλύψαθ' LP: καλύπτειν ΩV: καλύψειν ΒΔ et V^s 714 ἐς Ρ: εἰς
ΩVΔΛ δείξαι Ο 715 ἔλεξας Ο et V^s προτρέπους' ΩVEP et Tr
et ¹Σ^{abv}: προτρέπους' D<L> et B^c: πρέπους' C: πρὸς τούτοις (cum
ἐρῶ) Barrett, fort. recte ἐγὼ] ἐρῶ Hadley 716 δὴ τι ΒΛ: δῆτα ΩV
719 κρησίου LP

NODRIZA

Señora, puedes sí reprochar mis errores,
pues lo que te remuerde vence el juicio tuyo;
pero también tengo yo, si aceptas, a esto algo que decir.
Te crié y te soy benévola. Y buscando
fármacos para tu enfermedad, hallé los que no quería.
Si hubiera acertado, estaría de cierto entre los sabios;
según la fortuna poseemos inteligencia.

FEDRA

¿Es acaso justo, y bastante para mí, que,
tras injuriarme, conmigo te congraties de palabra?

NOD. ¡Mucho hablamos! No he sido prudente yo.
Pero es posible, hija, salvarte también de estos males.

FED. ¡Deja de hablar! No me aconsejaste bien
antes, y echaste mano a cosa malas.
Vete lejos y piensa en ti misma;
yo, por mi parte, lo mío dispondré bien.

(La nodriza sale de escena.)

(Al coro.)

Y vosotras, nobles jóvenes de Trecén,
esto que os pido concededme:
con silencio cubrid lo que aquí habéis oído.

CORIFEO

Juro por la venerable Ártemis, hija de Zeus,
que ninguno de tus males nunca sacaré a luz.

FED. Bien has hablado. Pero, yendo adelante, yo
una única solución en esta desgracia tengo
para dar a mis hijos una afamada vida,
y yo misma aprovecharme de lo que ahora me toca
Pues nunca aveigonzaré mis palacios cretenses.

ΙΠΠΟΛΥΤΟΣ

- οὐδ' ἐς πρόσωπον Θησέως ἀφίξομαι 720
 αἰσχροῖς ἐπ' ἔργοις οὐνεκα ψυχῆς μῖα.
 Χο. μέλλεις δὲ δὴ τί δρᾶν ἀνήκεστον κακόν;
 Φα. θανεῖν ὅπως δέ, τοῦτ' ἐγὼ βουλεύομαι.
 Χο. εὐφημος ἴσθι. Φα. καὶ σύ γ' εὖ με νουθέτει.
 ἐγὼ δὲ Κύπριν, ἥπερ ἐξόλλυσί με, 725
 ψυχῆς ἀπαλλαχθεῖσα τῆιδ' ἐν ἡμέραι
 τέρψω· πικροῦ δ' ἔρωτος ἥσσηθήσομαι.
 ἀτὰρ κακόν γε χᾶτέρωι γενήσομαι
 θανοῦς', ἵν' εἰδῆμι μὴ 'πὶ τοῖς ἐμοῖς κακοῖς
 ὑψηλὸς εἶναι· τῆς νόσου δὲ τῆσδέ μοι 730
 κοινῆι μετασχὼν σωφρονεῖν μαθήσεται.
- Χο. ἠλιβάτοις ὑπὸ κευθμῶσι γενοίμαν, [στρ. α
 ἵνα με πτεροῦσσαν ὄρνιν
 θεὸς ἐν ποταναῖς
 ἀγέλαις θείῃ·
 ἀρθείην δ' ἐπὶ πόντιον 735
 κύμα τᾶς Ἀδριηνᾶς
 ἄκτᾶς Ἡριδανοῦ θ' ὕδωρ,
 ἔνθα πορφύρεον σταλάς-
 σους' ἐς οἶδμα τάλαιναι
 κόραι Φαέθοντος οἴκτωι δακρῦων 740
 τὰς ἠλεκτροφαεῖς αὐγάς·

codd.: Ω = MBOA; V; Λ = CDELP

722 δὴ τί Λ: δὴ τι MBOV; τί AC 723 δὲ τοῦτ' ἐγὼ ΩVC (γε C):
 δ' ἐγὼ τοῦτο Λ 728 ἀτὰρ CE γε ΩV et ¹Σ^{nbv} et B²L^o: τε C: δὲ
 ΒΔ χ' ἀτέρω(ι) ΒΔ et ¹Σⁿ: θ' ἀτέρω(ι) ΩVC (θατ· AC et V²)
 733 πτεροῦσσαν V³: -οῦσαν codd. et gB 734 ποταναῖσιν L (~ gB)
 ἀγέλαις Musgrave: -αισι BOAVP et Tr et gB: -η(ι)σι MΔL 736 κύμα
 BOVΔ et gB: κύμα κύμα MAC τὰς BOVΔ et A^o et gB: τῆς MAC
 738 πορφύριον CP (~ gB) σταλάσσουσ' Barnes: -άσσουσιν ΩVΔP et L^o:
 -ά***σι L (fort. -άσουσιν) gB 739 ἐς DL: εἰς ΩVEP: om. C
 οἶδμα Barthold: οἶδμα πατρὸς codd. et gB τάλαιναι τάλαιναι MC
 (~ gB) 740 κόραι ΒΔ et gB: κούραι ΩC: κούραι V

ni me llegaré ante los ojos de Tesco,
tras acciones vergonzosas, para salvar mi sola vida.

CORIFEO

¿Qué irremediable mal estás a punto de cometer?

FEDRA

Morir. Ya pensaré de qué modo.

CORIFEO

No hables así.

FEDRA

Y tú, aconséjame bien.
Yo, a Cipris que me destruye,
abandonando la vida en este día
contentaré. Por un amargo amor seré vencida.
Sin embargo, también un mal me volveré para otro
con mi muerte, para que sepa con mis males
no ser altivo. Compartiendo conmigo
esta enfermedad, aprenderá a ser prudente.

CORO

Estrofa 1ª

Ojalá estuviera bajo inaccesibles hendiduras,
donde a mí, alado pájaro,
un dios entre voladoras
bandadas me pusiera,
y pudiera elevarme sobre el marino
oleaje de la costa adriática
y las aguas del Eridano,
allí donde al purpúreo mar,
en su lamento por Faetonte,
destilan las desdichadas doncellas
los ambarinos billos de sus lágrimas.

ΕΥΡΗΗΔΟΥ

Ἐσπερίδων δ' ἐπὶ μηλόσπορον ἀκτὰν [ἀντ. α
 ἀνύσαιμι τὰν ἀοιδῶν,
 ἴν' ὁ πορφυρέας πον-
 τομέδων λίμνας
 ναύταις οὐκέθ' ὁδὸν νέμει, 745
 σεμνὸν τέρμονα κυρῶν
 οὐρανοῦ, τὸν Ἄτλας ἔχει,
 κρήναι τ' ἀμβρόσια χέον-
 ται Ζηνὸς παρὰ κοίταις,
 ἴν' ὀλβιόδωρος αὔξει ζαθέα 750
 χθῶν εὐδαιμονίαν θεοῖς.

ὦ λευκόπτερε Κρησία [στρ. β
 πορθμῖς, ἃ διὰ πόντιον
 κῦμ' ἀλίπτυπον ἄλμας
 ἐπόρευσας ἐμὰν ἄνασσαν ὀλβίων ἀπ' οἴκων 755
 κακονυμφοτάταν ὄνασιν·
 ἦ γὰρ ἀπ' ἀμφοτέρων οἱ Κρησίας <τ'> ἐκ γὰς
 δυσόρνις
 ἔπτατο κλεινὰς Ἀθήνας Μουνίχου τ' ἀ- 760
 κταῖσιν ἐκδήσαντο πλεκτὰς πεισιμάτων ἀρ-
 χὰς ἐπ' ἀπείρου τε γὰς ἔβασαν.

codd.: Ω = MBOA; V; Λ = CDELP

743 τὰν BAVLP: τὰν MOΔ ἀοιδῶν LP et Σ^{nb}: -δὰν BOAVD: -δὰν
 MCE et ἸΣ^v: et -δὰν et -δὰν Tr 744 πορφυρέας ποντομέδων Maas:
 ποντ- πορφ- codd. 745 νέμει BAVΛ: νέμειν D: νέμοι MO
 746 κυρῶν DLP et B²V²P: ναίων ΩVE: γυῖων C: κραιῖων Wecklein (cf. Hec.
 219 κρανηθεῖσαν) κυρωθεῖσαν M²O²) 749 Ζηνὸς Barthold: ζηνὸς
 μελάθρων codd. κοίταις BOAVDE(L)P et M²: -τας MC et Tr:
 incertum quid uoluerit Σ^{nbv} (ἐκ τῶν κοιτῶν τῶν οἴκων τοῦ Διός)
 750 ἴν' ὀλβιόδωρος fere MBOVΛ (ἴν' BOVDE et Tr, ἴνα MC(L)P): ἴνα
 βιδόωρος A et ἸΣ^{nbv}: ἴν' ἃ βιδόωρος Valckenaer 758 ἦ MBOΔ et ἸΣ^{nb}
 et ἸΣ^{nbv}: ἦ V et C² et ἸΣ^v: ἦ AC 759 οἱ Willink: ἦ B²OCD(L)P et
 Tr et Σ^m: ἦ AVE et B²? : [M]: δὴ Weil <τ'> Weil 760 ἔπτατο Λ:
 ἔπτατ' ἐπὶ ΩV: ἔπτατ' ἔς Seidler 761 Μουνίχου Weil (Μουνύχου iam
 Hermann): μουνυχίου L: μουνυχίου fere ΩVΔP τ' Weil: δ' codd.
 ἀκταῖσιν Ω: ἐπ' ἀκταῖσιν VΛ

De las Hespérides canoras, la costa plantada
de manzanas ojalá alcanzara,
donde el soberano
 del purpúreo mar
ya no permite el camino a los marinos,
fijando el venerable límite
del cielo que Atlas sostiene,
y fuentes de ambrosía manan
 junto a los lechos de Zeus,
donde, dadora de dicha, la muy divina
tierra aumenta la felicidad de los dioses.

Estrofa 2'

¡Oh cretense nave de blancas velas
 que a través de marina,
 resonante ola de aguas salsas
trajiste a mi señora desde sus ricos palacios
al gozo de funestísimo himeneo!
Mal augurio para ella por partida doble: cuando desde tierra cretense
emprendió el vuelo hasta la ilustre Atenas, y cuando
 a las costas de Muniquia enlazaron los trenzados cabos
 de las amarras y a tierra firme llegaron.

- ἀνθ' ὧν οὐχ ὀσίων ἐρώ- [ἀντ. β
 των δεινᾶι φρένας Ἐφροδί- 765
 τας νόσωι κατεκλάσθη·
 χαλεπαὶ δ' ὑπέραντλος οὔσα κυμφορᾶι τεράμωνων
 ἄπο νυμφιδίων κρεμαστὸν
 ἄψεται ἀμφὶ βρόχον λευκᾶι καθααρμόζουσα δειρᾶι, 770
 δαίμονα στρυγνὸν καταιδεσθεῖσα τάν τ' εὐ-
 δοξον ἀνθαιρουμένα φήμαν ἀπαλλάσ-
 σουσά τ' ἀλγεινὸν φρενῶν ἔρωτα. 775
- Τρ. (ἔσωθεν)
 ἰοὺ ἰοῦ·
 βοηδρομεῖτε πάντες οἱ πέλας δόμων·
 ἐν ἀγχόναϊς δέσποινα, Θεσέως δάμαρ.
 Χο. φεῦ φεῦ, πέπρακται βασιλῆς οὐκέτ' ἔστι δὴ
 γυνή, κρεμαστοῖς ἐν βρόχοις ἠρτημένη.
 Τρ. οὐ σπεύσεται; οὐκ οἶσει τις ἀμφιδέξιον 780
 κίδηρον, ὧι τόδ' ἄμμα λύσομεν δέρης;
 Χο. φίλαι, τί δρῶμεν; ἢ δοκεῖ περᾶν δόμους
 λῦσαι τ' ἄνασσαν ἐξ ἐπισπαστῶν βρόχων;
 — τί δ'; οὐ πάρεϊσι πρόσπολοι νεανίαι;
 τὸ πολλὰ πράσσειν οὐκ ἐν ἀσφαλεῖ βίου. 785

codd.: Ω = MBOA; V; A = CDELP

765 δεινᾶ(ι) ΩVC et E^c: -νὰ Λ 770 ἄψεται ΩV et (ᾱ-β-ἀμφι) Tr:
 ἄψεται ΔP et Σⁿ: ἄψ*τ' L (fort. -η-) 771 δειρᾶ(ι) Markland: δέρα(ι)
 codd. (-ρη M et E^s) 772 στρυγνᾶν M 773 τ' om. M
 ἐνδοξον DE 774 ἀνθαιρουμέναν MP' (~ P^c) φήμαν MΛ (-ην C):
 φάμαν BOAV 775 φρενῶν ἔρωτα φρεσῖν M; φρεσῖν ἔρωτα O
 776ⁿ (ante ἰοῦ ἰοῦ) τροφός O²: θεράπεινα Λ: ἄγγελος MBO: ἐξάγγελος AV
 et B²: et τρ. et ἐξάγ. agnoscit Σⁿ^{uv} (ante βοηδρομεῖτε) nullam notam
 BOAΛ: τρ. MV 776 δόμων ΩVL et B² et gB: δρόμω(ι) DEP et B^{7P}
 Tr: δρόμον C: δρόμων B 778ⁿ τρ. A 778 πέπρακται om. DE
 780ⁿ τρ. MV: ἄγ. ΒΛ: ἡμιχόριον O: om. A 781 ἄμα CD 782ⁿ χο.
 VΛ: ἡμιχ. ΩD: om. O 782 ἢ ADEP et Tr: ἢ MBOVC: [L]
 784ⁿ ἡμιχ. MBVΛ: ἕτερον ἡμιχ. A: om. O 785 τὸ] τὰ M(L)P et
 App. prou. Vat. 4. 83 (~ L² et gV et Macarius 8. 4f) πράσσειν Λ et
 gV: πράττειν ΩV et Mac. et App. prou.

A causa de esto, por la terrible enfermedad
de los impíos amores de Afrodita
el corazón se le rompió.
Hundida por terrible desgracia, anudará
el lazo que cuelga del techo de su cámara nupcial,
ajustándolo. alrededor de su blanco cuello.
avergonzada de su destino odioso.
prefiriendo una bien reputada fama
y alejando de su corazón un doloroso amor.

NODRIZA

(Desde dentro del palacio)

¡Ay, ay!

¡Corred en ayuda todos los que estáis cerca del palacio!

¡Ahorcada está nuestra señora, la esposa de Teseo!

CORIFEEO

¡Ay, ay, todo ha terminado! La reina ya no vive,
suspendida está de un lazo que cuelga.

NODRIZA

(Desde dentro.)

¡Apresuraos! ¡Que alguien traiga una espada de doble filo,
con la que podamos cortar este nudo de su cuello!

COREUTA 1º

Amigas. ¿qué haremos? ¿Os parece entrar en palacio,
y a la señora soltar del apretado lazo?

COREUTA 2º

¿Por qué? ¿No están junto a ella jóvenes criadas?
El excesivo celo no da seguridad en la vida

ΕΥΡΙΠΙΔΟΥ

- Τρ. ὀρθώσατ' ἐκτείναντες ἄθλιον νέκυν
πικρὸν τόδ' οἰκούρημα δεσπότηαι ἐμοίς.
Χο. ὄλωλεν ἢ δύστηνος, ὡς κλύω, γυνή·
ἦδη γὰρ ὡς νεκρὸν νιν ἐκτείνουσι δῆ.

ΘΗΣΕΥΣ

- γυναῖκες, ἵστε τίς ποτ' ἐν δόμοις βοῆ 790
† ἤχῳ βαρεῖα προσπόλων† ἀφίκετο;
οὐ γάρ τί μ' ὡς θεωρὸν ἀξιοὶ δόμος
πύλας ἀνοίξας εὐφρόνως προσεννέπειν.
μῶν Πιτθέως τι γῆρας εἴργασται νέον;
πρόσω μὲν ἦδη βίωτος, ἀλλ' ὄμως ἔτ' ἂν 795
λυπηρὸς ἡμῖν τοῦσδ' ἂν ἐκλίποι δόμους.
Χο. οὐκ ἐς γέροντας ἦδε σοι τείνει τύχη,
Θησεῦ· νέοι θανόντες ἀλγύνουσί σε.
Θη. οἴμοι, τέκνων μοι μή τι κυλάται βίος;
Χο. ζῶσιν, θανούσης μητρὸς ὡς ἀλγιστά σοι. 800
Θη. τί φῆσι; ὄλωλεν ἄλοχος; ἐκ τίνος τύχης;
Χο. βρόχον κρεμαστὸν ἀγχόνης ἀνήψατο.
Θη. λύπηι παχνωθεῖς ἢ ἀπὸ συμφορᾶς τίνος;
Χο. τοσοῦτον ἴσμεν· ἄρτι γὰρ καγὼ δόμους,
Θησεῦ, πάρεμι σῶν κακῶν πενθήτρια. 805
Θη. αἰαῖ, τί δῆτα τοῖσδ' ἀνέστεμμαι κᾶρα
πλεκτοῖσι φύλλοις, δυστυχῆς θεωρὸς ὦν;

codd.: Ω = MBOA; V; Λ = CDELP

- 786ⁿ τρ. MOV: ἄγ. ΒΛ: om. A 786 ἐκτείναντες ΩVE et fere Chr.
Pat. 1476: -νοντες ΒΛ et Chr. Pat. cod. A νέκυν ΩV: νεκρὸν Λ
788 ὄλωλεν CD 791 ἤχῳ βαρεῖα MP^{ae}?; ἤχοι βαρεῖαι Musgrave
προσπόλων μ' Markland, διὰ πύλας e.g. Barrett u. del. Barthold
793 πύλας BVΛ et A³: -λαις Ω et V³ ἀνοίξαντ' OE; -ξας τ' A
795 ἔτ' BOALP et V³: ἔστ' MVΔ et gE 796 ἐκλίποι BVΔL: -πη(ι)
ΩP et gE 798 ἀλγύνουσί AC et gE: ἀλγυνοῦσί MBOVΛ (-γειν- V)
799 οἴμοι ΒΛ: ὄμοι ΩV (ὄμι- OA) μοι] μου D; om. C; (~¹Σⁿ)
800 θανοῦσι LP (~ L^c) 803 ἢ 'πὸ ALP; ὑπὸ (om. ἦ) gB τίνος M
et gB: τινὸς BOAVΛ et gB^c 804 δόμους ΑΛ: δόμοις MBOV et Λ²

NODRIZA

(Desde dentro.)

¡Enderezad y extended el infeliz cadáver!
¡Amarga es esta guardia para mis señores!

CORIFEO

Muerta está la desdichada mujer, según oigo.
Ya, como a un cadáver, ya la extienden.

(Entra en escena Teseo, con su cabeza coronada, señal de que regresa de una peregrinación a un santuario, seguido de su escolta)

TESEO

(Al coro)

Mujeres. ¿sabéis qué es este grito en palacio,
¡el eco grave de las criadas! a mí ha llegado?
No como a un peregrino, se digna mi palacio,
al abrir sus puertas, saludarme benévolo.
¿Es que la vejez de Piteo ha producido algo nuevo?
Muy avanzada está ya su vida, pero aun así,
doloroso nos sería que hubiera dejado este palacio.

COR A un viejo no te toca esta suerte,
Teseo. jóvenes muertos te causarán dolor.

TES ¡Ay de mí! ¿Acaso de alguno de mis hijos me arrebatan la vida?

COR Ellos viven; es su madre quien ha muerto, ¡cuán doloroso para ti!

TES. ¿Qué dices? ¿Ha muerto mi esposa? ¿De qué modo?

COR Se ató un lazo colgante para ahorcarse.

TES ¿Helada por una pena, o por alguna desgracia?

COR. Sólo esto sabemos. También yo acabo de llegar
a tus palacios, Teseo, para llorar tus males.

TES. *(Arrancándose la corona)*

¡Ay, ay! ¿Por qué llevo entonces coronada la cabeza
de trenzadas hojas. si soy un infortunado peregrino?

ΙΠΠΟΛΥΤΟΣ

χαλάτε κλήιθρα, πρόσπολοι, πυλωμάτων,
 ἐκλύεθ' ἄρμους, ὡς ἴδω πικρὰν θέαν
 γυναικός, ἧ με κατθανούς' ἀπώλεσεν. 810

Χο. ἰὼ ἰὼ τάλαινα μελέων κακῶν
 ἔπαθες, εἰργάσω
 τοσοῦτον ὥστε τούδε συγχέαι δόμους,
 αἰαῖ τόλμας,
 βιαίως θανούς' ἀνοσίωι τε συμ-
 φορᾶι, cās χερὸς πάλαισμα μελέας. 815
 τίς ἄρα cάν, τάλαιν', ἀμαυροῖ ζόαν;

Θη. ὦμοι ἐγὼ πόνων ἔπαθον, ὦ τάλας, [cτρ.
 τὰ μάκιςτ' ἐμῶν κακῶν. ὦ τύχα,
 ὡς μοι βαρεῖα καὶ δόμοις ἐπεστάθης,
 κηλὶς ἄφραστος ἐξ ἀλαστόρων τινός· 820
 κατακονὰ μὲν οὖν ἀβίωτος βίου.
 κακῶν δ', ὦ τάλας, πέλαγος εἰσορῶ
 τοσοῦτον ὥστε μήποτ' ἐκνεύσαι πάλιν

codd.: Ω = MBOA; V; Λ = CDELP

808 κλή(ι)θρα BEL: κλειθρα ΩVCDP 809 ἐκλύεθ' ἄρμους ὡς ἴδω
 πικρὰν θέαν post 824 habent BVΛ (non Ω): hoc loco habent codd. omnes
 ἐκλύεσθ' ἄρμους ὡς ἴδω δυεδαίμονα (τὸν δαίμονα OV) 814-17 siglo M²
 notauī quae in imagine legi non possunt, in codice legi posse affirmant
 Wecklein (814, 817) et Wilamowitz (817) 814 βιαίω D, sicut conī.
 Elmsley; ὦ βιαίως M²Tr 816 cήν CD τάλαιναν CP ζόαν
 Monk: ζόαν P: ζώαν ΩCL et P²: ζώαν E: ζωήν VD 817ⁿ θη. om. M²
 817 ὦμοι BOAΔ (ὦμι- BOA) et gB: οἴμοι V: ἰὼ μοι D: [M] πόνων
 M²AV: παθέων BOA et V³ et gB ἔπαθον PνHnOx: ὦν ἔπαθον
 M²BOVΛ et gB: ὦ ἔπαθον A τάλας L: τάλαινα BVΔP et gB: πόλις Ω
 et V^{3γρ} 818 τύχα ΒΛ et gB: -χη ΩV 821 κατακονὰ fere MBOΔP
 et V² et ¹Σ^{nb} et ¹Σ^{nbv}: -ρᾶ(ι) AVL et M² et ¹Σ^v et ^{γρ}Σ^{nbv}: utrumque agnoscit
 Eust. in Il. p. 381. 21 οὖν ΩVLP: om. Δ ἀβίωτος ΩC: ἀβίωτος
 BVΔ 822 ὦ BOA et V^{3γρ} et gB: ὁ MAV (cf. Chr. Pat. 420)
 823 ὥστε ΒΛ et Chr. Pat. 421: ὡς ΩV ἐκνεύσαι (M)O (~ gB
 et Chr. Pat.)

(A las criadas de dentro)

Quitad. criadas, las cerraduras de las puertas,
soltad los cerrojos para que vea la amarga visión
de mi esposa, que, con su muerte, me mata.

*(Se abren las puertas del palacio y se ve el cadáver de Fedra tendido sobre un lecho,
rodeado de servidores.)*

CORO

¡Ay, ay, desgraciada, por tus infortunados males!
Has sufrido, has hecho
tanto que estos palacios arruinaste,
¡ay, que audacia!,
con violencia muerta, y por una desgracia
impía, lucha de tu infortunada mano.
¿Quién, infeliz, quita la luz a tu vida?

TESEO

Estrofa

¡Ay de mí, por los dolores! ¡He padecido, infeliz,
el mayor de mis males! ¡Oh suerte,
qué grave te abates sobre mí y sobre mis palacios,
mancha indecible de algún genio vengador,
ruina de mi vida que ya no es vida!
Contemplo, desgraciado de mí, un mar de males
tan grande que nunca saldré a nado,

- μηδ' ἐκπεράσαι κύμα τῆσδε κυμφοράς. 824
 τίνι λόγῳι, τάλας, τίνι τύχαν σέθεν 826
 βαρύποτμον, γύναι, προσαιδῶν τύχῳ;
 ὄρνις γὰρ ὡς τις ἐκ χερῶν ἄφαντος εἶ,
 πήδημ' ἐς Ἄιδου κραιπνὸν ὀρμήσασά μοι.
 αἰαῖ αἰαῖ, μέλεα μέλεα τάδε πάθη 830
 πρόσωθεν δέ ποθεν ἀνακομίζομαι
 τύχαν δαιμόνων ἀμπλακίαισι τῶν
 πάροιθέν τινος.
- Χο. οὐ σοὶ τὰδ', ὤναξ, ἦλθε δὴ μόνῳι κακά,
 πολλῶν μετ' ἄλλων δ' ὤλεσας κεδνὸν λέχος. 835
- Θη. τὸ κατὰ γὰς θέλω, τὸ κατὰ γὰς κνέφας [ἀντ.
 μετοικεῖν σκότῳι θανάων, ὦ τλάμων,
 τῆς σῆς στερηθεῖς φιλτάτης ὀμιλίας·
 ἀπώλεσας γὰρ μᾶλλον ἢ κατέφθισο.
 †τίνος κλύω† πόθεν θανάσιμος τύχα, 840
 γύναι, σὰν ἔβα, τάλαινα, κραδίαν;
 εἶποι τις ἂν τὸ πραχθέν, ἦ μάτην ὄχλον
 στέγει τυραννὸν δῶμα προσπόλων ἐμῶν;
 ὦμοι μοι < > σέθεν,

codd.: Ω = MBOA; V; A = CDELP

- 824 μηδ' ΒΑ et gB et Chr. Pat. 422: μήτ' ΩV 825 uide ad 809
 826 τίνι λόγῳι... τίνι Diggle: τίνα λόγον... τίνα codd. 827 γύναι ΩV:
 τλήμων A: τλήμων BE 828 ὡς τις] ὅστις VD (~ V²I²) et IΣ^{an}
 (~ IΣ^{nbn} et IΣ^b et IΣ^v post corr.) 829 ἐς ΩV et Tr: εἰς ΒΑ
 κραιπνὸν ΩV (κρεπ- M) et Chr. Pat. 233: πικρὸν A μοι] που V
 (~ V³γρ); μὲν C (~ C²) 830 αἰ αἰ αἰ αἰ ΩV et Tr: αἰ αἰ fere ΒΑ
 μέλεα semel V (~ V³) πάθη τάδε V 834ⁿ χο. om. M 834 τόδ'
 (~ V³) et κακόν V ὤναξ BOVA: ἄναξ MA ἐπήλθε MO 835 δ'
 Ω et V³: om. VA 836ⁿ θη. om. ME 837 θανείν LP (~ L³ et gB)
 ὦ τλάμων Elmsley: ὁ τλάμων ΩE: ὁ τλήμων LP et V²: ὦ τλήμων VCD
 840 τίς desiderat Barrett 841 ἔβα VA: ἐπέβα Ω et V³γρ κραδίαν
 Kirchhoff: καρδίαν codd., quo seruato τάλαινα', ἔβα Elmsley 844 ὦμοι
 μοι Ω (ὦμ- OA) et V³γρ: ἰώ μοι μοι fere BVELP: ἰώ μοι CD lac.
 indic. Seidler (ἰώ μοι <τάλας, ἰώ μοι> σέθεν)

ni franquearé las olas de esta desventura
¿Con qué palabras, desgraciado, con cuáles,
alcanzaré a decir, mujer, tu infortunado destino?
Pues como un ave has desaparecido de mis manos,
al Hades precipitándoteme con rápido salto
¡Ay, ay, infortunados, infortunados estos padecimientos!
Desde alguna parte lejana recojo
este destino de los dioses, por las faltas
de alguno de mis antepasados.

CORO

No llegan a ti solo, señor, estos males,
como otros muchos, una esposa fiel perdiste.

TESEO

Antistofa

Bajo tierra, la oscuridad bajo tierra quiero
habitar, en las tinieblas, muerto, infeliz de mí,
privado de tu queridísima compañía,
me has matado más de lo que te mataste.
¿†De quién oiré† de dónde el destino mortal,
mujer, llegó, infeliz, a tu corazón?
¿Me dirá alguien lo sucedido, o en vano cobija
el palacio real la multitud de mis criados?
¡Ay de mí < > por ti,

ΙΠΠΟΛΥΤΟΣ

- μέλεος, ὅσον εἶδον ἄλγος δόμων, 845
 οὐ τλητὸν οὐδὲ ῥητόν. ἀλλ' ἀπωλόμην·
 ἔρημος οἶκος, καὶ τέκν' ὄρφανεύεται.
 <αἰαῖ αἰαῖ,> ἔλιπες ἔλιπες, ὦ φίλα
 γυναικῶν ἀρίστα θ' ὀπόσας ὄρῃ
 φέγγος θ' ἀλίοιο καὶ νυκτὸς ἀ- 850
 στερωπὸν céλας.
- Χο. ὦ τάλας, ὅσον κακὸν ἔχει δόμος·
 δάκρυσί μου βλέφαρα καταχυθέντα τέγ-
 γεται cαὶ τύχαι.
 τὸ δ' ἐπὶ τῷδε πῆμα φρίσσω πάλαι. 855
- Θη. ἔα ἔα·
 τί δὴ ποθ' ἦδε δέλτος ἐκ φίλης χερὸς
 ἦρτημένη; θέλει τι σημήναι νέον;
 ἀλλ' ἦ λέχους μοι καὶ τέκνων ἐπιστολὰς
 ἔγραψεν ἢ δύστηνος, ἐξαιτουμένη;
 θάρσει, τάλαινα· λέκτρα γὰρ τὰ Θηκέως 860
 οὐκ ἔστι δῶμά θ' ἦτις εἴσειεν γυνή.
 καὶ μὴν τύποι γε σφενδόνης χρυσηλάτου
 τῆς οὐκέτ' οὔσης οἶδε προσκαίνουσί με.
 φέρ' ἐξελίξας περιβολὰς σφραγισμάτων
 ἴδω τί λέξαι δέλτος ἦδε μοι θέλει. 865

codd.: Ω = MBOA; V; A = CDELP

845 ἄλγος εἶδον VD; [M] 848ⁿ nullam notam M: χο. BOAVΛ
 848 <αἰαῖ αἰαῖ> Kirchhoff 849 ὀπόσας VDP; [M] ὄρῃ Nauck:
 ἐφορᾶ(ι) codd.: [M] 850 θ' ἀλίοιο Kirchhoff: ἀελίου τε codd. et gB:
 [M] 850-1 ἀστερωπὸν céλας Jacobs: ἀστερωπὸς celána fere codd. et gB
 (-ωπὸς BVCDP, -οπὸς ΩEL et gB) 852ⁿ Χο. Musgrave: ἡμιχ. BVΛ:
 θη. M (item O, sed ante βλέφαρα 853): om. AD 852 ὦ τάλας
 Dindorf: ὦ τάλας ὦ τάλας Ω (prius ὦ τ- in fine u. 851 MO, ita ut personae
 notam antecedit in M): ἰὼ τάλας ὦ τάλας BVΛ et M^{yp} 854 cά(ι) ΩC
 et Tr: τᾶ(ι) cά(ι) BVΛ 856ⁿ θη. om. MO 856 δὴ BVΛ: om. ΩE
 ἦδε] ἢ LP (~ Tr) 857 σημήναι Ω: σημάναι VΛ et Chr. Pat. 128
 863 οἶδε Wilamowitz: τῆδε codd. προσ- ΩDEL: προ- OVCP

infortunado! ¡Qué dolor he visto en mis palacios,
insoportable, indecible! ¡Estoy perdido!
La casa desierta, y mis hijos huérfanos.
<¡Ay, ay!,> nos abandonaste, nos abandonaste, ¡amada
entre las mujeres, y la más noble de cuantas ven
la luz del sol y el brillo
estrellado de la noche.

CORO

¡Oh desgraciado, cuánto mal tiene tu casa!
De lágrimas mis párpados llenos
se bañan por tu suerte.
La pena que seguirá a ésta me estremece hace tiempo.

TESEO

(Viendo una tablilla que cuelga de la mano de Fedra)
¡Oh, oh!
¿Qué es esta tablilla que de su mano
cuelga? ¿Quiere revelar algo nuevo?
¿Acaso me escribió la desdichada una carta.
suplicando por nuestro lecho y por los hijos?
Ánimo, infeliz, a los lechos de Teseo.
ni a su mansión, mujer alguna habrá de entrar.
Y por cierto, los sellos del anillo de oro
de la que ya no vive me llaman.
¡Ea!, soltaré los lazos de los sellos
para ver qué quiere decirme esta tablilla.
(Corta los lazos, hace saltar el sello, abre la tablilla y empieza a leer.)

- Χο. φεῦ φεῦ, τόδ' αὖ νεοχμὸν ἐκδοχαῖς
 ἐπεισφρεῖ θεὸς κακόν· †έμοι [μὲν οὖν ἀβίωτος βίου]
 τύχα πρὸς τὸ κρανθὲν εἶη τυχεῖν· †
 ὀλομένους γάρ, οὐκέτ' ὄντας, λέγω,
 φεῦ φεῦ, τῶν ἐμῶν τυράννων δόμους. 870
 [ὦ δαίμων, εἴ πως ἔστι, μὴ σφήλης δόμους,
 αἰτουμένης δὲ κλυθί μου· πρὸς γάρ τινας
 οἰωνὸν ὥστε μάντις εἰσορῶ κακόν.]
- Θη. οἴμοι, τόδ' οἶον ἄλλο πρὸς κακῶι κακόν,
 οὐ τλητὸν οὐδὲ λεκτόν· ὦ τάλας ἐγώ. 875
- Χο. τί χρῆμα; λέξον, εἴ τί μοι λόγου μέτα.
 Θη. βοᾷ βοᾷ δέλτος ἄλαστα· πᾶι φύγω
 βάρος κακῶν; ἀπὸ γὰρ ὀλόμενος οἴχομαι,
 οἶον οἶον εἶδον γραφαῖς μέλος
 φθεγγόμενον τλάμων. 880
- Χο. αἰαῖ, κακῶν ἀρχηγὸν ἐκφαίνεις λόγον.
 Θη. τόδε μὲν οὐκέτι στόματος ἐν πύλαις
 καθέξω δυσεκπέρατον ὀλοὸν
 κακόν· ἰὼ πόλις.
 Ἴππόλυτος εὐνής τῆς ἐμῆς ἔτλη θιγεῖν 885

codd.: Ω = MBOA; V; Λ = CDELP

867 ἐπεισφρεῖ J. U. Powell (CR 17 [1903] 266): ἐπεισφέρει BVΛ: ἐπιφέρει
 Ω et V³ κακόν ΩV et Tr: om. Λ aliquid ex 821 irrepsisse uidit
 Maas ἀβίωτος MOCF: ἀβίωτος BAVDEL 869 ὀλουμένους BV et
 Tr et ¹Σ^b et Σ^h (~ Σⁿ) 871-3 del. Nauck (cl. Σ^b ἐν τισιν οὐ φέρονται
 οὔτοι) 871 δαίμων MC σφήλης BVΛ: σφάλη(ι)ς Ω et V³
 δόμους ΩVLP et ¹Σⁿ: δόμον ΒΔ 872 δὲ ΩVC: γάρ Λ 873 οἰωνῶν
 V (~ V³) et M² et Σ^v; -νός C κακού ELP et B^s 874 κακῶ κακῶν
 C; κακόν κακῶν O; (~ Chr. Pat. 142) 875 del. Wilamowitz, uix
 recte 877 πᾶ(ι) ΩC: ποῦ BVΛ 878 κακῶν ΩVDL: κακόν BCEP
 879 γραφαῖς Wilamowitz: ἐν γ- codd. 880 τλάμων ΩC: τλήμων BVFP
 et D^c: τλήμων DL 881 κακόν OP (~ gB) ἐκφέρεις gB (~ gV et
 Chr. Pat. 419) 882 τόδε μὲν BAVΛ et Σⁿ^{uv} et gB: τόδ' ἐμὸν MOC et
 V³^{gr} 883 δυσεκπέρατον BAVDLP et gB: -αντον MOC: -αστον E
 ὀλοὸν ΩC: ὀλοὸν ὀλοὸν BVΛ et gB 884 ἰὼ Elmsley: ὦ codd. πόλις
 Ω: πόλις πόλις BVΛ: πόλις ὦ πόλις C 885 εὐνῆς τῆς ἐμῆς ΩC et Tr:
 τῆς ἐμῆς εὐνῆς VΛ

CORO

¡Ay, ay!, este nuevo mal a continuación de otros
un dios introduce. †Ojalá que a mí me tocara.
tras lo ocurrido, un destino [invivable de vivir] †
Arruinada está, que ya no existe, digo,
ay, ay, la casa de mis señores.
[¡Oh dios!, si hay un modo, no destruyas esta casa.
y escúchame lo que te pido, pues por algo,
un mal augurio, como un adivino, contemplo.]

TESEO

(Dando un grito.)

¡Ay de mí! ¡Qué grande este otro mal, además del mal,
insoportable, indecible! ¡Oh infeliz de mí!

CORIFEEO

¿Qué ocurre? Dilo, si puedes decírmelo.

TESEO

¡Grita, grita la tablilla cosas terribles. ¿Por dónde huiré
del peso de mis males? Arruinado me muero.
¡Qué, qué palabra he visto resonar
en lo escrito! ¡Yo, infortunado!

CORO

¡Ay, ay, revelas palabras que presagian males!

TESEO

Ya no más, en las puertas de mi boca,
retendré este infranqueable, funesto
mal ¡Ay ciudad!
Hipólito se atrevió a tocar mi propio lecho

ΙΠΠΟΛΥΤΟΣ

	βίαι, τὸ σεμνὸν Ζηνὸς ὄμμ' ἀτιμάσας. ἀλλ', ὦ πάτερ Πόσειδον, ἄς ἐμοί ποτε ἄρας ὑπέσχου τρεῖς, μιᾷ κατέργασαι τούτων ἐμὸν παῖδ', ἡμέραν δὲ μὴ φύγοι τὴνδ', εἴπερ ἡμῖν ὤπασας σαφεῖς ἄρας.	890
Χο.	ἄναξ, ἀπεύχου ταῦτα πρὸς θεῶν πάλιν, γνώσκη γὰρ αὖθις ἀμπλακῶν· ἐμοὶ πιθοῦ. Θη.	
	οὐκ ἔστι. καὶ πρὸς γ' ἐξελώ σφε τῆσδε γῆς, δυοῖν δὲ μοῖραιν θατέραι πεπλήξεται ἢ γὰρ Ποσειδῶν αὐτὸν εἰς Ἄιδου δόμους θανόντα πέμψει τὰς ἐμὰς ἄρας ἐβων ἢ τῆσδε χώρας ἐκπεσῶν ἀλώμενος ξένην ἐπ' αἶαν λυπρὸν ἀντλήσει βίον.	895
Χο.	καὶ μὴν ὄδ' αὐτὸς παῖς σὸς ἐς καιρὸν πάρα Ἴππόλυτος· ὄργης δ' ἐξανεῖς κακῆς, ἄναξ Θηκεῦ, τὸ λῶιστον σοῖσι βούλευσαι δόμοις.	900
Ιπ.	κραυγῆς ἀκούσας σῆς ἀφικόμην, πάτερ, σπουδῆν· τὸ μέντοι πρᾶγμ' ὅτωι στένεις ἐπι οὐκ οἶδα, βουλοίμην δ' ἂν ἐκ σέθεν κλύειν. ἔα, τί χρῆμα; σὴν δάμαρθ' ὄρω, πάτερ, νεκρὸν· μεγίστου θαύματος τόδ' ἄξιον· ἦν ἀρτίως ἔλειπον, ἢ φάος τόδε οὔπω χρόνος παλαιὸς εἰσεδέρκετο. τί χρῆμα πάσχει; τῶι τρόπῳ διόλλυται; πάτερ, πυθέσθαι βούλομαι σέθεν πάρα.	905 910

codd.: Ω = MBOA; V; Λ = CDELP

888 κατέργασαι MO 889 φύγη C (φυγή C^{u?}); φύγ E; φύγω O
(~ O^s) 891 ἀνεύχου Valckenacr 894 μοῖραν M (~ M^c); μοῖραι C
πληγῆσεται DE 895 πύλας M 896 κλύων C 899 καιρὸν MO
(~ M²) 903 ὅτωι στένεις ἐπι Diggle: ἐφ' ὠ(ι)τινι στένεις fere codd. et
Chr. Pat. 844 (ὠ(ι)τινι uel ὠτινι ΩVCL, ὠτι νῦν DE, ὠτινι P, ὠτινι νῦν D²P^e,
ὠι τὰ νῦν et ὠν τὰ νῦν codd. Chr. Pat.) 907 ἔλειπον ΩELP et
Priscianus 18. 167: ἔλιπον OVCD (-i- D) ἢ fere Ω (ἢ MA, ~ M²) et
V^{37P} et Prisc. (cf. Chr. Pat. 860 δc): εἰς BVA 908 χρόνος παλαιὸς
Lehrs: χρόνον παλαιὸν codd. et Prisc. et Chr. Pat. 861

a la fuerza, despreciando el ojo augusto de Zeus
Pero, oh padre Poseidón, de los tres votos
que una vez me ofreciste, con uno de ellos
aniquila a mi hijo, y que no escape a este día,
si son verdaderos los votos que me concediste.

CORIFEO

¡Señor, por los dioses, desdícete de esto,
más tarde comprenderás que de nuevo has errado! Créeme.

TESEO

No es posible. Más aún, lo expulsaré de esta tierra,
y por uno de estos dos destinos será alcanzado:
o Poseidón a las moradas de Hades
lo enviará muerto, respetando mis súplicas,
o desterrado de este país, errante
por tierra extraña, agotará su triste vida.

CORIFEO

(Viendo llegar a Hipólito seguido de sus compañeros.)
He aquí que él mismo, tu hijo, Hipólito, en el momento justo,
Llega. ¡Cesando, señor, en tu terrible ira,
medita, Teseo, lo mejor para tu casa!

(Entra en escena Hipólito.)

HIPÓLITO

Al oír los gritos tuyos he venido, padre,
de prisa. La razón, en verdad, por la que gimes
no sé, y de ti mismo quisiera oírla.
¡Ea!, ¿qué ocurre? Veo a tu esposa, padre,
muerta. De la mayor extrañeza es esto digno.
Ahora mismo acabo de dejarla, y ella esta luz,
no ha mucho tiempo, contemplaba.
¿Qué ocurre? ¿De qué forma ha muerto?
Padre, de ti mismo quiero saberlo.
(Silencio)

- κυγαίς; κιωπῆς δ' οὐδὲν ἔργον ἐν κακοῖς.
 [ἤ γὰρ ποθοῦσα πάντα καρδία κλύειν
 κὰν τοῖς κακοῖσι λίχνος οὐς' ἀλίσκεται.]
 οὐ μὴν φίλους γε, κᾶτι μᾶλλον ἢ φίλους,
 κρύπτειν δίκαιον σάς, πάτερ, δυσπραξίας. 915
 Θη. ὦ πόλλ' ἄμαρτάνοντες ἄνθρωποι μάτην,
 τί δὴ τέχνας μὲν μυρίας διδάσκετε
 καὶ πάντα μηχανᾶσθε κᾶξευρίσκετε,
 ἐν δ' οὐκ ἐπίστασθ' οὐδ' ἐθηράσασθέ πω,
 φρονεῖν διδάσκειν οἷσιν οὐκ ἔνεστι νοῦς; 920
 Ιπ. δεινὸν σοφιστήν εἶπας, ὅστις εὖ φρονεῖν
 τοὺς μὴ φρονοῦντας δυνατός ἐστ' ἀναγκάσαι.
 ἀλλ' οὐ γὰρ ἐν δέοντι λεπτοουργεῖς, πάτερ,
 δέδοικα μὴ σου γλώσσει ὑπερβάλλῃ κακοῖς.
 Θη. φεῦ, χρῆν βροτοῖσι τῶν φίλων τεκμήριον 925
 σαφέες τι κείσθαι καὶ διάγνωσιν φρενῶν,
 ὅστις τ' ἀληθῆς ἐστὶν ὅς τε μὴ φίλος,
 δισκάς τε φωνὰς πάντας ἀνθρώπους ἔχειν,
 τὴν μὲν δικαίαν τὴν δ' ὅπως ἐτύγχανεν,
 ὡς ἢ φρονοῦσα τᾶδικ' ἐξηλέγχετο 930
 πρὸς τῆς δικαίας, κοῦκ ἂν ἠπατώμεθα.
 Ιπ. ἀλλ' ἦ τις ἐς σὸν οὐς με διαβαλῶν ἔχει
 φίλων, νοσοῦμεν δ' οὐδὲν ὄντες αἰτιοί;

codd.: Ω = MBOA; V; Λ = CDELP

911 δ' om. V et gV (~¹Σ^{nb} et gBgE) 912-13 del. Barrett
 913 κακοῖσι] κακοῖς D; κακοῖς γὰρ gB; (~ gVgE et Chr. Pat. 865)
 914 φίλους (prius)] -οῖς OE; -οις V (~ V^c et gV et Eust. in II. p. 156.
 15) φίλους (alterum)] -οῖς E (~ gV et Eust.) 919 οὐδ' ἐθηράσασθέ
 Ω(L)P et V³⁹⁰ et gV (οὐδὲ θηρ- O et V³⁹⁰): οὐδὲ θηρᾶσθέ fere VΔ et L^c (οὐδὲ
 δὴ Tr) et gB et Stob. 2. 31. 8 et Origo flor. Eur. 18 πω] in ras. L^c; δὴ
 πω Origo (~ gVgB) 920 ἔστι A et gB (~ gV) 921 δεινὸν] μέγαν
 DE (~ D² et ¹Σ^{nbvd} et gVgE) 924 ὑπερβάλλῃ Barrett: -βάλλ(ι) AL
 et V^{3Pc} et gV; -βάλλοι MOC; -βάλοι BVD; -βάλει EP²; -βαλλ gE
 927 τ' om. DE et ¹Σⁿ (~ ¹Σ^{bv} et gVgBgE) ὅς τε] ὅστις OL et gV
 (~ gBgE) 928 τε ΩEL et gV; δὲ VCDP et gBgE 932 ἦ A et ¹Σⁿ
 et ¹Σ^{nbv}; ἦ BDE et ¹Σ^h; ἦ gB^c; εἰ MOVCLP et B^s et ¹Σ^v et gB
 933 δ' ΩCDP et V³Tr: om. OVE et L² et gB

¿Callas? No es cuestión de silencio en las desgracias.
[El corazón, deseoso de escucharlo todo,
aun en las desgracias a ser curioso está condenado.]
No a los amigos, y a los más que amigos,
es justo que ocultes, padre, tus desgracias.

TESEO

¡Oh hombres que mucho erráis en vano!
¿Por qué artes infinitas enseñáis
y todo lo maquináis y descubrís,
y, en cambio, una sola cosa no sabéis ni habéis cazado aún:
enseñar a ser sensatos a los que no tienen juicio?

HIPÓLITO

A un sofista bien hábil te refieres, que a ser sensatos
sea capaz de obligar a quienes no lo son.
Pero, padre, razones sutil pero no oportunamente,
temo que tu lengua se exceda a causa de tus males.

TESEO

¡Ay!, debería haber para los hombres una prueba
clara de sus amigos y un exacto conocimiento de sus corazones;
para saber cuál es el verdadero amigo y cuál no;
dos voces deberían tener todos los hombres,
una justa y otra como fuere,
para que la que piensa cosas injustas sea refutada
por la justa, y no nos engañáramos.

HIPÓLITO

Pero, ¿acaso un amigo me ha calumniado
ante ti, y sufro sin ser en nada culpable?

ΠΗΠΟΛΥΤΟΣ

	ἔκ τοι πέπληγμαί· σοὶ γὰρ ἐκπλήσσοι με λόγοι, παραλλάσσοντες ἕξεδροι φρενῶν.	935
Θη.	φεῦ τῆς βροτείας—ποῖ προβήσεται;—φρενός. τί τέρμα τόλμης καὶ θράσους γενήσεται; εἰ γὰρ κατ' ἀνδρὸς βίοτον ἐξογκώσεται, ὁ δ' ὕστερος τοῦ πρόσθεν εἰς ὑπερβολὴν πανούργος ἔσται, θεοῖσι προσβαλεῖν χθονὶ ἄλλην δεήσει γαίαν ἢ χωρήσεται τοὺς μὴ δικαίους καὶ κακοὺς πεφυκότας. σκέψασθε δ' ἐς τόνδ', ὅστις ἐξ ἐμοῦ γεγώς ἦιςχυνε τὰμὰ λέκτρα κάξελέγχεται πρὸς τῆς θανούσης ἐμφανῶς κάκιςτος ὦν. δεῖξον δ', ἐπειδὴ γ' ἐς μίαςμ' ἐλήλυθα, τὸ σὸν πρόσωπον δεῦρ' ἐναντίον πατρί. σὺ δὴ θεοῖσιν ὡς περισσοὺς ὦν ἀνὴρ ξύνει; σὺ σῶφρων καὶ κακῶν ἀκῆρατος; οὐκ ἂν πιθοίμην τοῖσι σοῖς κόμποις ἐγὼ θεοῖσι προσθεῖς ἀμαθίαν φρονεῖν κακῶς. ἦδη νυν αὔχει καὶ δι' ἀψύχου βορᾶς σίτοις καπήλευ' Ὀρφέα τ' ἄνακτ' ἔχων βάκχευε πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνούσ· ἐπεὶ γ' ἐλήφθης. τοὺς δὲ τοιούτους ἐγὼ φεύγειν προφωνῶ πᾶσι· θηρεύουσι γὰρ σεμνοῖς λόγοισιν, αἰσχροὺς μηχανώμενοι. τέθνηκεν ἦδε· τοῦτό σ' ἐκώσκειν δοκεῖς; ἐν τῶιδ' ἀλίσκεν πλείστον, ὦ κάκιςτε σὺ· ποιοὶ γὰρ ὄρκοι κρείσσονες, τίνες λόγοι τῆσδ' ἂν γένοιτ' ἂν, ὥστε σ' αἰτίαν φυγεῖν; μισεῖν σε φήσεις τήνδε, καὶ τὸ δὴ νόθον	940 945 950 955 960

codd.: Ω = MBOA; V; A = CDELP

934 ἔκ] ἦ A (~ GB)	936 φεῦ φεῦ C et GE	946 ἐς Ω: εἰς VA
ἐλήλυθα Musgrave: -θας codd.		949 κακῶν τ' CEP ² (~ P ^e)
950 πιθοίμην BOVA et M ² : πυθ- MAD		954 γραμμάτων]
***γραμμάτων B; πραγμάτων C (~ C ^e)		958 ἐκώσκειν A; ἐκώσσαι E
(~ E ³)	959 πλείστον] μάλλον C et V ³	961 γένοιτ' BAVCDL
et GE: γένοιτ' MOEP	962 σε] γε <I.>P (~ Tr)	

En verdad estoy fuera de mí; fuera de mí me ponen
las palabras extraviadas de tu mente.

TESEO

¡Ay del corazón humano! ¿Adónde llegará?
¿Qué límite habrá para su audacia y osadía?
Pues si en cada generación de hombres aumenta,
y la última excede en maldad a la anterior,
los dioses tendrán que añadir un nuevo territorio
a la tierra, para que dé cabida
a los injustos y a los mal nacidos.
(Al coro, señalando a Hipólito.)
Mirad a éste que, nacido de mí,
deshonró mis lechos y que es convicto
claramente por la muerte como muy malo.
(A Hipólito que, horrorizado, vuelve la vista)
¡Vamos, ya que has llegado a mancillarlo,
muéstrale a tu padre frente a frente tu rostro!
¿Tú, en compañía de los dioses, como varón magnífico,
vives? ¿Tú, el casto y puro de males?
No me dejaría persuadir yo por tus jactancias
hasta, pensando mal, atribuir ignorancia a los dioses.
Ufánate ahora ya, y en nombre de tu alimentación vegetariana,
trafica con granos, y teniendo por señor a Orfeo,
ponte fuera de ti en orgías, honrando el humo de muchos libros.
¡Estás atrapado! A todos les recomiendo yo
huir de esos tales, pues aunque cazan
con palabras santas, maquinan desvergüenzas.
(Señalando el cadáver de Fedra.)
Ella está muerta, ¿Crees que eso te salvará?
Justo en esto está más tu condena, oh tú, el más malo.
¿Qué juramentos, qué argumentos serían más fuertes
que ella, para que pudieras escapar a esta acusación?
Dirás tú que la odiabas, y que el bastardo

τοῖς γνησίοις πολέμιον πεφυκέναι;
 κακὴν ἄρ' αὐτὴν ἔμπορον βίου λέγεις
 εἰ δυσμενεῖαι σῆι τὰ φίλτατ' ὤλεσεν. 965
 ἀλλ' ὡς τὸ μῶρον ἀνδράσιν μὲν οὐκ ἔνι,
 γυναιξὶ δ' ἐμπέφυκεν; οἶδ' ἐγὼ νέουσι
 οὐδὲν γυναικῶν ὄντας ἀσφαλεστέρους,
 ὅταν ταράξῃ Κύπρις ἠβῶσαν φρένα·
 τὸ δ' ἄρσεν αὐτοὺς ὠφελεῖ προσκείμενον. 970
 νῦν οὖν—τί ταῦτα σοῖς ἀμιλλῶμαι λόγοις
 νεκροῦ παρόντος μάρτυρος σαφεστάτου;
 ἔξερρε γαίης τῆσδ' ὄσον τάχος φυγὰς,
 καὶ μήτ' Ἀθήνας τὰς θεοδμήτους μόλῃς
 μήτ' εἰς ὄρους γῆς ἧς ἐμὸν κρατεῖ δόρυ. 975
 εἰ γὰρ παθῶν γέ σου τὰδ' ἧσθηθήσομαι,
 οὐ μαρτυρήσει μ' Ἴσθμιος Σίνις ποτὲ
 κτανεῖν ἑαυτὸν ἀλλὰ κομπάζειν μάτην,
 οὐδ' αἰ θαλάσση σὺννομοὶ Κυριωνίδες
 φήσουσι πέτραι τοῖς κακοῖς μ' εἶναι βαρύν. 980
 Xo. οὐκ οἶδ' ὅπως εἶποιμ' ἂν εὐτυχεῖν τινα
 θνητῶν· τὰ γὰρ δὴ πρῶτ' ἀνέστραπται πάλιν.
 Ip. πάτερ, μένος μὲν ξύντασις τε σῶν φρενῶν
 δεινή· τὸ μέντοι πράγμα', ἔχον καλοὺς λόγους,
 εἴ τις διαπτύξειεν οὐ καλὸν τόδε. 985
 ἐγὼ δ' ἄκομψος εἰς ὄχλον δοῦναι λόγον,
 ἐς ἡλικας δὲ κωλίγους σοφώτερος·

codd.: Ω = MBOA; V; A = CDELP

965 εἰ] ἢ MO; ἢ M² δυσμ-] δυσγ- M (~ M²) et V³ -νεῖα(ι)
 σῆ(ι) BAVΛ et D² (σῆ V, ~ V³): -ένεια σῆ MOD (σῆι O) ὤλεσεν ΩP et
 (D²)L^c: ἀπώλ- VΔL 973 φυγὰς τάχος MO (~ gB) 975 ὄρον V
 (~ V³) 977 οὐ] οὐ γὰρ MC (~ M²) 978 γε αὐτὸν A 979 οὐδ'
 αἰ BAVΔP et L^c et ¹Σ^{nv}: οὐδ' ἐν MO et V³: οὐδὲ L² θαλάσση MO et
 V³: -σση BAVΛ et ¹Σ^{nv} κειρ- O²V et ¹Σ^{bv}: κειρ- ΩΔ(L²)P et V²:
 κειρρ- L^c 980 μ' om. DE 983 ξύντασις Herwerden: ξύτ- codd. et
 gE 984 καλοὺς Ω et V^{3vp} et ¹Σ^{nbv}: πολλοὺς VΛ et gE 986 λόγους
 M et A^cV³ et gV et anecd. Par. i. 292 (~ gE et Plut. mor. 6 B)
 987 ἡλικά (C) et gE (~ gV)

es por naturaleza enemigo de los hijos legítimos
Que era una mala comerciante de su vida, dices,
si por odio hacia ti, perdió lo más querido.
¿O la locura amorosa no está en los hombres,
sino en la naturaleza de las mujeres? Yo sé de jóvenes
que no son más firmes que las mujeres
cuando Cipris turba su floreciente corazón;
pero les ayuda, conviniéndoles, el ser hombres.
Pero ahora, ¿por qué porfío esto contra tus palabras,
estando aquí el cadáver, testigo clarísimo?
¡Vete de esta tierra lo más pronto posible, fugitivo,
y no vayas ni a Atenas, fundada por los dioses,
ni a los límites de la tierra que domina mi lanza!
Y si tras sufrir esto de ti, seré vencido,
nunca testimoniará Sinís el del Istmo
que lo maté, sino que me jacto en vano,
ni las rocas Escironias compañeras del mar
dirán que yo fui duro con los malos.

CORIFEO

No sé cómo podría llamar afortunado a un mortal,
si lo que estaba más arriba se ha derrumbado.

HIPÓLITO

Padre, la cólera y la excitación de tu corazón
son terribles, pero tu causa, aun con hermosos argumentos,
no es tan hermosa si alguien la examina a fondo
Yo soy tosco para hablarle a las masas,
pero ante unos pocos compañeros de mi edad soy más hábil.

ΙΠΠΟΛΥΤΟΣ

ἔχει δὲ μοῖραν καὶ τόδ'· οἱ γὰρ ἐν σοφοῖς
 φαῦλοι παρ' ὄχλῳ μουσικώτεροι λέγειν.
 ὁμως δ' ἀνάγκη, ξυμφορᾶς ἀφιγμένης, 990
 γλῶσσαν μ' ἀφεῖναι. πρῶτα δ' ἄρξομαι λέγειν
 ὅθεν μ' ὑπήλθες πρῶτον ὡς διαφθερῶν
 οὐκ ἀντιλέξοντ'. εἰσορᾶις φάος τότε
 καὶ γαῖαν· ἐν τοῖσδ' οὐκ ἔνεστ' ἀνὴρ ἔμοῦ,
 οὐδ' ἦν σὺ μὴ φῆις, σωφρονέστερος γεγώς. 995
 ἐπίσταμαι γὰρ πρῶτα μὲν θεοὺς κέβειν
 φίλοις τε χρῆσθαι μὴ ἀδικεῖν πειρωμένοις
 ἀλλ' οἷσιν αἰδῶς μήτ' ἐπαγγέλλειν κακὰ
 μήτ' ἀνθυπουργεῖν αἰσχροῖς τοῖσι χρωμένοις,
 οὐκ ἐγγελαστῆς τῶν ὁμιλούντων, πάτερ, 1000
 ἀλλ' αὐτὸς οὐ παροῦσι κάγγυς ὦν φίλοις.
 ἐνὸς δ' ἄθικτος, ὦι με νῦν ἔχειν δοκεῖς·
 λέχους γὰρ ἐς τόδ' ἡμέρας ἀγνὸν δέμας.
 οὐκ οἶδα πρᾶξιν τήνδε πλὴν λόγῳ κλύων
 γραφῆι τε λεύσσων· οὐδὲ ταῦτα γὰρ σκοπεῖν 1005
 πρόθυμός εἰμι, παρθένον ψυχὴν ἔχων.
 καὶ δὴ τὸ σῶφρον τοῦμόν οὐ πείθει σ' ἴτω·
 δεῖ δὴ σε δεῖξαι τῶι τρόπῳ διεφθάρην.
 πότερα τὸ τῆσδε σῶμ' ἐκαλλιστεύετο
 πασῶν γυναικῶν; ἢ σὸν οἰκῆσειν δόμον 1010
 ἔγκληρον εὐνήν προσλαβῶν ἐπήλιτα;

codd.: Ω = MBOA; V; A = CDELP

990 ξυμ- A: συμ- MBOVA et gE et Chr. Pat. 518 992 πρῶτον Ω et
 V³⁹⁹D² et Σ^{nbvd} et Chr. Pat. 520: πρότερον VA 993 οὐκ Markland
 (cf. Σ^{nbv} ὡς διαφθερῶν ἀπολογία οὐκ ἔχοντα): κοῦκ codd. et Σ^{bv} (περι-
 σὸς ὁ καί) 997 μὴ ἴδικεῖν LP, μηδ' ἀδ- V² et gB (~ gVgE)
 998 ἐπαγγέλλειν Milton: ἀπαγγ- codd. (-έλειν MEL) et gVgBgE
 1000 κοῦκ V (~ gVgE) 1001 αὐτὸς Σ^{nbv}: αὐ- codd. et ¹Σ^{nv} et gVgE
 φίλοις VA et B⁹⁹ et Σ^{nbv} et gE: φίλος ΩE et gV 1002 ἔχειν VDL:
 ἐλείν ΩCEP et V³⁹⁹ et gE 1004 οὐκ Ω: κοῦκ BVA et gE: utrumque
 codd. Chr. Pat. 522 1007 κει μὴ AD; εἰ δὴ Tr (~ <L>) ἴτω
 Murray: ἴεω codd. 1011 εὐνήι M et V³⁹⁹

Y tiene su explicación también esto: quienes, entre los sabios
son mediocres. ante las masas son los más dotados para hablar
Pero es necesario, habiendo sobrevenido la desgracia,
que yo suelte mi lengua. A hablar comenzaré
de donde primero me atacaste, pensando que me destruirías
sin que yo te contestara. Ves esta luz
y la tierra; en ellas no existe un varón,
aunque tú lo niegues, que haya nacido más virtuoso que yo.
Sé, en primer lugar, venerar a los dioses,
y tener por amigos a los que no intentan cometer injusticia,
sino que tienen pudor tanto de pedir maldades,
como de retribuir vergonzosamente a aquellos con los que tratan
No me burlo, padre, de mis compañeros,
sino que soy el mismo para los amigos, lejanos o presentes.
Y de una sola cosa estoy intacto, aquella por la que ahora crees tenerme:
de yacer con mujer hasta el día de hoy mi cuerpo está puro.
No conozco esa práctica salvo por haberla oído de palabra
o haberla visto en pintura; ni de averiguar esto
estoy deseoso en mi alma virgen.
Y ciertamente esta prudencia mía no te convence, ¡bueno!,
debes entonces tú demostrar cómo me corrompí.
(Señalando el cadáver de Fedra.)
¿Acaso este cuerpo era el más bello
de todas las mujeres? ¿O gobernar tu casa esperé
tomando a su heredera por esposa?

μάταιος ἄρ' ἦν, οὐδαμοῦ μὲν οὖν φρενῶν.
 ἀλλ' ὡς τυραννεῖν ἤδὲ τοῖσι κώφροισιν;
 †ἦκιστα γ', εἰ μὴ† τὰς φρένας διέφθορεν
 θνητῶν ὅσοισιν ἀνδάνει μοναρχία. 1015
 ἐγὼ δ' ἀγῶνας μὲν κρατεῖν Ἑλληνικοὺς
 πρῶτος θέλομι' ἄν, ἐν πόλει δὲ δεύτερος
 εὐν τοῖς ἀρίστοις εὐτυχεῖν ἀεὶ φίλοις·
 πράσσειν τε γὰρ πάρεστι, κίνδυνός τ' ἀπῶν
 κρείσσω δίδωσι τῆς τυραννίδος χάριν. 1020
 ἐν οὐ λέλεκται τῶν ἐμῶν, τὰ δ' ἄλλ' ἔχεις·
 εἰ μὲν γὰρ ἦν μοι μάρτυς οἶός εἰμ' ἐγὼ
 καὶ τῆσδ' ὀρώσης φέγγος ἠγωνιζόμεν,
 ἔργοις ἂν εἶδες τοὺς κακοὺς διεξιῶν·
 νῦν δ' ὀρκίῳ σοι Ζῆνα καὶ πέδον χθονός 1025
 ὄμνυμι τῶν σῶν μήποθ' ἄψασθαι γάμων
 μηδ' ἂν θελήσαι μηδ' ἂν ἔννοιαν λαβεῖν.
 ἦ τάρ' ὀλοίμην ἀκλεῆς ἀνώνυμος
 [ἄπολις ἄοικος, φυγὰς ἀλητεύων χθόνα,]
 καὶ μήτε πόντος μήτε γῆ δέξαιτό μου 1030
 σάρκασ θανόντος, εἰ κακὸς πέφυκ' ἀνὴρ.
 τί δ' ἦδε δειμαίνουσ' ἀπώλεσεν βίον
 οὐκ οἶδ', ἐμοὶ γὰρ οὐ θέμις πέρα λέγειν·
 ἔσωφρόνησε δ' οὐκ ἔχουσα κωφρονεῖν,
 ἡμεῖς δ' ἔχοντες οὐ καλῶς ἐχρώμεθα. 1035

codd.: Ω = MBOA; V; Λ = CDELP

1012-15 in suspicionem uocauit Barrett (1012 iam Wecklein, 1014-15
 Weil et Nauck); 1012, 1014-15 del. Kells, CQ n.s. 17 (1967) 181-3
 1012 κούδαμοῦ L (~ gE) οὖν BVΔL et gE: ἦν Ω et in fine u. V³: om.
 P φρενῶν Markland (cl. Σ^{nbv} οὐδαμοῦ συνέσεως ἦν): φρονῶν codd. et
 gE 1014 ἦκιστα', ἐπεὶ τοι Barrett (modo ne u. spurius sit)
 διέφθειρεν MO (~ gE) 1016 κρατεῖν μὲν C et gE 1018 ἀεὶ
 εὐτυχεῖν C et gE 1019 τε γὰρ MBO: γὰρ εὖ AVΛ et ¹¹Σ^{nbv} et B² et
 gE τ' Ω: δ' VΛ et gE 1025 χθονός πέδον MO 1028 ὀλοίμην
 CP 1029 del. Valckenaer 1032 τί Nauck: εἰ codd. 1033 πέρα
 ante θέμις A et pars codd. Chr. Pat. 532, post λέγειν Tr
 1034 ἔσωφρόνησε δ' ΩE et V² et ¹Σ^b: -ησεν VΛ et V³ et ¹Σ^{nv} et gE
 οὐχ ἐκούσα γρ Σ^{bv} (~ gE)

Necio en verdad habría sido, sin el menor entendimiento
¿Dices que es agradable ser dueño absoluto para los prudentes?
En modo alguno, a no ser que el gobierno único haya destruido
el entendimiento de los mortales a quienes agrada.
Yo vencer en los juegos helénicos,
primero, desearía, y segundo, en la ciudad
con amigos excelentes ser feliz siempre.
Así es posible actuar: la ausencia de peligros
proporciona mayor goce que el poder absoluto.
Una sola cosa de las mías no se ha dicho, sabes las otras.
Si al menos tuviera yo un testigo de cómo soy,
y viera ésta aún la luz del sol, me defendería,
y examinando tú los hechos, conocerías a los malos.
Ahora, por el Zeus de los juramentos y por el suelo de mi tierra,
juro que nunca toqué a tu esposa,
ni la deseé siquiera, ni tampoco concebí la idea.
¡Y en verdad perezca yo sin fama, sin nombre,
[sin patria, sin casa, fugitivo errando por la tierra,]
y que ni el mar ni la tierra acepten,
al morir, mi cuerpo, si he nacido un hombre malo!
Por miedo a qué destruyó ella su vida,
no lo sé, pues a mí decir más no me está permitido.
Fue sensata aun sin tener sensatez,
pero nosotros que la tenemos, no la usamos bien.

- Χο. ἄρκουσαν εἶπας αἰτίας ἀποστροφῆν
 ὄρκους παρασχών, πίστιν οὐ σμικράν, θεῶν.
- Θη. ἄρ' οὐκ ἐπωιδὸς καὶ γόης πέφυχ' ὄδε,
 ὃς τῆν ἐμὴν πέποιθεν εὐοργησίαι
 ψυχὴν κρατήσκειν, τὸν τεκόντ' ἀτιμάσας; 1040
- Ιπ. καὶ σοῦ γε ταῦτὰ κάρτα θαυμάζω, πάτερ·
 εἰ γὰρ σὺ μὲν παῖς ἦσθ', ἐγὼ δὲ σὸς πατήρ,
 ἔκτεινά τοί σ' ἂν κοῦ φυγαῖς ἐξημίουν,
 εἶπερ γυναικὸς ἤξιους ἐμῆς θιγεῖν.
- Θη. ὡς ἄξιον τόδ' εἶπας. οὐχ οὕτω θανῆι,
 ὥσπερ σὺ σταντῶι τόνδε προύθηκας νόμον·
 ταχὺς γὰρ Ἄιδης ῥάϊστος ἀνδρὶ δυστυχεῖ·
 ἀλλ' ἐκ πατρώιας φυγὰς ἀλητεύων χθονὸς
 ξένην ἐπ' αἶαν λυπρὸν ἀντλήσεις βίον.
 [μικθὸς γὰρ οὗτός ἐστιν ἀνδρὶ δυσσεβεῖ.] 1050
- Ιπ. οἴμοι, τί δράσεις; οὐδὲ μηνυτὴν χρόνον
 δέξημι καθ' ἡμῶν, ἀλλά μ' ἐξελαῖς χθονός;
- Θη. πέραν γε Πόντου καὶ τόπων Ἀτλαντικῶν,
 εἴ πως δυναίμην, ὡς σὸν ἐχθαίρω κάρα.
- Ιπ. οὐδ' ὄρκον οὐδὲ πίστιν οὐδὲ μάντεων 1055
 φήμας ἐλέγξας ἄκριτον ἐκβαλεῖς με γῆς;
- Θη. ἡ δέλτος ἦδε κλῆρον οὐ δεδεγμένη
 κατηγορεῖ σου πιστά· τοὺς δ' ὑπὲρ κάρα
 φοιτῶντας ὄρνις πόλλ' ἐγὼ χαίρειν λέγω.

codd.: Ω = MBOA; V; Λ = CDELP

1038 καὶ] οὐ Λ (~ gE) πέφυκ' MAC, -φυγ' D (~ gE)
 1039 εὐοργησία(ι) fere ΩVC⟨LP⟩ (-γῖ(*)ια M, εὐεργεσίαν O) et ¹Σ^{nbv} et gE:
 εὐορκησία(ι) DE et B²A²V²L²TrP^c: εὐορκία M² 1041 ταῦτὰ κάρτα
 Barrett: ταῦτα κάρτα L: κάρτα ταῦτα ΩVDE: κάρτα C: πάντα ταῦτα P
 1042 μὲν] μοι Barrett (μου iam Markland) 1044 ἤξιους VΔ et M²L^o:
 -ους γ' B²O: -ους σ' A: -οιν σ' ⟨L⟩P et B²V³ (etiam γ' V^{3b}): -οιν M: aut -οιν
 aut -οιν σ' ¹Σ^{nbv} 1047 ῥάϊστος CE et ¹Σⁿ (~ ¹Σ^b et gB) δυστυχεῖ
 BVΔ et C² et gB: δυσσεβεῖ ΩC et ¹Σ^{nbv} 1050 del. Nauck (cl. Σ^{nb} ἐν
 πολλοῖς οὐ φέρεται οὗτος ὁ ἱαμβος) οὗτός ἐστιν ΩC: ἐστιν οὗτος VΔ
 δυσμενεῖ E 1053 καὶ τόπων fere VΔ et (τόπων) Λ²γ^p: τερμόνων τ'
 OAC: τερμόνων MB et V³γ^p 1056 ἐλέγξας MOVA: ἐλέγχων BA et V³
 1059 ὄρνις BΔ et V^c: ὄρνεις MOVE

CORIFEO

Acabas de presentar un alegato que rechaza la acusación, ofreciendo juramentos por los dioses, garantía no pequeña

TESEO

¿Acaso no es éste un charlatán y embaucador que está persuadido de que con su buen temple vencerá el alma mía, tras deshorrar al que lo engendró?

HIPÓLITO

Y esto mismo es lo que más me maravilla de ti, padre; pues si tú hubieras sido mi hijo, y yo tu padre, te habría matado y no castigado con el destierro, si a mi mujer hubieras pretendido tocar.

TES ¡Qué digno esto que has dicho! Pero así no morirás, conforme a la ley que tú te impones a ti mismo; una muerte rápida es la más ligera para un hombre miserable, sino que vagando, desterrado de tu patria por tierra extraña agotarás una triste vida.
[Es ésta la paga de un varón impío.]

HIP. ¡Ay de mí!, ¿qué vas a hacer? ¿No esperarás a que el tiempo me delate, sino que me expulsarás del país?

TES Más allá del Ponto y de los confines del Atlas, si yo pudiera, ¡tanto a tu persona detesto!

HIP. ¿Ni mi juramento, ni mi fe, ni las respuestas de los adivinos pondrás a prueba; y sin juicio me echarás de esta tierra?

TES. Esta tablilla aquí, que no admite interpretaciones, te acusa de un modo seguro; y en cuanto a las aves que sobre nuestras cabezas revolotean, muchos saludos.

- Ιπ. ὦ θεοί, τί δῆτα τοῦμὸν οὐ λύω στόμα, 1060
 ὅστις γ' ὑφ' ὑμῶν, οὐς κέβω, διόλλυμαι;
 οὐ δῆτα· πάντως οὐ πίθοιμ' ἂν οὐς με δεῖ,
 μάτην δ' ἂν ὄρκους κυγχέαιμ' οὐς ὤμοσα.
 Θη. οἴμοι, τὸ σεμνὸν ὡς μ' ἀποκτενεῖ τὸ σόν.
 οὐκ εἰ πατρώιας ἐκτός ὡς τάχιστα γῆς; 1065
 Ιπ. ποῖ δῆθ' ὁ τλήμων τρέφομαι; τίνος ξένων
 δόμους ἔσειμι, τῆιδ' ἐπ' αἰτίαι φυγῶν;
 Θη. ὅστις γυναικῶν λυμεῶνας ἦδεται
 ξένους κομίζων καὶ ξυνοικούρους κακῶν.
 Ιπ. αἰαί, πρὸς ἦπαρ· δακρύων ἐγγὺς τόδε, 1070
 εἰ δὴ κακὸς γε φαίνομαι δοκῶ τε σοί.
 Θη. τότε στενάζειν καὶ προγιγνώσκειν σ' ἐχρῆν
 ὄτ' ἐς πατρώϊαν ἄλοχον ὑβρίζειν ἔτλης.
 Ιπ. ὦ δώματ', εἴθε φθέγμα γηρύσαισθέ μοι
 καὶ μαρτυρήσαιτ' εἰ κακὸς πέφυκ' ἀνῆρ. 1075
 Θη. ἐς τοὺς ἀφώνους μάρτυρας φεύγεις σοφῶς·
 τὸ δ' ἔργον οὐ λέγον σε μηνύει κακόν.
 Ιπ. φεῦ·
 εἴθ' ἦν ἐμαυτὸν προσβλέπειν ἐναντίον
 στάνθ', ὡς ἐδάκρυς' οἶα πάσχομεν κακά.
 Θη. πολλῶι γε μᾶλλον καυτὸν ἤσκησας κέβειν 1080
 ἢ τοὺς τεκόντας ὅσια δρᾶν δίκαιος ὢν.

codd.: Ω = MBOA; V; Λ = CDELP

- 1060 λύω Elmsley: λύωω codd. 1061 ὑμῶν BACEL: ἡμῶν MOVDP
 1062 πείθοιμ' CE et M²; πύθ- A 1064 ἀποκτενεῖ BVA: -κτείνει Ω(C) et
 V^{39P} et gE 1065 ὡς τ- γῆς ἐκτός LP 1066 δῆθ' ὁ ΩC et V³: δῆτα
 VA τλήμον VD (~ V^{1c}) 1067 εἴσειμι O³LP (~ O^{c2})
 1069 ξυν- DLP: συν- ΩVCE -οικούρους LP: -οικουρούς ΩVA: -εργάτας
 Σ^{nb} 1070 ἦπαρ· δακρύων HnOx, sicut conī. Wilamowitz: ἦπαρ
 δακρύων τ' fere codd. et gV 1071 γε ΩC et V³ et gV: τε VA
 1072 τότε δὴ V c' ἐχρῆν Ω et V³: ce χρῆν C: ἐχρῆν VA
 1074 γηρύσαισθέ L^c (γηρ***ισθέ L^{uv}): -ύεσθέ MBOVCP: -ύεσθέ ADE et
¹Σ^{nbv} 1075 μαρτυρήσαιτ' L^c: -cet' MBOVA et Σ^v: -cat' ALP et (ἐμ-)
 Σ^{nb} 1076 ἀφώνους BAVA et ¹Σ^{nbv}: ἀφθόγγους MOC σοφῶς
 C et ^πΣ^{nbv} et B²: σοφῶς ΩVA et (qui post φεύγεις dist.) Σ^{nbv}
 1077 δεικνύει V (~ V^{39P})

- HIP. ¡Oh dioses! ¿Por qué entonces no suelto mi boca,
ya que por vosotros, a quienes venero, perezco?
No, no. En nada convencería a quienes debo,
y en vano violaría los juramentos que he hecho
- TES. ¡Ay de mí, cómo me mata esta solemnidad tuya!
¿No te irás, cuanto antes, lejos de tu tierra patria?
- HIP. ¿Adónde, desdichado de mí, me iré? ¿En qué casa
de extranjeros entraré, fugitivo, con esta acusación?
- TES. En la de uno que se complazca en hospedar a extranjeros
seductores de mujeres, y a partícipes de males.
- HIP. ¡Ay, ay esto es un golpe al corazón! A punto estoy de llorar,
si es mi apariencia la de un hombre malo, y tú lo crees.
- TES. Entonces deberías haber llorado y previsto,
cuando osaste violar a la esposa de tu padre.
- HIP. ¡Oh palacios, si pudierais cobrar voz,
y atestiguar si soy por naturaleza un hombre malo!
- TES. Con habilidad recurre a testigos mudos,
pero este hecho, que no habla, te denuncia como malo.
- HIP. ¡Ay!
¡Si pudiera mirarme a la cara, frente a frente,
cómo lloraría los males que padezco!
- TES. Te ejercitaste mucho más en venerarte a ti mismo
que a tus padres, como era justo que hicieras.

ΠΗΠΟΥΛΤΟΣ

- Ιπ. ὦ δυστάλαινα μήτηρ, ὦ πικραὶ γοναί·
 μηδεὶς ποτ' εἴη τῶν ἐμῶν φίλων νόθος.
 Θη. οὐχ ἔλξεται αὐτόν, δμῶες; οὐκ ἀκούετε
 πάλαϊ ξενουῦσθαι τόνδε προυννέποντά με; 1085
 Ιπ. κλαίων τις αὐτῶν ἄρ' ἐμοῦ γε θίξεται·
 εὐ δ' αὐτός, εἴ σοι θυμός, ἐξώθει χθονός.
 Θη. δράσω τάδ', εἴ μὴ τοῖς ἐμοῖς πείσῃ λόγοις·
 οὐ γάρ τις οἶκτος σῆς μ' ὑπέρχεται φυγῆς.
 Ιπ. ἄραρεν, ὡς ἔοικεν. ὦ τάλας ἐγώ, 1090
 ὡς οἶδα μὲν ταῦτ', οἶδα δ' οὐχ ὅπως φράσω.
 ὦ φιλότατη μοι δαιμόνων Λητοῦς κόρη,
 σύνθακε, συγκύναγε, φευξοῦμεσθα δὴ
 κλεινὰς Ἀθήνας. ἀλλὰ χαιρέτω πόλις
 καὶ γαί' Ἐρεχθέως· ὦ πέδον Τροζήμιον, 1095
 ὡς ἐγκαθηβᾶν πόλλ' ἔχεις εὐδαίμονα,
 χαῖρ'· ὕστατον γάρ σ' εἰσορῶν προσφθέγγομαι.
 ἴτ', ὦ νέοι μοι τῆσδε γῆς ὀμήλικες,
 προσείπαθ' ἡμᾶς καὶ προπέμψατε χθονός·
 ὡς οὔ ποτ' ἄλλον ἄνδρα σωφρονέστερον 1100
 ὄψεσθε, κεί μὴ ταῦτ' ἐμῶι δοκεῖ πατρί.

ΘΕΡΑΠΟΝΤΕΣ

- ἦ μέγα μοι τὰ θεῶν μελεδήμαθ', ὅταν φρένας [στρ. α
 ἔλθῃ,
 λύπας παραιρεῖ· ξύνεσιν δέ τιν' ἐλπίδι κεύθων 1105
 λείπομαι ἔν τε τύχαις θνατῶν καὶ ἐν ἔργμασι
 λεύσων·

codd.: Ω = MBOA; V; Λ = CDELP

1085 τῶδε LP (~ P^c) προυνν-] προυν- OVCL 1086 ἐμοῦ
 τεθίξεται M 1089 ὑπέρχεται BVΛ: ἐπ- ΩC 1092 κόρη ΩC: κόρα
 BVΛ 1093 συγκ- BAE(L)P et D²: συνκ- MOVCD et Tr
 φευξοῦμε(ς)θα ΩVCD et Σ^{nv}: -όμε(ς)θα ELP 1095 γαί' BVΛ: γὰ ΩC
 1097 σ' BVDLP et Chr. Pat. 1316, 1636: om. ΩCE 1102 seqq.
 strophas famulorum (uide ad 61), antistrophos mulierum choro trib.
 Verrall: omnes mulierum choro trib. codd. et Σ^{nv}: uide Bond, Hermathena
 129 (1980) 59-63 1104 παραιρεῖ BO (~ B²) 1107 βλέπων V
 (~ V³)

- HIP. ¡Oh desgraciada madre. oh amargo nacimiento!
¡Qué nunca ninguno de mis amigos sea un bastardo!
- TES. *(A sus escoltas.)*
¡Sacadlo a rastras, esclavos! ¿No me habéis oído
que ya hace rato he proclamado su destierro?
- HIP. Si alguno de ellos me toca. lo va a lamentar;
tú mismo, si es tu deseo, expúlsame del país.
- TES. Lo haré, si no obedeces a mis palabras;
ninguna piedad me inspira tu destierro.
- HIP. ¡Está decidido, según parece! ¡Ay, desgraciado de mí,
que lo sé todo, y no sé cómo explicarlo!
(A la estatua de Ártemis.)
¡Oh para mí la más querida de los dioses, hija de Leto,
compañera de descanso y de caza, soy desterrado
de la ilustre Atenas. ¡Adiós ciudad
y tierra de Erecteo! ¡Oh llanura de Trecén,
cuánta felicidad ofreces allí a la juventud!
¡Adiós! Contemplándote por última vez, te saludo.
(A sus compañeros.)
¡Ea! ¡Oh jóvenes compañeros de esta tierra,
despedidme y escoltadme fuera del país!
¡Nunca otro varón más virtuoso
veréis, aunque mi padre no lo crea!

(Hipólito sale de escena. Teseo y sus escoltas entran al palacio.)

COMPAÑEROS

Estofa 1ª

Mucho en verdad alivian mis penas los cuidados de los dioses
cuando a mi mente llegan;
y aunque una cierta inteligencia guardo en mí con esperanza,
la pierdo al contemplar las suertes y las obras
de los mortales,

ἄλλα γὰρ ἄλλοθεν ἀμείβεται, μετὰ δ' ἴσταται
ἀνδράσιν αἰῶν
πολυπλάνητος αἰεΐ.

1110

- Χο. εἶθε μοι εὐξαμέναι θεόθεν τάδε μοῖρα [ἀντ. α
παράσχοι,
τύχαν μετ' ὄλβου καὶ ἀκήρατον ἄλγεσι θυμόν·
δόξα δὲ μήτ' ἀτρεκῆς μήτ' αὖ παράσχημος 1115
ἐνείη,
ῥάϊδια δ' ἦθεα τὸν αὔριον μεταβαλλομένα χρόνον αἰεΐ
βίον συνευτυχοίην. 1119
- Θε. οὐκέτι γὰρ καθαρὰν φρέν' ἔχω, παρὰ δ' ἐλπίδ' [στρ. β
ἃ λεύσσω·
ἐπεὶ τὸν Ἑλλανίας φανερώτατον ἀστέρ' Ἀφαιίας 1123
εἶδομεν εἶδομεν ἐκ πατρὸς ὄργας
ἄλλαν ἐπ' αἶαν ἰέμενον. 1125
ὦ ψάμμαθοι πολιήτιδος ἀκτᾶς,
ὦ δρυμὸς ὄρεος ὅθι κυνῶν

codd.: Ω = MBOA; V; Λ = C(1123)DELP

- 1108 ἄλλοτ' LP 1109 ἴσταται Ω<L>P: ἴστατ' VΔ et
Tr 1110 πολύπλανον C αἰεΐ MBVDEL²P: αἰεΐ OA et L²:
γὰρ C 1111 εὐξαμέναι D 1114 ἀκήρατον Ω et V^{39p}: ἀγήραον BVΔ
1118 αἰεΐ MBC et Tr: αἰεΐ OAVΔ 1119 βίω(ι) VE (~ V³)
1121 παρὰ δ' ἐλπίδ' ἃ Musgrave: παρὰ δ' ἐλπίδα BVDE: παρ' ἐλπίδα ΩCCLP
(παρελ- MP): τὰ παρ' ἐλπίδα (tum λεύσσω) Hartung λεύσ(ε)ω BVΔ:
λεύσ(ε)ων ΩD et V³Tr 1123 Ἀφαιίας Fitton (Pegasus 8 [1967] 33-4),
Huxley (GRBS 12 [1971] 331-3): ἀθάνας V et Eust. in Il. p. 513. 42: ἀθήνας
ΑΛ et V³: ἀθήνης B: ἀθήναις MO: gen. sing. Σ⁽¹⁾ (Σ^{nb} τῆς Ἀττικῆς, cl. Od.
7. 80 εὐρυάγυιαν Ἀθήνην): quid legerit Σ⁽²⁾ incertum (Σ^{n(nv)} ἐπειδὴ τὸν τῆς
Ἑλληνικῆς γῆς φανερώτατον ἀστέρα, καὶ τὰ ἐξῆς; unde ἀστέρα γαίαις Hartung):
cf. etiam Hdt. 3. 59. 3 (Ἀφαιίης pro Ἀθηναίης H. Kurz; cf. Furtwaengler,
Aegina 7), et uide 1459 1126 ψάμμαθοι VE 1127 ὄρεος (gen.
sing.) Diggle (cf. Andr. 849): ὄρειος codd.: ὄρεος (adiect.) Wilamowitz: uide
ICS 6.1 (1981) 85

unas y otras cambian de sentido, y la vida se muda,
y es siempre, para los hombres,
errante.

CORO

Antstrofa 1ª

¡Ojalá el destino enviado por los dioses me concediera a mí,
suplicante,
fortuna con prosperidad y un corazón exento de dolores!
¡Y que mi parecer no sea inflexible, ni tampoco
falso!
¡Y que adaptando con facilidad mis costumbres al mañana
dichosa sea siempre yo en la vida!

COMPAÑEROS

Estrofa 2ª

No tengo ya una mente serena, y contra mi esperanza es
lo que contemplo,
después de que vimos al astro de Afea, al más resplandeciente de Grecia,
lo vimos por la cólera de su padre
arrojado a una tierra extraña.
¡Oh arenales de las costas de mi patria,
oh encinares del monte, por donde con perros

ΙΠΠΟΛΥΤΟΣ

	ὠκυπόδων μέτα θήρας ἔναιρεν Δίκτυνναν ἀμφὶ σεμνάν.	1130
Χο.	οὐκέτι συζυγίαν πάλων Ἐνετᾶν ἐπιβάσῃ τὸν ἀμφὶ Λίμνας τρόχον κατέχων ποδὶ γυμνάδος ἵππου· μοῦσα δ' ἄυπνος ὑπ' ἄντυγι χορδᾶν λήξει πατρῶιον ἀνὰ δόμον· ἄστεφανοὶ δὲ κόρας ἀνάπανλαι Λατοῦς βαθείαν ἀνὰ χλόαν· νυμφιδία δ' ἀπόλωλε φυγαῖ καί λέκτρων ἄμιλλα κούραις.	[ἀντ. β 1135 1140
	ἐγὼ δὲ καὶ δυστυχίαι δάκρυσιν διοίσω πότμον ἄποτμον. ὦ τάλαινα μήτηρ, ἔτεκες ἀνόνατα· φεῦ, μανίω θεοῖσιν. ἰὼ ἰὼ· συζύγιοι Χάριτες, τί τὸν τάλαν' ἐκ πατρίας γᾶς οὐδὲν ἄτας αἴτιον πέμπετε τῶνδ' ἀπ' οἴκων;	[ἐπωιδ. 1145 1150

codd.: Ω = MBOA; V; Λ = H(1136-)DELP

1128-9 μέτα θήρας ἔναιρεν Blomfield; ἐπέβας (-βα LP) θεᾶς μέτα θήρας
ἐναίρων (ἀν- D) codd. 1130 δίκτυνναν BAEP: -υναν MOVD: -υνας L
(ναν Tr^a) 1131 συζυγία MO et Tr (~ Tr^a) 1133 λήμνης DE
1134 γυμνάδος ἵππου Reiske: -δας ἵππους codd. 1138 χλόαν om. <L>P
(~ Tr^{γρ}; etiam ἀν' ὕλαν Tr); χθόνα V^{3γρ} 1139 νυμφιδία δ' ἀπόλωλε
MO (-ίᾳ O) et ut uid. ¹Σ^{nb}: νυμφίδια δ' ἀπόλωλε λέχη BAVΛ (ἀπώλ- DEL;
~ Tr) 1141 κούραις ΩV: κόραις Λ 1143 δάκρυσιν Barthold: -ει
codd. 1145 ἀνόνατα Ω; ἀνόνητα BVΛ: αἰνότατα V^{3γρ} 1146 μανίω
BAVLP: μᾶν ἰὼ MO: μῆνιω HD et V³TrP²: μῆνιὼ B²: om. (cum θεοῖσιν)
E 1147 ἰὼ O 1148 τάλαν' Tr: τάλαν A(E³L)P et B³: τάλαιν'
MBOVH^{uv}D et E^c πατρώας V et Tr γᾶς om. LP (~ Tr); γῆς
 (~ B^c) 1150 πέμπεται MH (~ H²)

de veloces patas daba muerte a las fieras
en torno a la venerable Dictina!

CORO

Antistrofa 2ª

No montarás ya el carro de potros vénetos,
ocupando el hipódromo de Limna con la pezuña
de tus ejercitados caballos.
Y la Musa, insomne en las cuerdas de tu lira,
cesará de sonar por la casa paterna.
Sin coronas estarán los parajes donde reposa,
entre profunda verdura, la hija de Leto.
Con tu destierro ha muerto la rivalidad
de las doncellas por las nupcias.

Epodo

Y yo, por tu desgracia,
entre lágrimas soportaré
infortunado destino. ¡Oh desdichada madre,
pariste inútilmente! ¡Ay,
me enfurezco con los dioses!
¡Ay. ay!
Compañeras Gracias, ¿por qué de la tierra paterna, al desdichado,
al que no es en nada culpable de falta,
lejos de estos palacios, expulsáis?

ΕΥΡΗΠΙΔΟΥ

καὶ μὴν ὀπαδὸν Ἴππολύτου τόνδ' εἰσορῶ
σπουδῆι σκυθρωπὸν πρὸς δόμους ὀρμώμενον.

ΑΓΓΕΛΟΣ

- ποῖ γῆς ἀνακτα τῆδε Θησεία μολῶν
εὐροιμ' ἄν, ὦ γυναῖκες; εἴπερ ἴστε μοι
σημήνατ'. ἄρα τῶνδε δωμάτων ἔσω; 1155
- Χο. ὄδ' αὐτὸς ἔξω δωμάτων πορεύεται.
- Αγ. Θησεῦ, μερίμνης ἄξιον φέρω λόγον
σοὶ καὶ πολίταις οἱ τ' Ἀθηναίων πόλιν
ναίουσι καὶ γῆς τέρμονας Τροζηνίας.
- Θη. τί δ' ἔστι; μῶν τις συμφορὰ νεωτέρα 1160
διςσὰς κατείληφ' ἀστυγείτονας πόλεις;
- Αγ. Ἴππόλυτος οὐκέτ' ἔστιν, ὡς εἰπεῖν ἔπος·
δέδορκε μέντοι φῶς ἐπὶ σμικρὰς ῥοπῆς.
- Θη. πρὸς τοῦ; δι' ἔχθρας μῶν τις ἦν ἀφιγμένος
ὄτου κατήισχυν' ἄλοχον ὡς πατρὸς βίαι; 1165
- Αγ. οἰκεῖος αὐτὸν ὦλες' ἀρμάτων ὄχος
ἀραὶ τε τοῦ σοῦ στόματος, ἅς σὺ σῶι πατρὶ
πόντου κρέοντι παιδὸς ἠράσω πέρι.
- Θη. ὦ θεοί, Πόσειδόν θ'. ὡς ἄρ' ἦσθ' ἐμὸς πατὴρ
ὀρθῶς, ἀκούσας τῶν ἐμῶν κατευγμάτων. 1170
πῶς καὶ διώλετ'; εἰπέ, τῶι τρόπῳ Δίκησ
ἔπαισεν αὐτὸν ῥόπτρον αἰσχύναντά με;
- Αγ. ἡμεῖς μὲν ἀκτῆς κυμοδέγμονος πέλας
ψήκτραισι νῆπων ἐκτενίζομεν τρίχας
κλαίοντες· ἦλθε γάρ τις ἄγγελος λέγων 1175

codd.: Π⁸ (1165-); Ω = MBOA; V; Λ = HDL P

1151ⁿ nullam notam Ω: ἡμιχ. VΛ: χο. M² 1153 ποῦ M τόνδε
MO; τῆς τε H 1158 πύλην D(L²) (~ L^c) 1165 ὡς] ἐκ VP; ὡς
τοῦ V³ 1166 ὦλες' ΩP: -σεν VΔL: [Π⁸] 1172 ῥόπτρον
(Π⁸)BO (~¹Σ^b) et Chr. Pat. 1436 cod. B (~ Eust. in Il. p. 501.
20) αἰσχύναντά με BVA et (-αντα[. . .]) Π⁸ et M²: -αντ' ἐμέ Ω
1175 κλαίοντες ΩVE: κλαόντες ΒΛ:[Π⁸]

[CORIFEO]

Y por cierto, a un compañero de Hipólito diviso,
con mirada sombría de prisa hacia los palacios avanza.

(Entra en escena un mensajero.)

MENSAJERO

(Al coro.)

¿Dirigiéndome a dónde, podría encontrar, mujeres,
al señor de esta tierra, a Teseo? Si en verdad lo sabéis,
indicádmelo. ¿Acaso dentro de estos palacios?

(Entra en escena Teseo.)

CORO

He aquí que él mismo de sus palacios va saliendo.

MENS Teseo, una noticia traigo digna de preocupación
para ti y para los ciudadanos que habitan la ciudad
de Atenas y los confines de la tierra trecenta.

TES. ¿Qué hay? ¿Acaso alguna nueva desgracia
se abatió sobre estas dos ciudades vecinas?

MENS. Hipólito ya no existe, por así decirlo;
ve aún la luz, pero por breves instantes.

TES ¿Por obra de quién? ¿Acaso fue alguien llevado por el odio
porque a su esposa, como a la de su padre, deshonró con violencia?

MENS La rueda de su propio carro lo mató
y las maldiciones de tu boca, las que tú a tu padre,
el rey del mar, contra tu hijo echaste.

TES ¡Oh dioses, oh Poseidón! ¡Cuánto eres mi padre
en verdad, por haber escuchado mis imprecaciones!
(Al mensajero)

Y, ¿cómo murió? Dime, ¿de qué modo lo golpeó
la maza de la Justicia por haberme deshonrado?

MENS. Nosotros, junto a la orilla bañada por las olas,
con almohazas estregábamos las crines de los caballos
entre llantos; pues había llegado un mensajero diciendo

ΙΠΠΟΛΥΤΟΣ

ὡς οὐκέτ' ἐν γῆι τῆιδ' ἀναστρέψοι πόδα
 Ἴππόλυτος, ἐκ σοῦ τλήμονας φυγὰς ἔχων.
 ὁ δ' ἦλθε ταῦτ' ὀδύνας ἔχων μέλος
 ἡμῖν ἐπ' ἀκτάς, μυρία δ' ὀπισθόπους
 φίλων ἄμ' ἔστειχ' ἠλίκων <θ'> ὀμήγουρις. 1180
 χρόνῳ δὲ δὴ ποτ' εἶπ' ἀπαλλαχθεὶς γούων
 Τί ταῦτ' ἀλύω; πειστέον πατρὸς λόγοις.
 ἐντύναθ' ἵππους ἄρμασι ζυγηφόρους,
 δμῶες, πόλις γὰρ οὐκέτ' ἔστιν ἡδε μοι.
 τοῦνθένδε μέντοι πᾶς ἀνὴρ ἠπείγετο,
 καὶ θάσσον ἢ λέγοι τις ἐξηρτυμένας 1185
 πώλους παρ' αὐτὸν δεσπότην ἐστήσαμεν.
 μάρπτει δὲ χερσὶν ἠνίας ἀπ' ἄντυγος,
 αὐταῖς ἐν ἀρβύλαισιν ἀρμόσας πόδας.
 καὶ πρῶτα μὲν θεοῖς εἶπ' ἀναπτύξας χέρας· 1190
 Ζεῦ, μηκέτ' εἶην εἰ κακὸς πέφυκ' ἀνὴρ
 αἰεθοῖτο δ' ἡμᾶς ὡς ἀτιμάζει πατῆρ
 ἦτοι θανόντας ἢ φάος δεδορκότας.
 κὰν τῶιδ' ἐπήγε κέντρον ἐς χεῖρας λαβῶν
 πώλοις ἀμαρτήῃ· πρόσπολοι δ' ὑφ' ἄρματος 1195
 πέλας χαλινῶν εἰπόμεσθα δεσπότηι

codd.: Π⁸(-1179, 1194-); Ω = MBOA; V; A = H(-1186)DELP

1176 ἀναστρέψοι BΔP: -ψει L: -φοι Π⁸ΩV et fort. ¹Σ^{bn} (φεύγει)
 1178 ταῦτ' D(L)P: ταῦτ' uel ταυτὸ ΩVHE et L^c: [Π⁸] 1179 ἀκτάς
 Kirchhoff: ἀκταῖς codd.: [Π⁸] 1180 <θ'> Markland
 1181 ἀποπλαχθεὶς B(O); ἀπαλλαγείς B² (cf. Chr. Pat. 1234); ἀλλαχθεὶς
 O^{1c} 1182 πει:εον AH²ELP et B² et Chr. Pat. 1235: πιστέον MBOVD
 1183 ἐντύναθ' ΩV: -νεθ' fere A 1186 λέγει VP 1189 αὐταῖς ἐν
 Valckenaer: αὐταῖσιν cod. unus Et. Ma. 135, 12: αὐταῖσιν codd. et Eust. in
 Il. p. 599, 22 et Et. Ma. codd. cett.: αὐτῆ(ι)σιν Σ^{bn} Ph. 3, -οῖσιν Σ^m Ph.
 ἀρβύλαισιν ΩVL et Σ^{mt} Ph.: -λη(ι)σιν BE(P) et Σ^{bn} Ph. et Eust. et Et. Ma.:
 -λοισιν D πόδας DE et L^c: πόδα ΩVL²P et Σ^{bt} Ph. et Eust. et Et.
 Ma.: πόδ Σ^{mn} Ph. 1190 θεοῖς OΛ et ¹Σ^{nb} et fort. ¹Σ^{nb}: θεοὺς Ω et
 V³: om. V 1194 υπηγ[Π⁸ (~ Eust. in Il. p. 719, 35)
 1195 πώλοις AVA (dat. etiam Eust.): πώλους Π⁸MBO et V³ αμαρτήι
 Π⁸: ὀμ- ΩVΛ ὑφ' ἄρματος A: ἐφ' ἄρματος OV (ἐμφ' O) et M²: ἐφ'
 ἄρματι BA et V³: ἐφάσκομε M²: [Π⁸]

que en esta tierra ya no pondría más el pie
Hipólito, soportando por tí miserable destierro.
Y él se llegó hasta la orilla con el mismo canto de lágrimas
que nosotros. Y siguiéndolo, una infinita cantidad de amigos
y un cortejo de coetáneos, juntamente marchaban.
Entonces, al cabo de un rato, cesando en sus sollozos, dijo:
“¿Por qué penar con esto? Del padre hay que obedecer las palabras.
Enganchad a mi carro los caballos que llevan el yugo,
siervos, esta ciudad ya no es más mía”.
Desde ese momento todos los hombres se apresuraban
y más rápido de lo que alguien dijera, uncidas
dejamos las yeguas junto a nuestro amo.
Sujeta con sus manos las riendas desde el borde del carro,
afirmando sus pies en los propios estribos.
Y, lo primero, alzando los brazos, a los dioses dijo:
“¡Zeus, que ya no exista, si he nacido un hombre malo!
Que sepa mi padre cómo nos deshonra,
ya si muero, ya si veo la luz”.
Y al mismo tiempo, tomando la aguijada en sus manos,
picaba a las potras. Y los sirvientes, al pie del carro,
junto a las riendas, seguíamos al amo

τὴν εὐθὺς Ἄργους κάπιδαυρίας ὀδόν.
 ἐπεὶ δ' ἔρημον χώρον εἰσεβάλλομεν,
 ἀκτὴ τις ἔστι τοῦπέκεινα τῆςδε γῆς
 πρὸς πόντον ἤδη κειμένη *Καρωνικόν*. 1200
 ἔνθεν τις ἠχῶ χθόνιος, ὡς βροντῆ Διός,
 βαρὺν βρόμον μεθῆκε, φρικώδη κλύειν·
 ὀρθὸν δὲ κράτ' ἔστησαν οὐς τ' ἐς οὐρανὸν
 ἵπποι, παρ' ἡμῖν δ' ἦν φόβος νεανικὸς
 πόθεν ποτ' εἶη φθόγγος. ἐς δ' ἀλιρρόθους 1205
 ἀκτὰς ἀποβλέψαντες ἱερὸν εἶδομεν
 κῦμ' οὐρανῶι στηρίζον, ὥστ' ἀφηιρέθη
 Κίρωνος ἀκτὰς ὄμμα τοῦμόν εἰσορᾶν,
 ἔκρυπτε δ' Ἴσθμόν καὶ πέτραν Ἀσκληπιοῦ.
 κάπειτ' ἀνοιδῆσάν τε καὶ περίξ ἀφρόν 1210
 πολὺν καχλάζον ποντίωι φυσῆματι
 χωρεῖ πρὸς ἀκτὰς οὐ τέθριππος ἦν ὄχος.
 αὐτῶι δὲ σὺν κλύδωνι καὶ τρικυμῖαι
 κῦμ' ἐξέθηκε ταῦρον, ἄγριον τέρας·
 οὐ πάσα μὲν χθῶν φθέγματος πληρουμένη 1215
 φρικῶδες ἀντεφθέγγετ', εἰσορῶσι δὲ
 κρείσσον θέαμα δεργμάτων ἐφαίνετο.
 εὐθὺς δὲ πῶλοισι δεινὸς ἐμπίπτει φόβος·
 καὶ δεσπότης μὲν ἵππικοῖσιν ἦθεσιν
 πολὺς ξυνοικῶν ἦρπας' ἠνίας χεροῖν, 1220
 ἔλκει δὲ κώπην ὥστε ναυβάτης ἀνήρ,
 ἱμάσιν ἐς τοῦπισθεν ἀρτήσας δέμας·
 αἱ δ' ἐνδακοῦσαι στόμια πυριγενῆ γνάθοισι
 βίαι φέρουσιν, οὔτε ναυκλήρου χερὸς

codd.: P^o(-1204); Ω = MBOA; V; A = DELP

1198 χώρον (P^o)BA et V²: χώραν M: χώραν OAV 1203 δὲ P^oΩV:
 τε A τ' VDEL: δ' ΩP: [P^o] ἐς Ω: εἰς VA: [P^o]
 1208 κείρωνος O: κείρωνος fere ΩVA (κείρω- L, {M}; -ωνος D, -ωνος δ'
 M) 1216 ἀντεφθέγγετ' AVA (ἀντιφθ- L): -φθέγγετ' MBO et Chr. Pat.
 85B 1218 ἐνπίπτει M (~ M²) 1219 ἵππικοῖσιν Valckenaer: -οῖς ἐν
 codd. 1223 γνάθοισι BVA: γναθμοῖς Ω

por el camino derecho a Argos y Epidauro.
Llegamos después a un territorio desierto;
más allá de esta tierra hay una costa
que se extiende ya hacia el mar Sarónico.
De allí, un ruido de la tierra, como trueno de Zeus,
lanzó grave estruendo, terrible de escucharse.
Erguidas las cabezas, apuntaron sus orejas al cielo
las yeguas, y a nosotros nos agarró un temor muy fuerte:
de dónde venía el estrépito. Entonces, mirando
la costa azotada por el mar divisamos una ola
poderosa que se elevaba al cielo, tanto que impedía
a mis ojos ver las costas de Escirón,
y ocultaba el Istmo y la roca de Asclepio.
Y luego, hinchándose y borbotando en derredor
gran espuma por el fragor del mar,
se dirige a la costa donde estaba la cuadriga.
Y junto con la violenta marejada,
una ola expulsó un toro, salvaje prodigio.
Y toda la tierra, llenándose de su mugido,
respondía estremecida, y a aquellos que miraban,
les parecía un espectáculo más fuerte que su vista.
Al punto, un miedo terrible invade las potras
y entonces nuestro amo, muy familiarizado con los usos
hípicos, con ambas manos agarrando las riendas,
tira de ellas como un marinero del remo,
tendiendo hacia atrás el cuerpo con las correas.
Mientras ellas, con las quijadas mordiendo los frenos hijos del fuego,
violentamente lo llevan, sin preocuparse ni de la mano del piloto,

οὔθ' ἵπποδέσμων οὔτε κολλητῶν ὄχων 1225
 μεταστρέφουσαι. κεί μὲν ἐς τὰ μαλθακά
 γαίας ἔχων οἶακας εὐθύνοι δρόμον,
 προυφαίνεται' ἐς τὸ πρόσθεν, ὥστ' ἀναστρέφειν,
 ταῦρος, φόβωι τέτρωρον ἐκμαίνων ὄχον·
 εἰ δ' ἐς πέτρας φέροντο μαργώσαι φρένας, 1230
 κυγῆι πελάζων ἄντυγι ξυνείπετο,
 ἐς τοῦθ' ἔως ἔσφηλε κἀνεχαίτισεν
 ἀψίδα πέτρωι προσβαλὼν ὀχήματος.
 κύμφурτα δ' ἦν ἅπαντα· κύριγγές τ' ἄνω
 τροχῶν ἐπήδων ἀξόνων τ' ἐνήλατα, 1235
 αὐτὸς δ' ὁ τλήμων ἠνίασιν ἐμπλακεῖς
 δεσμὸν δυσεξέλικτον ἔλκεται δεθεῖς,
 σποδούμενος μὲν πρὸς πέτρας φίλον κἀρα
 θραύων τε κάρκας, δεινὰ δ' ἐξαυδῶν κλύειν·
 Στῆτ', ὧ φάτναισι ταῖς ἐμαῖς τεθραμμέναι, 1240
 μή μ' ἐξαλείψητ'. ὧ πατρὸς τάλαιν' ἀρά·
 τίς ἄνδρ' ἄριστον βούλεται cῶσαι παρών;
 πολλοὶ δὲ βουλευθέντες ὑστέρωι ποδι
 ἐλειπόμεσθα. χῶ μὲν ἐκ δεσμών λυθεῖς
 τμητῶν ἱμάντων οὐ κάτοιδ' ὅτιω τρόπωι 1245
 πίπτει, βραχὺν δὴ βίσιον ἐμπνέων ἔτι·
 ἵπποι δ' ἐκρυφθεν καὶ τὸ δύστηνον τέρας
 ταύρου λεπαίας οὐ κάτοιδ' ὅποι χθονός.
 δούλος μὲν οὖν ἔγωγε cῶν δόμων, ἀναξ,

codd.: Ω = M(-1234)BOA; V; A = DELP

1226 ἐς BA: εἰς MOVA 1227 οἶακας MOV: οἷγκας BAA
 εὐθύνοι} εὐθ- Ω: ἰθ- VA -νη <L'>P (~ L^c) 1228 τὸ πρόσθεν ΩV:
 τοῦμπροσθεν BA (τ*μπ- L, τοῦμπ- L^c) 1230 πέτρας MBVA: -αν OA et
 V³ 1232 κἀναχαίτισεν EL 1237 -έλικτον A³V³: -ἠνυτον fere codd.
 et Eust. in Il. p. 384. 5: -ἠνυστον Heath 1238 πέτρας Ω: -ας VA
 1239 τε Elmsley: δὲ codd. κάρκα V (~ V³) 1244 ἐκλειπ- E, ἐκλιπ-
 D, ἐλιπ-V³ 1246 δῆ] δὲ L; om. BP (~ B²) προσπνέων DE
 1247 τέρας OAV et ¹Σ^{nbv}: κἀρα BA 1248 ὅποι BO: ὅπη V: ὅπου
 ADEL et ¹Σⁿ: ὅπως P

ni de los cinchos, ni del bien ajustado carro.
Y si, dirigiendo el timón hacia la rasa
planicie, enderezaba la carrera,
el toro se aparecía adelante, y hacía
que se volviera, enloqueciendo de miedo a la cuadriga.
Y si, hacia las rocas se lanzaban despavoridas en su ánimo,
en silencio, acercándose al carro, lo seguía,
hasta que finalmente lo derribó y lo volcó,
tras lanzar contra una roca una rueda del carro.
Todo era confusión. Los cubos de las ruedas
y los pernos de los ejes saltaban hacia arriba,
y él mismo, el desgraciado, enredado en las riendas,
enmarañado en inescapables cuerdas, era arrastrado,
destrozándose contra las rocas la cabeza,
desgarrando sus carnes, y dando gritos terribles de oír:
“¡Deteneos potras criadas en mis establos,
no me aniquiléis! ¡Oh desgraciada maldición de mi padre!
¿Quién quiere venir a salvar a un varón excelente?”
Y aunque muchos lo queríamos, con pie lento
nos quedábamos atrás. Él, entonces, liberado de las cuerdas,
de las cortadas correas, no sé de qué manera,
cae a tierra, respirando aún su ya breve vida.
Las yeguas y el desgraciado prodigio del toro
desaparecieron no sé por qué parte del rocoso suelo.
Un esclavo, sí, soy yo de tu casa, señor,

- ἀτὰρ τοσοῦτόν γ' οὐ δυνήσομαι ποτε, 1250
 τὸν σὸν πιθέσθαι παῖδ' ὅπως ἔστιν κακός,
 οὐδ' εἰ γυναικῶν πᾶν κρεμασθείη γένος
 καὶ τὴν ἐν Ἰδίῃ γραμμάτων πλήσειέ τις
 πεύκην· ἐπεὶ νιν ἐσθλὸν ὄντ' ἐπίσταμαι.
- Χο. αἰαί, κέκρανται συμφορὰ νέων κακῶν, 1255
 οὐδ' ἔστι μοίρας τοῦ χρεῶν τ' ἀπαλλαγῆ.
- Θη. μίσει μὲν ἀνδρὸς τοῦ πεπονητότος τάδε
 λόγοισιν ἦσθην τοῖσδε· νῦν δ' αἰδούμενος
 θεοῦς τ' ἐκείνόν θ', οὐνεκ' ἔστιν ἐξ ἐμοῦ,
 οὐθ' ἦδομαι τοῖσδ' οὐτ' ἐπάχθομαι κακοῖς. 1260
- Αλ. πῶς οὖν; κομίζεις, ἢ τί χρεὴ τὸν ἄθλιον
 δράσαντας ἡμᾶς σῆι χαρίζεσθαι φρενί;
 φρόντιζ'. ἐμοῖς δὲ χρώμενος βουλευμασιν
 οὐκ ὤμωδες ἐς σὸν παῖδα δυστυχοῦντ' ἔσθι.
- Θη. κομίζετ' αὐτόν, ὡς ἰδὼν ἐν ὄμμασιν 1265
 λόγοις τ' ἐλέγξω δαιμόνων τε συμφοραῖς
 τὸν τᾶμ' ἀπαρνηθέντα μὴ χράναι λέχη. 1267
 1266
- Χο. σὺ τὰν θεῶν ἄκαμπτον φρένα καὶ βροτῶν
 ἄγεις, Κύπρι, σὺν δ' ὁ ποι-
 κιλόπτερος ἀμφιβαλὼν 1270
 ὠκυτάτῳ πτερῶν·
 ποτάται δὲ γαίαν εὐάχητόν θ'
 ἄλμυρόν ἐπὶ πόντον,
 θέλγει δ' Ἐρωσ ἄι μαινομένοι κρᾶδιαί

codd.: Ω = BOA; V; Λ = DELP

- 1250 γ' Ω: om. VΛ et Chr. Pat. 1290 1251 τὸν OELP et V^o: τὸ
 BAVD: utrumque codd. Chr. Pat. 1291 1254 νιν ΩV: μιν Λ et Chr.
 Pat. 325, 1294 1255 συμφορὰ O, sicut conī. Elmsley: -ραὶ BAVΛ
 1257 τάδε BVL et gV: τόδε OA et V³ 1259 τ' Λ: om. ΩV
 1260 οὐτ' ἐπάχθομαι Ω et V³ et ¹Σ^{nbv}: οὐτ' ἀπέχθ- VΛ et (¹Σ^o): οὐτεπέχθ-
 gV 1267-6 hoc ordine OAV: inuerso BΛ 1267 τ' BΛ: om. OAV
 1271 πτέρυγι L (~ Tr) 1272 δὲ Seidler: δ' ἐπὶ ΩΛ: ἐπὶ V
 1274 φλέγει V (~ V^{37p} et gB) κρᾶδιαί Aldina: καρδία(ι) codd. et gB

pero jamás seré capaz de esto:
persuadirme de que tu hijo es un malvado,
ni aun si de las mujeres toda la raza se ahorcara,
ni aunque alguien llenara de letras el pinar
del Ida; porque sé que él es noble.

CORIFEO

¡Ay, ay! Se ha cumplido la desgracia de nuevos males,
y no hay cómo escapar del destino ni del hado.

TESEO

Por odio al hombre que ha padecido esto
me alegré con tus palabras, pero ahora, por respeto
a los dioses y a él, porque es mi hijo,
ni me alegro ni me entristezco por estos males.

MENSAJERO

¿Y entonces? ¿Traer al infeliz,
o qué hemos de hacer para agradar a tu corazón?
Piénsalo; pero si te sirven mis consejos,
no seas cruel con tu infortunado hijo.

TESEO

Traedlo, para que vea con mis ojos
y con mis argumentos refute y con las desgracias de los dioses
al que ha negado mancillar mis lechos.

(El mensajero sale de escena.)

CORO

Tú, el inflexible corazón de dioses y mortales
guías, Cipris, y contigo,
el alado variopinto,
que ciñe con velocísimas alas:
revolotea por la tierra
y sobre el sonoro, salso mar,
y encanta Eios, alado de áureo brillo.

ΙΠΠΟΛΥΤΟΣ

πτανός ἐφορμάσῃ χρυσοφαῆς, 1275
 φύσιν ὄρεσκόων σκύμωνων πελαγίων θ'
 ὄσα τε γὰ τρέφει
 τὰ τ' αἰθόμενος ἄλιος δέρκεται
 ἄνδρας τε· συμπάντων βασιληίδα τι- 1280
 μάν, Κύπρι, τῶνδε μόνα κρατύνεις.

ΑΡΤΕΜΙΣ

εὐ πατρίδην Αἰγέως κέλομαι
 παῖδ' ἐπακοῦσαι·
 Λητοῦς δὲ κόρη σ' Ἄρτεμις αὐδῶ. 1285
 Θησεῦ, τί τάλας τοῖσδε συνήδηι,
 παῖδ' οὐχ ὀσίως σὸν ἀποκτείναις
 ψεύδεσι μύθοις ἀλόχου πεισθεῖς
 ἀφανῆ; φανεράν δ' ἔσχεθες ἄτην.
 πῶς οὐχ ὑπὸ γῆς τάρταρα κρύπτεις 1290
 δέμας αἰσχυνοθεῖς,
 ἢ πτηνὸν ἄνω μεταβάς βίοτον
 πῆματος ἕξω πόδα τοῦδ' ἀνέχεις;
 ὡς ἐν γ' ἀγαθοῖς ἀνδράσιν οὐ σοὶ
 κτητὸν βίοτου μέρος ἔστιν. 1295

codd.: Ω = BOA; V; Λ = H(1290-)DELP

1275 ἐφορμάσῃ(ι) BODL et (V³) et gB, -σει AP: ἐφαρμόσῃ E, -σει V
 χρυσοφαῆς <στίλβων> Diggle 1277 ὄρεσκόων L: -κώ(ι)ων ΩVDEP
 σκύμωνων Wilamowitz: σκυλάκων codd. πελαγίων VΛ: -γέων Ω
 1279 τὰ τ' Wecklein: τὰν codd. αἰθόμενος ἄλιος Wilamowitz: ἄλιος
 αἰθόμενος fere codd. (ἀλ- ΩLP, ἀέλ- VDE; -όμενος BVΛ, -ομέναν OA, -ομένην
 V³) 1280 ἀνδρῶν B²A²V³ συμπάντων Dindorf: -ων δὲ VDEL: -ων
 τε Ω: -ων γε P 1283 εὐπατρίδην Barthold: -δαν ΩΛ et V³: -δα V
 κέλλομαι AVE² et B² 1285 αὐδῶ OV: αὐδᾶ(ι) BALP: αὐδᾶν D: [E]
 1288 ἀλόχου πεισθεῖς Ω: π- ἀ- VΛ 1289 ἀφανῶς L^s ἔσχεθες
 Markland: ἔσχεσ codd. ἄτην VΛ: ἄταν Ω 1290 οὐχ BADLP et
 1^Σnb et gV: δ' οὐχ O et 1^Σv: δ' V: [HE] 1292 πτηνὸν Valckenacr:
 πτηνός ΩVLP et gV: πτανός Δ 1293 πόδα τοῦδ' O², sicut conii.
 Wakefield: πόδα τόνδ' O²AVΛ: πόδ' B ἀνέχεις BVΛ et A^{2VP}: ἀπέχεις
 OA et V^{3VP} 1294 ἐν γ' Musgrave: ἐν τ' OA et V³: ἐν BVΛ et gV
 1295 βίου O et gV

a aquél sobre cuyo enloquecido corazón se lanza.
a la estirpe de monteses y marinas crías,
a cuantos la tierra nutre,
a los que el ardiente sol ve,
y a los hombres. Sobre todos ellos,
sola tú, Cipris, el poder real ejerces.

(Aparece Ártemis en lo alto del palacio, con el arco y las flecha)

ÁRTEMIS

A ti, ilustre hijo de Egeo, te ordeno
me escuches.
La hija de Leto, Ártemis, te habla.
Teseo, ¿por qué, infeliz, por esto te regocijas,
por haber impiamente matado a tu hijo,
creyendo, por las engañosas palabras de tu esposa.
en lo invisible? Visible empero es la desgracia que tuviste.
¿Cómo no ocultas, avergonzado, tu cuerpo,
bajo las profundidades de la tierra,
o, cual ave, mudando de vida, no elevas
a lo alto tu pie más allá de este sufrimiento?
Porque entre los hombres de bien, por cierto,
no tienes tu parte propia de vida.

- ἄκουε, Ἐθρεῦ, ἁν κακῶν κατὰστασιν.
 καίτοι προκόψω γ' οὐδέν, ἀλγυνῶ δέ σε·
 ἀλλ' ἐς τόδ' ἦλθον, παιδὸς ἐκδείξαι φρένα
 τοῦ σοῦ δικαίαν, ὡς ὑπ' εὐκλείας θάνηι,
 καὶ εἴης γυναικὸς οἶστρον ἢ τρόπον τινὰ
 γενναιότητα. τῆς γὰρ ἐχθίστης θεῶν
 ἡμῖν ὄσαισι παρθένειος ἡδονή
 δηχθεῖσα κέντροις παιδὸς ἡράσθη σέθεν·
 γνώμη δὲ νικᾶν τὴν Κύπριν πειρωμένη
 τροφοῦ διώλετ' οὐχ ἐκούσα μηχαναῖς,
 ἢ σῶι δι' ὄρκων παιδὶ σημαίνει νόσον.
 ὁ δ', ὡσπερ οὖν δίκαιον, οὐκ ἐφέσπετο
 λόγοισιν, οὐδ' αὖ πρὸς σέθεν κακούμενος
 ὄρκων ἀφείλε πίστιν, εὐσεβῆς γεγώς·
 ἢ δ' εἰς ἔλεγχον μὴ πέσῃ φοβουμένη
 ψευδεῖς γραφὰς ἔγραψε καὶ διώλεσεν
 δόλοισι σὸν παῖδ', ἀλλ' ὁμως ἔπεισέ σε.
 Ὁθ. οἴμοι.
 Αρ. δάκνει σε, Ἐθρεῦ, μῦθος; ἀλλ' ἔχ' ἦρυχος,
 τοῦνθένδ' ἀκούσας ὡς ἂν οἰμώξῃς πλέον.
 ἄρ' οἶσθα πατρὸς τρεῖς ἀρὰς ἔχων σαφεῖς;
 ὦν τὴν μίαν παρείλες, ὦ κάκιστε κύ,
 ἐς παῖδα τὸν σόν, ἐξὸν εἰς ἐχθρῶν τινα.
 πατὴρ μὲν οὖν σοι πόντιος φρονῶν καλῶς
 ἔδωχ' ὄσονπερ χρῆν, ἐπέιπερ ἦνεσεν·
 σὺ δ' ἔν τ' ἐκείνω κᾶν ἐμοὶ φαίνῃ κακός,
 1300
 1305
 1310
 1315
 1320

codd.: Ω = BOA; V; Λ = HDELP

- 1297 γ'] δ' H 1299 θάνοι LP et H^{uv} 1300 οἶστρον] ψεύστων
 70 Σ^b 1302 παρθένειος ΩH et V²L^c (fort. etiam L) et Eust. in Il. p.
 502. 32: -νιος VDEL²P 1303 δηχθεῖσα ΩP (-σαν A) et D²L^c: δειχθ-
 L^{uv}: διχθ- VDE^{uv} et A³: aut δηχθ- aut διχθ- H 1307 οὖν δίκαιον LP:
 ὦν δίκαιος ΩVΔ ἐφέσπετο BOVHD: ἐφείπ- A: ἐφείσπ- E: ἐπέσπ- LP
 1311 ἔταξε A 1314 οἰμώξῃ(ι)σ ΩVHE et Tr et (-ξῆς) Σ^v: -ξῆ(ι) P et
 Σ^b et (-ξῆ) Σⁿ: -ξείσ DL² 1315 ἔχων σαφεῖς AH: σ- ἔ- BOVDELP
 1317 ἐχθρῶν V³, sicut conii. Elmsley: -ρόν codd. 1319 χρῆν fere Λ:
 ἐχρῆν ΩV

Escucha, Teseo, el origen de tus males.
Aunque nada logre, y te cause dolor.
Para esto vine: para mostrar de tu hijo
el justo corazón, a fin de que afamado muera,
y la pasión furiosa de tu esposa o, en cierto modo,
su nobleza Picada por los agujijones de la que
nos es la más odiada de los dioses, para cuantas
el placer es virginal, se enamoró de tu hijo.
Aun intentando vencer a Cipris con el entendimiento,
sin proponérselo pereció por las maquinaciones de la nodriza,
quien, bajo juramentos, revela su enfermedad a tu hijo.
Y él, como es lo justo, no siguió
sus palabras, ni tampoco, al ser dañado por ti,
quebrantó la fe de sus juramentos, pues es piadoso.
Y ella, temiendo caer en la prueba,
escribió falsas acusaciones y destruyó
con dolo a tu hijo, pero, con todo, te persuadió.

TESEO

¡Ay de mí!

ÁRTEMIS

¿Te muerde, Teseo, mi relato? Pero ten calma,
porque oyendo lo que sigue, llorarás más.
¿Sabes sí que tenías tres maldiciones certeras de tu padre?
De ellas lanzaste una, ¡tú, el más vil!,
contra tu hijo, pudiendo lanzarla contra un enemigo.
Tu padre entonces, el señor del mar, pensando justamente
te dio lo que debía, ya que lo había prometido
En cambio tú, ante aquél y ante mí, te muestras malvado,

ΙΠΠΟΛΥΤΟΣ

- ὄς οὔτε πίστιν οὔτε μάντεων ὄπα
 ἔμεινας, οὐκ ἤλεγξας, οὐ χρόνωι μακρῶι
 σκέψιν παρέσχες, ἀλλὰ θάσσον ἢ σ' ἐχρήν
 ἀράς ἐφήκας παιδὶ καὶ κατέκτανες.
- Θη. δέσποιν', ὀλοίμην. Ἀρ. δεῖν' ἔπραξας, ἀλλ' ὄμως 1325
 ἔτ' ἔστι καὶ σοὶ τῶνδε συγγνώμης τυχεῖν·
 Κίπρις γὰρ ἤθελ' ὥστε γίνεσθαι τάδε,
 πληροῦσα θυμόν. θεοῖσι δ' ὧδ' ἔχει νόμος·
 οὐδεὶς ἀπαντᾶν βούλεται προθυμίαι
 τῆι τοῦ θέλοντος, ἀλλ' ἀφιστάμεθ' αἰεὶ. 1330
 ἐπεὶ, ἀφ' ἴσθι, Ζῆνα μὴ φοβουμένη
 οὐκ ἂν ποτ' ἦλθον ἐς τόδ' αἰσχύνης ἐγὼ
 ὥστ' ἄνδρα πάντων φίλτατον βροτῶν ἐμοὶ
 θανεῖν ἐάσαι. τὴν δὲ σὴν ἀμαρτίαν
 τὸ μὴ εἰδέναι μὲν πρῶτον ἐκλύει κάκης· 1335
 ἔπειτα δ' ἡ θανοῦς ἀνήλωσεν γυνή
 λόγων ἐλέγχους, ὥστε σὴν πείσαι φρένα.
 μάλιστα μὲν νῦν σοὶ τάδ' ἔρρωγεν κακά,
 λύπη δὲ κάμοί· τοὺς γὰρ εὐσεβεῖς θεοὶ
 θνήσκοντας οὐ χαίρουσι· τοὺς γε μὴν κακοῦς 1340
 αὐτοῖς τέκνοισι καὶ δόμοις ἐξόλλυμεν.
- Χο. καὶ μὴν ὁ τάλας ὄδε δὴ στείχει,
 σάρκακ νεαρὰς ξανθὸν τε κάρα

codd.: Ω = BOA; V; Λ = H(-1336)DELP

1322 οὐκ OAV: οὐδ' ΒΛ μακρῶ(ι) ΩVLP (ante χρόνωι OV) et
 Eust. in Il. p. 488. 16: μακρὰν Δ 1323 παρέσχες ΩV: ἐνειμας DLP (γ'
 ante ἐν- in ras. P, et L^c pot. qu. L) et Eust.: ἔμεινας ΗΕ ce χρῆν L
 1324 ἐφήκας Δ: ἀφ- ΩVLP 1325 ὀλοίμην OP 1326 ἔτ' ἔστι] ἐνεστι
 Α (~ Chr. Pat. 816) συγγνώμην ἔχειν O (~ Chr. Pat.) 1327 τάδε
 ΔP et L^c: τόδε ΩV(L) 1331 οἶσθα L 1333 βροτῶν ἐμοὶ ΩVH^{uv}:
 ἐ- β- DELP 1336 ἀνήλωσεν Elmsley: ἀνάλασε(ν) ΩVΛ et D^{7p}: ἀπώλεσεν
 D 1337 λόγους L ἐλέγχους BVP: -ους' OADL et B³ 1338 μὲν
 νῦν σοὶ ΩDE: μὲν σοὶ νῦν V: νῦν δὴ σοὶ L: νῦν σοὶ P 1340 γε μὴν ΒΑΔ:
 δὲ μὴν O et gV: δέ γε V (μὴν V³⁹)

pues ni la fe ni la voz de los adivinos
esperaste, ni buscaste pruebas. ni mayor tiempo
a la reflexión concediste, sino que más rápido de lo que debías,
lanzaste la maldición contra tu hijo y lo mataste.

TESEO

¡Señora, quisiera morir!

ÁRTEMIS

Terrible es lo que hiciste, pero, con todo,
aún te es posible obtener el perdón.
Cipris quiso que esto sucediera
para saciar su ira. Entre los dioses así es la ley:
nadie quiere oponerse al deseo
de otro, sino que siempre cedemos.
Por lo demás, sábetelo bien que, si no temiera a Zeus,
nunca habría llegado yo a tal punto de vergüenza
de dejar morir al varón más querido para mí
de todos los mortales. Y en cuanto a tu falta,
primero, tu ignorancia te libra de malicia,
y además, al morir, destruyó tu mujer la comprobación
de sus palabras. y persuadió así tu mente.
Para ti sobre todo, ahora han brotado estos males,
para mí también hay dolor. No se alegran los dioses
de la muerte de los piadosos, en cambio, a los malvados
los destruimos con sus hijos y sus casas.

CORIFEO

*(Señalando a Hipólito que, cubierto de sangre, es traído en brazos de sus
compañeros.)*

Y he aquí que el desgraciado se acerca,
con sus jóvenes carnes y su rubia cabeza

ΕΥΡΙΠΙΔΟΥ

	διαλυμανθείς. ὦ πόνος οἴκων, οἶον ἐκράνθη δίδυμον μελάθροις πένθος θεόθεν καταληπτόν.	1345
Ιπ.	αἰαὶ αἰαὶ· δύστηνος ἐγώ, πατρός ἐξ ἀδίκου χρησμοῖς ἀδίκους διελυμάνθη. ἀπόλωλα τάλας, οἴμοι μοι. διὰ μου κεφαλῆς αἰσσοῦς ὀδύνας κατὰ τ' ἐγκέφαλον πηδαῖ σφάκελος· σχές, ἀπειρηκὸς σῶμ' ἀναπαύσω. ἔ ἔ·	1350
	ὦ στυγνὸν ὄχημ' ἵππειον, ἐμῆς βόσκημα χερός, διὰ μ' ἔφθειρας, κατὰ δ' ἔκτεινας. φεῦ φεῦ· πρὸς θεῶν, ἀτρέμα, δμῶες, χροὸς ἐλκώδους ἄπτεσθε χεροῖν. τίς ἐφέστηκεν δεξιὰ πλευροῖς; πρόσφορά μ' αἴρετε, σύντονα δ' ἔλκετε τὸν κακοδαίμονα καὶ κατάρατον πατρός ἀμπλακίαις. Ζεῦ Ζεῦ, τὰδ' ὄραϊς; ὄδ' ὁ σεμνὸς ἐγὼ καὶ θεοσέπτωρ, ὄδ' ὁ σωφροσύνη πάντας ὑπερχῶν, προὔπτον ἐς Ἄϊδην στείχω, κατ' ἄκρας ὀλέας βίοτον, μόχθους δ' ἄλλως	1355 1360 1365

codd.: Ω = BOA; V; Λ = C(1365-)DELP

1350 οἴμοι μοι| οἴμοι οἴμοι AL 1351 κεφαλῆς Ω: -λάς VΔL: -λάς P
et D²Tr et gB 1352 τ' ELP et gB: δ' ΩVD 1353 χθές E; χθές P
1354 ἔ ἔ VDEL: ἔ ἔ BP et Tr: om. OA (et ἔ ἔ primitus del. Tr)
1356 βόσκημα χερός VDE et Tr: β- χειρός Ω: om. LP 1357 δ' Ω: τ'
VΛ 1358 ἀτρέμα δμῶες Ω et Tr (-μας O et Tr): δ- ἀτρέμας VΛ (-μα
V³γD²) 1359 ἄπτεσθαι AD et E² 1360 ἐφέστηκεν δεξιὰ fere
BOVA (-κε VEL, ~ Tr; -ιά(ι) BOEP): ἐφέστηκ' ἐνδέξια A et V³ et γρ Σ^{nb}
1362 καὶ| τὸν V (~ V³γρ) 1363 ἀμπλακία(ι) E(L)P (~ Tr)
1365 ὑπερχῶν Valckenacr: ὑπερχῶν V: ὑπερέχων ΩΛ et V^c 1366 ἐς
B²Tr: εἰς codd. ἄϊδην VΛ: αἰδαν Ω: αἰδην Tr κατ' ἄκρας VΛ et
B^{γρ}: κατὰ γὰς Ω et V^{γρ} et (γάν) Tr

gravemente heridas. ¡Oh dolor de las casas!
¡Qué doble duelo enviado por los dioses
se ha mezclado en el palacio!

HIPÓLITO

¡Ay, ay. ay. ay!
¡Desdichado de mí! ¡Por las maldiciones injustas
de un padre injusto estoy perdido!
¡Muerto estoy, ay de mí, desgraciado!
Traspasan mi cabeza los dolores
y una convulsión mi cerebro agita.
(A un compañero)
¡Detente!, daré reposos a mi cuerpo acabado.
(Los compañeros se detienen)
¡Ay, ay!
¡Odioso carro de caballos
alimentados por mi propia mano,
me has destruido, acabaste conmigo!
(A los compañeros que continúan la marcha.)
¡Ay, ay, por los dioses!. con suavidad. siervos,
tocad con vuestras manos mi llagado cuerpo
¿Qué mano se posa sobre mi costado?
Levántame con cuidado, acompasados arrastrad
a este malhadado y maldecido
por las faltas de su padre. ¡Zeus, Zeus! ¿Ves esto?
Heme aquí, yo el casto y venerador de los dioses,
yo que en moderación sobrepasaba a todos,
hacia el Hades que está ya a la vista avanzo
tras destruir totalmente mi vida, y en vano los afanes

ΠΙΠΙΟΥΤΟΣ

τῆς εὐσεβίας
εἰς ἀνθρώπους ἐπόνῃσα.

αἰαῖ αἰαῖ· 1370
καὶ νῦν ὀδύνα μ' ὀδύνα βαίνει·
μέθετέ με τάλανα,
καί μοι θάνατος παιᾶν ἔλθοι.
†προσαπόλλυτέ μ' ὄλλυτε τὸν δυσδαί-
μονα· †ἀμφιτόμου λόγχας ἔραμαι, 1375
διαμοιρᾶσαι κατὰ τ' εὐνάσαι
τὸν ἐμὸν βίστον.
ὦ πατὴρ ἐμοῦ δύστανος ἀρά·
μιαῖφόνον τι κύγγονον
παλαιῶν προγεννη- 1380
τόρων ἐξορίζεται
κακὸν οὐδὲ μένει,
ἐμολέ τ' ἐπ' ἐμέ—τί ποτε, τὸν οὐ-
δὲν ὄντ' ἐπαίτιον κακῶν;
ἰὼ μοί μοι.
τί φῶ; πῶς ἀπαλλά- 1385
ξω βιοτὰν ἐμὰν
τοῦδ' ἀνάλητον πάθους;

codd.: Ω = BOA; V; Λ = CDELP

1368 εὐσεβίας Tr: -βείας codd. et gE 1370 αἰ αἰ αἰ αἰ fere BOA:
αἰ αἰ αἰ ΑΕ: αἰ αἰ V 1372 με om. LP (με τὸν add. Tr, sed με
postmodo del.) τάλανα OADEL. et P^u: τάλαν B: τάλαινα VCP^{uv}
1374 προσαπόλλυτ' ἀπόλλυτε Wilamowitz 1374·5 δυσδαίμονα A:
δυσδαίμον' BOVA: δυσδαίμονά μ' cum Markland Wilamowitz, δυσδαίμον',
<δς> Page, -μον'. <ὑπ'> Willink (CQ n.s. 18 [1968] 43) et 1376 διαμοιρᾶσθαι
(Valckenaer) 1375 ἀμφιτόμου V³; διςτόμου B^{yp}D^{yp} 1376 κατὰ
Herwerden: διά codd. εὐνάσαι fere AVA: εὐνήσαι BO
1378 δύστανος ΩV: -την- Λ 1379 μιαῖφόνον BO: -φόνων AVA et B²
τι Weil: τε codd. κύγγονον B et V³: κυγγόνων OAVA et B²
1381 ἐξορίζετε CE μένει Wilamowitz: μέλλει codd. (μέλι C)
1382 ἐμολέ τ' BP: ἐμόλετ' ΔL: ἔμολ' AV: ἔμολ' ἔμολ' O 1384 ἰὼ μοι
μοι ΩELP: ἰὼ μοι VCD 1385 πῶς ΩVE: πῶς δ' Λ ἐμὰν ΩVDP:
om. CEL 1386 ἀνάλητον Weil: ἀναλήτου codd.

de la piedad
sufrí entre los hombres.

(Lo extienden sobre un lecho.)

¡Ay, ay, ay, ay!

Y ahora el dolor, el dolor me llega.

¡Dejadme, desgraciado de mí,
y que me llegue la muerte sanadora!

† Acabad conmigo, destruid a este
malhadado. † Una lanza de doble filo ansío con ardor
para partir y dormir
mi vida.

¡Oh funesta maldición de mi padre!

Un mal homicida, familiar,
procede de antepasados
antiguos,

y no se detiene,

y se viene sobre mí - ¿por qué,

si en nada soy culpable de esos males?

¡Ay de mí, ay, ay!

¿Qué diré? ¿Cómo alejaré
mi vida,

sin dolor, de este sufrimiento?

ΕΥΡΙΠΙΔΟΥ

εἶθε με κοιμάσειε τὸν
 δυσδαίμον' Ἄϊδα μέλαι-
 να νύκτερός τ' ἀνάγκα.

- Αρ. ὦ τλήμων, οἶαι συμφορᾶι συνεζύγησ·
 τὸ δ' εὐγενές σε τῶν φρενῶν ἀπώλεσεν. 1390
- Ιπ. ἔα·
 ὦ θεῖον ὄσμησ πνεῦμα· καὶ γὰρ ἐν κακοῖσ
 ὦν ἤισθόμην σου κἀνεκουφίσθην δέμασ.
 ἔστ' ἐν τόποισι τοισίδ' Ἄρτεμισ θεά.
- Αρ. ὦ τλήμων, ἔστι, σοί γε φιλάττη θεῶν.
- Ιπ. ὀραῖσ με, δέσποιν', ὡσ ἔχω, τὸν ἄθλιον; 1395
- Αρ. ὀρώ· κατ' ὄσων δ' οὐ θέμισ βαλεῖν δάκρυ.
- Ιπ. οὐκ ἔστι σοι κυναγός οὐδ' ὑπηρέτησ.
- Αρ. οὐ δῆτ'· ἀτάρ μοι προσφιλήσ γ' ἀπόλλυσαι.
- Ιπ. οὐδ' ἵππονώμασ οὐδ' ἀγαλμάτων φύλαξ.
- Αρ. Κύπρισ γὰρ ἤ πανούργοσ ὦδ' ἐμήσατο. 1400
- Ιπ. οἴμοι, φρονῶ δῆ δαίμον' ἤ μ' ἀπώλεσεν.
- Αρ. τιμῆσ ἐμέμφθη, σωφρονοῦντι δ' ἤχθητο.
- Ιπ. τρεῖσ ὄντασ ἡμᾶσ ὤλεσ', ἤισθημαι, μία.
- Αρ. πατέρα γε καὶ σὲ καὶ τρίτην ξυνάδορον.
- Ιπ. ὦμιωξα τοῖνυν καὶ πατρός δυσπραξίασ. 1405

codd.: Ω = BOA; V; Λ = CDELP

1387 μοι VC (~ gB) κοιμάσειε Λ et V³ et gB: -μήσ- BO: -μίσ- AV
 1388 Ἄϊδα Diggle: -δ* L: -δου ΩVΔP et Tr et gB ἄδου τε νυκτός
 δυστάλαιν' ἀνάγκα Λ (~ gB) 1389 οἶα(ι) συμφορᾶ(ι) Λ et gBgE et Chr.
 Pat. 803: οἶαισ συμφοραῖσ ΩV et gV συνεζύγησ ΩVL et gV (-εισ) et
 Chr. Pat.: προσελ- fere ΔP et gBgE 1390 ἀπώλεσεν ΩV et gV: διώλ- Λ
 1391 ὄσμησ Barrett: δδμησ codd. et Chr. Pat. 1326 1393 τόποισι
 OAV: δόμοισι BVΛ τοισιδ' OAV: τοῖσιν B: τοῖσδὲ γ' L: τοῖσδ' EP et C²:
 τίσ δ' C²: τίσ D 1398 μοι προσφιλήσ γ' ΩV: τοι δύσποτμός τ' LP: τοι
 δύσποτμοσ CD: μοι δύσποτμοσ E 1399 ἵππονώμασ ΩDL et V³: νόμασ
 VCEP 1401 οἴμοι OA: ὦμοι BVΛ (ὦμι- B) δὲ V (~ V³)
 1402 ἐμέμφθη OALP et V^c et ¹Σ^v: -φθησ BVΔ et ¹Σⁿ: utrumque Σⁿ^{bv}
 1403 ὤλεσ', ἤισθημαι, μία Valckenaer: ὤλεσ' ἤ(ι)σθημαι κύπρισ ΩΔ(P) et
 V³^{rv}: ὤλεσ' ἔσθημ κύπρισ V: ὤλεσεν μία κύπρισ L 1404 γε Kirchhoff: τε
 OAVΛ: om. B 1405 ὦ(ι)μοξα (Λ)EP (-οξε A, -ωξα A^c) et V³

¡Ojalá me durmiera a mí, miserable,
de Hades la fatalidad
negra y nocturna!

ÁRT. ¡Oh desdichado, a qué desgracia estás uncido!
Te ha perdido la nobleza de tu corazón.

HIP. ¡Ay!
¡Oh divino soplo oloroso! Aún en mis males
te he percibido, y mi cuerpo ha sentido un alivio.
En estos lugares está la diosa Ártemis.

ÁRT. ¡Oh desdichado, sí. aquí está la que te es la más querida de los dioses.

HIP. ¿Me ves, Señora, cómo estoy, miserable?

ÁRT. Te veo, pero de mis ojos no está permitido derramar lágrimas.

HIP. No tienes ya cazador ni siervo...

ÁRT. No, es cierto, pero mueres amado por mí.

HIP. ... ni jinete, ni guardián de tus estatuas.

ÁRT. Cipris, la malvada, así lo tramó.

HIP. ¡Ay de mí; pienso en la divinidad que me ha destruido!

ÁRT. Te reprochó la falta de honores, y te odió por ser casto.

HIP. Ella sola, lo comprendo ahora, nos perdió a los tres.

ÁRT. A tu padre, a ti, y, la tercera, a su esposa.

HIP. Lloro entonces también las desgracias de mi padre.

ΙΠΠΟΛΥΤΟΣ

- Αρ.* ἐξηπατήθη δαίμονος βουλεύμασιν.
Ιπ. ὦ δυστάλας σὺ τῆσδε συμφορᾶς, πάτερ.
Θη. ὄλωλα, τέκνον, οὐδέ μοι χάρις βίου.
Ιπ. στένω σε μᾶλλον ἢ 'μὲ τῆς ἀμαρτίας.
Θη. εἰ γὰρ γενοίμην, τέκνον, ἀντὶ σοῦ νεκρός. 1410
Ιπ. ὦ δῶρα πατρός σοῦ Ποσειδῶνος πικρά.
Θη. ὡς μήποτ' ἐλθεῖν ὦφελ' ἐς τοῦμόν στόμα.
Ιπ. τί δ'; ἔκτανές τ' ἄν μ', ὡς τότε ἦσθ' ὠργισμένος.
Θη. δόξης γὰρ ἤμεν πρὸς θεῶν ἐσφαλμένοι.
Ιπ. φεῦ·
 εἶθ' ἦν ἀραιὸν δαίμοσιν βροτῶν γένος. 1415
Αρ. ἔασον· οὐ γὰρ οὐδὲ γῆς ὑπὸ ζόφον
 θεᾶς ἄτιμοι Κύπριδος ἐκ προθυμίας
 ὄργαι κατασκήψουσιν ἐς τὸ σὸν δέμας,
 σῆς εὐσεβείας ἀγαθῆς φρενὸς χάριν·
 ἐγὼ γὰρ αὐτῆς ἄλλον ἐξ ἐμῆς χερὸς 1420
 ὃς ἂν μάλιστα φίλτατος κυρῆι βροτῶν
 τόξοις ἀφύκτοις τοῖσδε τιμωρήσομαι.
 σοὶ δ', ὦ ταλαίπωρ', ἀντὶ τῶνδε τῶν κακῶν
 τιμὰς μεγίστας ἐν πόλει Τροζηνίαι
 δώσω· κόραι γὰρ ἄζυγες γάμων πάρος 1425
 κόμας κερουῦνταί σοι, δι' αἰῶνος μακροῦ
 πένθη μέγιστα δακρύων καρπουμένωι·
 αἰεὶ δὲ μουσκοποιὸς ἐς σὲ παρθένων
 ἔσται μέριμνα, κοῦκ ἀνώνυμος πεσῶν
 ἔρωσ ὁ Φαίδρας ἐς σὲ σιγηθήσεται. 1430
 σὺ δ', ὦ γεραίου τέκνον Αἰγέως, λαβέ

codd.: Ω = BOA; V; Λ = CDELP

- 1406 βουλήμασιν CD 1410 γενοίμαν OP 1413 μ' ΒΔ et V³D²:
 om. OAVD 1415 φεῦ om. OA (~ A²) 1416 οὐ ΒΑΡ et Tr: οὐδὲ
 OVΔΛ ζόφον OVΛ et Chr. Pat. 1920: ζόφω(ι) ΒΑ et V³
 1418 κατασκήψουσιν ΩV (fut. etiam Chr. Pat. 1921): -σκήπτ- fere Λ
 1421 κυρεῖ E (P) (~ P^c) 1422 τόξοις ΩVP: -οισιν ΔΛ 1423 σοὶ
 BAVDP: σὺ OCEΛ 1427 καρπουμένωι Valckenael: -ούμεναι ΩΛ:
 -ουμένα V

- ART. Fue engañado por los designios de una divinidad.
- HIP. ¡Oh desgraciado tú, por tus desgracias, padre!
- TES. Estoy arruinado, hijo, placer para mí ya no hay en la vida.
- HIP. Lloro más por ti que por mí, a causa de tu yerro.
- TES. ¡Si pudiera estar muerto, hijo, en tu lugar!
- HIP. ¡Oh dones de tu padre Poseidón, amargos!
- TES. ¡Nunca debieron llegar a mi boca!
- HIP. ¿Y qué? Me habrías matado igual, tal era tu cólera entonces.
- TES. Por culpa de los dioses había perdido el entendimiento.
- HIP. ¡Ay!
¡Si pudiera maldecir a los dioses la raza mortal!
- ÁRT. Déjalo, pues ni aun bajo las sombras de la tierra
quedará sin castigo la cólera que,
por tu piedad y tu buen corazón,
sobre tu cuerpo se abatió por voluntad de la diosa Cipris.
Pues yo, con mi propia mano, en el mortal
que más querido le sea
me vengaré con estos dardos míos, inevitables.
Y a ti, desdichado, a cambio de estos males,
en la ciudad de Trecén máximas honras
te concederé: antes de unirse al yugo de las nupcias las jóvenes
sus cabelleras cortarán en tu honor, y durante largo tiempo
cosecharás de sus mayores duelos las lágrimas.
Y siempre será preocupación de las vírgenes
cantarte en versos, y, no cayendo en el olvido,
el amor de Fedra hacia ti no será silenciado.
Y tú, hijo del anciano Egeo, toma

ΕΥΡΗΣΙΑΟΥ

- τὸν παῖδ' ἐν ἀγκάλαισι καὶ προσέλευσαι·
 ἄκων γὰρ ὤλεσάς νιν, ἀνθρώποισι δὲ
 θεῶν διδόντων εἰκὸς ἐξαμαρτάνειν.
 καὶ σοὶ παραινῶ πατέρα μὴ στυγεῖν σέθεν, 1435
 Ἴππόλυτ'· ἔχεις γὰρ μοῖραν ἢ διεφθάρης.
 καὶ χαῖρ'· ἐμοὶ γὰρ οὐ θέμις φθιτοὺς ὄραν
 οὐδ' ὄμμα χραίνειν θανασίμοισιν ἐκπνοαῖς·
 ὄρῳ δέ σ' ἤδη τοῦδε πλησίον κακοῦ.
 Ιπ. χαίρουσα καὶ σὺ στείχε, παρθέν' ὀλβία· 1440
 μακρὰν δὲ λείπεις ῥαιδίως ὀμιλίαν.
 λύω δὲ νεῖκος πατρὶ χρηζούσης σέθεν·
 καὶ γὰρ πάροιθε σοῖς ἐπειθόμην λόγοις.
 αἰαί, κατ' ὄσων κιγχάνει μ' ἤδη σκότος·
 λαβοῦ πάτερ μου καὶ κατόρθωσον δέμας. 1445
 Θη. οἴμοι, τέκνον, τί δρᾷς με τὸν δυσδαίμονα;
 Ιπ. ὄλωλα καὶ δὴ νερτέρων ὄρῳ πύλας.
 Θη. ἦ τὴν ἐμὴν ἀναγνον ἐκλιπῶν χέρα;
 Ιπ. οὐ δῆτ', ἐπεὶ σε τοῦδ' ἐλευθερῶ φόνου.
 Θη. τί φήεις; ἀφίης αἵματός μ' ἐλεύθερον; 1450
 Ιπ. τὴν τοξόδαμνον Ἄρτεμιν μαρτύρομαι.
 Θη. ὦ φίλταθ', ὡς γενναῖος ἐκφαίνημι πατρί.
 Ιπ. ὦ χαῖρε καὶ σὺ, χαῖρε πολλά μοι, πάτερ.
 Θη. οἴμοι φρενὸς σῆς εὐσεβοῦς τε κάγαθῆς.
 Ιπ. τοιῶνδε παίδων γνησίων εὖχου τυχεῖν. 1455

codd.: Ω = BOA; V; Λ = CDELP

- 1432 ἀγκάλαισι OAVL et B³: -λη(ι)σι ΔP et L³: -λεσι B προσέλευσον
 C²L (~ C² et Chr. Pat. 1302) 1437 φθιτοῦς Λ: νεκροῦς ΩV (cf. Suda
 iv. 722. 24 Adler) 1438 χαίρειν VE (~ V³ et Sud.) 1442 λύσω Λ
 (~ Chr. Pat. 821) πατρὶ Ω et V³: πατρὸς VA et B³ 1443 πάροιθεν
 L 1444 κιγχάνει Va et Chr. Pat. 900 cod. A: κιχάνει BAVΛ et gB et
 Chr. Pat. codd. cett.: με τυγχάνει O 1446 οἴμοι ΩC: ὄμοι VΛ
 1448 χέρα BOV et A^{2VPDVP}: φρένα ΛΛ et B^{VP}: φέραν V³ 1450 ἀφίης
 Λ: ἀφίσεις ΩV 1453 et 1455 inter se traī. Wilamowitz: uide Segal,
 GRBS 11 (1970) 101-7 1454 οἴμοι ΩV: ὄμοι Λ et Chr. Pat. 802,
 829

a tu hijo en tus brazos y estréchalo.
Pues con inocencia lo destruiste, y es natural que
yerren los hombres si lo permiten los dioses.
En cuanto a ti, te aconsejo que no odies a tu padre,
Hipólito, pues conoces el hado que te ha destruido.
¡Adiós! No me está permitido ver muertos,
ni mancillar mis ojos con los estertores de los que están por morir;
y veo que tú ya estás cerca de ese mal.

(Ártemis sale de la escena.)

HIP. También tú, feliz doncella, parte con mi adiós;
fácil abandonas mi larga compañía.
Pongo fin a la querrela con mi padre, ya que me lo pides,
pues también antes obedecía tus palabras.
¡Ay, ay, sobre mis ojos bajan ya las tinieblas!
¡Agárrame, padre, y endereza mi cuerpo!

TES. *(Abrazando a Hipólito)*
¡Ay de mí, hijo!, ¿qué me haces, infeliz de mí?

HIP. Estoy muerto y veo ahora las puertas del inframundo.

TES. ¿Dejas acaso mi mano impura?

HIP. No por cierto, ya que te libero de este crimen.

TES. ¿Qué dices? ¿Me dejas libre de la sangre?

HIP. A la que doma con el arco, a Ártemis, pongo por testigo.

TES. ¡Queridísimo, qué noble te muestras con tu padre!

HIP. Adiós, también a ti, otra vez adiós de mí, padre!

TES. ¡Ay de mí, y de tu corazón piadoso y bueno!

HIP. Ruega que tus hijos legítimos también lo sean.

ΙΠΠΟΛΥΤΟΣ

- Θη. μή νυν προδώις με, τέκνον, ἀλλὰ καρτέρει.
 Ιπ. κεκαρτέρηται τᾶμ' ὄλωλα γάρ, πάτερ.
 κρύψον δέ μου πρόσωπον ὡς τάχος πέπλοισ.
 Θη: ὦ κλείν' Ἀφαιίας Παλλάδος θ' ὀρίσματα,
 οἴου στερήσεσθ' ἀνδρός. ὦ τλήμων ἐγώ, 1460
 ὡς πολλά, Κύπρι, σῶν κακῶν μεμνήσομαι.
- Χο. κοινὸν τόδ' ἄχος πᾶσι πολίταις
 ἦλθεν ἀέλλπτως.
 πολλῶν δακρύων ἔσται πίτυλος·
 τῶν γὰρ μεγάλων ἀξιοπενθεῖς 1465
 φῆμαι μᾶλλον κατέχουσιν.

codd.: Ω = BOA; V; A = CDELP

1459 Ἀφαιίας Fitton: ἀθῆναι BAV: ἀθηνῶν OA et V^s: uide 1123
 1460 τλήμων BOLP: τλήμων AVΔ et B² 1462-6 suspectos habuit
 Barrett 1464 δακρύων OAVΔ et Tr et gVgB: δ- δ' B: om. LP
 post 1466 habet A (quae postmodo deleta sunt) ὦ μέγα σεμνή νίκη, τὸν ἐμὸν
 / βίον κατέχοις / καὶ μὴ λήγοις στεφανοῦσα (= IT 1497-9, Ph. 1764-6, Or.
 1691-3); item V^a (τινὲς καὶ ταύτους τῶι τέλει προσάπτουσι· ὦ μέγα...
 στεφανοῦσα) Subscriptio ἱππόλυτος στεφανηφό(ρος) B: τέλος ἱππολύτ(ου)
 στεφανηφό(ρου) O: τέλος ἱππολύτου AV: τέλος εὐριπίδου ἱππολύτου C: τέλος·
 εὐρ- ἱππόλυτος στεφανηφόρος D: τέλος εὐρ- ἱππολύτης στεφανηφόρος E: εὐρ-
 ἱππόλυτος στεφανηφόρος LP

TLSEO

¡No me abandones, hijo. aguanta!

HIPÓLITO

Lo he aguantado todo. Estoy muerto, padre.
Cúbreme el rostro cuanto antes con mis mantos.

FESEO

¡Oh ilustres confines de Afea y Palas
de qué varón sois privados! ¡Oh desdichado de mí!
¡Cuánto, Cipris, me acordaré de tus males!

CORO

Común este dolor a todos los ciudadanos
mesperadamente llegó.
Un fluir continuo habrá de muchas lágrimas,
pues de los grandes, las noticias
dolorosas más embargan.

PRIMER HIPÓLITO

(FRAGMENTOS)

Texto griego y traducción

ΙΠΠΟΛΥΤΟΣ

Argumentum fabulae idem fuit quod Hippolyti superstitis, tractandi ratio aliquantum diversa. Vita Eurip. in Westermanni *Biogr.* p. 137, 89: λέγουσι δ' αὐτὸν γήμαντα τὴν Μνησιλόχου θυγατέρα Χοιρίνην καὶ νοήσαντα τὴν ἀκολασίαν αὐτῆς γράψαι δρᾶμα τὸν πρότερον Ἰππόλυτον*), ἐν ᾧ τὴν ἀναισχυντίαν θριαμβεύει τῶν γυναικῶν**). Argum. Eur. Hipp.: ἔστι δὲ οὗτος Ἰππόλυτος δεύτερος (ὁ) καὶ στεφανίας προσαγορευόμενος. ἐμφαίνεται δὲ ὕστερον γεγραμμένος· τὸ γὰρ ἀπρεπὲς καὶ κατηγορίας ἄξιον ἐν τούτῳ διώρθωται τῷ δράματι. Schol. Theocr. 2, 10: ταῖς ἔρωτι κατεχομέναις τὴν σελήνην μετακαλεῖσθαι σύνηδες, ὡς καὶ Εὐριπίδης ποιεῖ Φαίδραν πράττουσαν ἐν τῷ καλυπτομένῳ (κατακαλυπτομένῳ codex Vat.) Ἰππολύτῳ. Plut. de audiendis poetis c. 8 p. 28 A: καὶ ὁ σύσκηνος αὐτοῦ (Sophoclis) πάλιν δρᾶς ὅτι τὴν τε Φαίδραν καὶ προσεγκαλοῦσαν τῷ Θησεὶ πεποιήκεν ἕως διὰ τὰς ἐκείνου παρανομίας***) ἐρασθεῖσαν τοῦ Ἰππολύτου. titulum Ἰππόλυτος καλυπτόμενος praebent Pollux 9, 50 et Schol. Theocr. 2, 10. Senecam tragicum in Phaedra usum esse velato Hippolyto coni. Valckenaer Hipp. p. XVIII, alii indidem Ovidii Heroidum epist. 4 pendere existimant, atque ex Ovidii et Senecae consensu quasdam velati Hippolyti scenas vel sententias eruere conati sunt Fr. Leo Senecae trag. 1 p. 174 sqq. et A. Kalkmann de Hippolytis Eur. quaest. nov. p. 24 sqq. versus aliquot superstitis Hippolyti hand indignos antiquo poeta, sed eo quo nunc leguntur loco incommodos ex velato Hippolyto accessitos esse coniecerunt Valckenaer (Hipp. 664), Th. Barthold (Eur. Hipp. Berol. 1880 ed. p. XL), Kalkmann (l. l. p. 22 23 33), alii. Ed. Hiller in Libro miscellaneo ed. a societate philol. Bonnensi (a. 1864) p. 43 et p. 47 priori Hippolyto locum Philemonis Lex. p. 36 sive Eust. II. p. 633, 21 adscribit, quia in altera fabula *πεύκη* vocabulum non reperitur: mihi non dubium videtur quin grammatici illi spectent superstitis Hippolyti v. 1254: καὶ τὴν ἐν Ἰδῆ γραμμᾶτων πλήσειέ τις πεύκην.

*) Ita recte Kirchhoff: libri γράψαι πρώτων (vei πρότερον τὸ) δρᾶμα τὸν Ἰππόλυτον vel γράψαι τὸ δρᾶμα πρὸς τὸν Ἰππόλυτον.

***) Hinc Ar. Ran. 1043 Aeschylum haec dicentem facit: ἀλλ' οὐ μὰ Δί' οὐ Φαίδρας ἐποίουν πόρνας.

****) Thesei in Pirithoum amorem dici arbitratur Max. Mayer de Eur. mythopoeia p. 63 coll. Ovid. Heroid. 4, 111 sq.

οἱ γὰρ Κύπριον φεύγοντες ἀνθρώπων ἄγαν
νοσοῦσ' ὁμοίως τοῖς ἄγαν θηρωμένοις.

Stob. Flor. 63, 3: Εὐριπίδου Ἰππολύτῳ. 'οἱ γὰρ — τοῖς διώ-
κουσιν ἄγαν'. eosdem versus om. p. et fab. nom. habet Plut. cum
principibus esse philosophandum c. 2 p. 778 B. v. 2 τοῖς διώκου-
σιν ἄγαν Stob., τοῖς ἀγαθὰ ἡρημένοις (cum v. l. τοῖς ἄγαν θηρω-
μένοις) Plut.

ἀντὶ πυρὸς γὰρ ἄλλο πῦρ
μεῖζον ἐβλάστομεν γυναῖ-
κες πολὺ δυσμαχώτερον.

Stob. Flor. 73, 23: Εὐριπίδου Ἰππολύτῳ. 'ἀντὶ — δυσμαχώτε-
ρον'. ubi chori notam S apponit. Clemens Alex. Strom. VI p. 743:
'Ἡσιόδου λέγοντος 'σοὶ δ' ἐγὼ ἀντὶ πυρὸς δάσω κακὸν ᾧ κεν ἅπαντες
τέρπωνται' Εὐριπίδης ποιεῖ 'ἀντὶ πυρὸς δὲ γὰρ ἄλλο πῦρ μεῖζον καὶ
δυσμαχώτερον βλάστον γυναῖκες'. respicit Palladas Anthol. Pal.
9, 167: ὁ Ζεὺς ἀντὶ πυρὸς πῦρ ᾧπασεν ἄλλο γυναῖκας. quo loco
usus est Nicetas Eugen. 2, 347: Ζεὺς ἀντὶ πυρὸς ἐμπαρέσχε τῷ
βίῳ πῦρ ἄλλο δεινόν, τῆς γυναικὸς τὴν πλάσιν. v. 1 ἐκβλαστῶμεν
Stobaei libri, ἔβλαστον αἰ Grotius, ἐβλάστομεν Dobree Adv. 2 p. 125.

ἔχω δὲ τόλμης καὶ θράσους διδάσκαλον
ἐν τοῖς ἀμηχάνοισιν εὐπορώτατον,
Ἔρωτα, πάντων δυσμαχώτατον θεόν.

Stob. Flor. 63, 23: Εὐριπίδου Ἰππολύτῳ. 'ἔχω — θεόν'. v. 2
ἀμηχανουσιν M. cum v. 3 cf. fr. 544.

428

Los hombres que huyen demasiado de Cipris
están enfermos al igual que los que en demasía la persiguen.

429

En vez del fuego, otro fuego
más poderoso hacemos surgir las mujeres,
muy difícil de combatir.

430

Tengo un maestro en audacia y osadía,
en los casos sin remedios, el más diestro,
Eros. de todos, el dios más difícil de combatir.

Ἔρως γὰρ ἄνδρας οὐ μόνους ἐπέρχεται
οὐδ' αὖ γυναῖκας, ἀλλὰ καὶ θεῶν ἄνω
ψυχὰς χαράσσει κάπλι πόντον ἔρχεται·
καὶ τόνδ' ἀπειργαῖν οὐδ' ὁ παγκρατῆς σθένει
Ζεὺς, ἀλλ' ὑπείκει καὶ θέλων ἐγκλίνεται. 5

Stob. Flor. 63, 25: Σοφοκλέους Φαίδρα (sic MA, τοῦ αὐτοῦ παῖδρα S): Ἔρως γὰρ — ἐγκλίνεται'. v. 1—3 affert et Euripidi tribuit Clemens Alex. Strom. VI p. 745: Ἀνακρέοντος γὰρ ποιήσαντος Ἔρωτα γὰρ τὸν ἄβρὸν μέλομαι — Ἐὐριπίδης γράφει Ἔρως — ἔρχεται'. ac videtur ipsa oratio Euripidem prodere. v. 3 χαράσσει Stob., ταράσσει Clem., cf. Naber Mnem. n. 9 p. 242. καπιπόντων Stobaei M. v. 5 καὶ θέλων Herwerden Observ. crit. in fragm. com. p. 130.

αὐτός τι νῦν δρῶν εἶτα δαίμονας κάλει·
τῷ γὰρ πονουῦντι καὶ θεὸς συλλαμβάνει.

Schol. T Il. A 249: συμβουλεύει τὸν οἰκείον πόνον προσεπεισφέρειν — καὶ τὸ τραγικόν αὐτός — συλλαμβάνει'. similiter Schol. B, sed priore versu omisso. v. 1 sine p. et fab. nomine habet Suidas v. αὐτός τι, unde δρῶν εἶτα correctum pro δρῶ χούτω Scholiorum lectione. δαίμονας Schol. Il., τοὺς θεοὺς Suid. v. 2 cum lemmate Ἐὐριπίδου Ἰππολύτου (sic MA, τοῦ αὐτοῦ nec plura S) affert Stobaeus Flor. 29, 34. contra Clemens Alex. Strom. VI p. 741: Ἐὐριπίδου μὲν ἐν Τημένῳ (κιμένῳ L) τῷ γὰρ — συλλαμβάνει'. eundem versus om. fab. nom. Euripidi tribuunt Theodoretus Therap. 1 p. 15, 47 et Anecd. Oxon. vol. 4 p. 255, 11. sine poetae et fab. nom. habet Clemens Alex. Strom. V p. 654, atque eodem spectat Zenob. 5, 93. Euripides imitatus videtur Aeschyli Pers. 742: ἀλλ' ὅταν σπεύδῃ τις αὐτός, ἧθ' ἑὸς ξυνάπτεται (l. ξυλλήψεται), Euripidem Menander Com. 4 p. 249: γινώσκων ὅτι τόλμη δικαία καὶ θεὸς συλλαμβάνει. cf. Ar. Eq. 229: ἧθ' ἑὸς ξυλλήψεται. τῷ γὰρ] τῷ δ' αὖ Clemens Alex. p. 654 Theodoret. Anecd. Oxon. καὶ θεὸς] ἧθ' ἑὸς Schol. Il. συλλαμβάνει] ξυλλαμβάνει Theodoretus et Anecd. Oxon.

ἔγωγε φημί καὶ νόμον γε μὴ σέβειν
ἐν τοῖσι δεινοῖσι τῶν ἀναγκαίων πλέον.

Stob. Flor. 12, 10: Ἐὐριπίδου Ἰππολύτου. ἔγωγε — πλέον'. v. 1 μὴ σθένειν conl. Gomperz.

431

Eros no sólo contra los hombres se lanza
o contra las mujeres, sino que también excita
las almas de los dioses de arriba y sobre el mar avanza;
y para alejarlo no tiene fuerzas ni siquiera el todopoderoso
Zeus, sino que cede y de grado se dobla.

432

Tú mismo, haz algo ahora, y luego a las divinidades llama,
pues por cierto, un dios ayuda al que se esfuerza.

433

Yo, por mí, afirmo que incluso la ley no la venero
en las dificultades más que lo necesario.

οὐ γὰρ κατ' εὐσέβειαν αἱ θνητῶν τύχαι,
τολμήμασιν δὲ καὶ χερῶν ὑπερβολαῖς
ἀλίσκεται τε πάντα καὶ θηρεύεται.

Stob. Flor. 51, 10: *Εὐριπίδου Ἰππολύτῳ*. 'οὐ γὰρ — θηρεύεται'.
eclogam cum lemmate habent SMA, fabularum tantum nomina ecl.
10 et 11 apponit S.

τί δ' ἦν λυθείς με διαβάλης, παθεῖν σε δεῖ;

Erotianus Gloss. Hippocr. p. 62, 12: *διεβλήθησαν παρελογίσθησαν*, ὡς καὶ *Εὐριπίδης ἐν Ἰππολύτῳ φησὶν* 'τί δὲ — δεῖ'. ἦν λυθῆς με libri, ἦν λυθείς με Stephanus, ἦν ψύθη με Conington, αὐθις ἦν με F. G. Schmidt *Krit. Stud.* 2 p. 469.

ὦ πότνι' αἰδώς, εἶθε τοῖς πᾶσιν βροτοῖς
συνουσα τάναισχυντον ἐξηροῦ φρενῶν.

Stob. Flor. 31, 3: *Εὐριπίδου (τοῦ αὐτοῦ S) Ἰππολύτου (fabulae nomen om. L, eclogam om. A)*. 'ὦ — φρενῶν'. v. 1 πότνια S. verba ὦ πότνι' αἰδώς recurrunt Iph. Aul. 821. εἶτε τοῖς πᾶσι βροτοῖς (pr. m. corr. ex βροτῶν) S. v. 2 ἐξηροῦ Baiter, ἐξήρου vulgo.

ὄρῳ δὲ τοῖς πολλοῖσιν ἀνθρώποις ἐγὼ
τίκτουςαν ὕβριν τὴν πάροιδ' εὐπραξίαν.

Stob. Flor. 105, 43: *Εὐριπίδου Ἰππολύτῳ*. 'ὄρῳ — εὐπραξίαν'. v. 2 πάροιδ' hoc loco vix aptum, περισσ' coni. Bergk, πάραυτ' Meineke *Jahrb. f. Phil.* 87 (a. 1863) p. 375, λίαν Cobet Coll. crit. p. 221.

ὕβριν τε τίκτει πλοῦτος ἢ φειδῶ βίου.

Stob. Flor. 93, 3: *Εὐριπίδου Ἰππολύτῳ*. 'ὕβριν — βίου'. πλοῦτος, οὐ φειδῶ βίου scribendum suspicor. dissentit F. G. Schmidt, qui ὕβριν in τρυφήν mutat *Krit. Stud.* 2 p. 469 sq.

φεῦ φεῦ, τὸ μὴ τὰ πράγματ' ἀνθρώποις ἔχειν
φωνήν, ἔν' ἤσαν μηδὲν οἱ δεινοὶ λέγειν.

434

No para veneración son las suertes de los muertos,
con el coraje y con la superioridad de las manos
todo es alcanzado y es cazado.

435

¿Por qué, si me engañas, una vez libre, tienes que sufrir?

436

¡Oh soberano Pudor, si a todos los mortales,
estando con ellos, les quitaras lo impudente de su mente!

437

Veo yo que para muchos hombres
la anterior felicidad engendra soberbia.

438

La riqueza engendra violencia o respeto por la vida.

439

¡Ah! ¡Ah! ¡Qué los hechos humanos no tengan
voz. para que nada digan los hábiles oradores.

νῦν δ' εὐτρόχοισι στόμασι τάληθέστατα
κλέπτουσιν, ὥστε μὴ δοκεῖν ἄ χροῆ δοκεῖν.

Stob. Flor. 82, 1 vel potius Ecl. 2, 2, 8 p. 21, 17: *Εὐριπίδου Ἰππολύτω*. 'φεῦ φεῦ — χροῆ δοκεῖν'. v. 1 et 2 habet Plut. Praec. gerendae rei publ. c. 5 p. 802 A: τῶν *Εὐριπιδείων ἐκείνων* 'εἴθ' ἦν ἄφρωνον σπέρμα δυστήνων βροτῶν' (fr. 987) καὶ 'φεῦ φεῦ — λέγειν'. v. 3 et 4 sine p. et fab. nom. Clemens Alex. Strom. I p. 340: 'νῦν δ' — χροῆ δοκεῖν', ἡ τραγωδία λέγει. v. 2 ὡσι et λόγοι Stob., ἦσαν et λέγειν Plut. v. 3 εὐρύθμοις (in M ex εὐρύθμους corr. pr. m.) πιστάμασι Stob., εὐρόοισι στόμασι Clemens, εὐρύθμοισι στόμασι coni. Valckenaer Diatr. p. 148, εὐτρόχοισι στόμασι Porson Adv. p. 275, εὐθρόοισι στόμασι Burges in Aesch. Suppl. 989.

440

Θησεῦ, παραινῶ σοὶ τὸ λῶστον, εἰ φρονεῖς,
γυναικὶ πείθου μηδὲ τάληθῆ κλύων.

Stob. Flor. 73, 55: *Εὐριπίδου Ἰππολύτω* (sic MA, eclogam om. S). 'Θησεῦ — κλύων'. v. 1 σοὶ τὸ λῶστον εἰ Gaisford, καὶ τὸ λῶιστον MA. φρονεῖν M, φρονεῖς A. v. 2 traditam scripturam recte tuetur Wilamowitz-Moellendorff Herm. vol. 15 p. 484.

441

χρόνος διέρπων πάντ' ἀληθεύειν φιλεῖ.

Stob. Ecl. 1, 8, 25 p. 98, 2: *Εὐριπίδου Ἰππολύτου*. 'χρόνος — φιλεῖ'.

442

. . πρὸς ἵππων εὐθὺς ὀρμήσας στάσιν

Pollux 9, 50: στάσις ἵππων, ὡς *Εὐριπίδης ἐν Ἰππολύτῳ* καλυπτομένῳ 'πρὸς — στάσιν'.

443

ὃ λαμπρὸς αἰθῆρ ἡμέρας θ' ἀγνὸν φάος,
ὡς ἡδὺν λεύσσειν τοῖς τε πράσσουν καλῶς
καὶ τοῖσι δυστυχοῦσιν, ὧν πέφυκ' ἐγώ.

Stob. Flor. 119, 8: *Εὐριπίδου Ἰππολύτου* (sic S, *εὐριπίδου Ἰππολύτω* A, eclogam om. M). 'ὃ λαμπρὸς — ἐγώ'. v. 2 ὡς σ' ἡδὺν Vitelli de Eur. El. p. 51. λεύσειν S. verba esse Thesei, qui solus ex Orco revertatur et relictum apud inferos amicum deploret, coni. Max. Mayer de Eur. mythopoeia p. 68.

Ahora con sus bocas ligeras lo más verdadero
ocultan, así que no parece lo que debe parecer.

440

Teseo. te aconsejo lo mejor, si estás en tus cabales,
a tu mujer no escuches ni siquiera si oyes la verdad.

441

El tiempo, que todo traspasa, ama decir la verdad.

442

... al punto habiéndose lanzado hacia las cuadras de caballos.

443

•
¡Oh aire límpido y sagrada luz del día.
qué dulce es fijar la mirada para los que obran bien
y para los desdichados. como yo!

ὦ δαῖμον, ὡς οὐκ ἔστ' ἀποστροφῇ βροτοῖς
τῶν ἐμφύτων τε καὶ θεηλάτων κακῶν.

Stob. Flor. 98, 44: Εὐριπίδου Ἰππολύτῳ (sic S, nisi quod Ἰππολύτῳ per compendium scriptum est, eclogam om. MA). 'ὦ δαῖμον — κακῶν'.

ἄλλ' οὐ γὰρ ὀρθῶς ταῦτα κρίνουσιν θεοί.

Iustinus M. de monarchia c. 5 p. 138: ὁ αὐτὸς (sc. Εὐρ.) καὶ ἐν Ἰππολύτῳ 'ἄλλ' -- θεοί'. κρίνουσιν in vitis libris ed. Musgrave.

ὦ μάκαρ, οἷας ἔλαχες τιμάς,
Ἰππόλυθ' ἤρωσ, διὰ σωφροσύνην·
οὔποτε θνητοῖς
ἀρετῆς ἄλλη δύναμις μείζων·
ἦλθε γὰρ ἢ πρόσθ' ἢ μετόπισθεν
τῆς εὐσεβίας χάρις ἐσθλή.

5

Stob. Flor. 5, 16: τοῦ αὐτοῦ ἐξ Ἰππολύτου (sic O. Hense, <ἐ>ξ Ἰππολύτου L, εὐρ. Ἰππολύτῳ M, τοῦ αὐτοῦ Ἰππολύτῳ A, ecl. om. S). 'ὦ μάκαρ — ἐσθλή'. v. 1 ἦ pro ὦ L rubr. v. 6 εὐσεβείας MA.

δίοπος

Erotian. Gloss. Hippocr. p. 61, 14. vide Aesch. fr. 232.

444

¡Oh dios. cómo no hay escape para los hombres
a los males innatos y a los de origen divino!

445

Pero estas cosas no las distinguen bien los dioses.

446

¡Oh dichoso! ¡Qué honores recibes,
noble Hipólito, por tu castidad!
Para los mortales nunca
hubo otra fuerza mayor que la virtud;
o antes o después llega
la magnífica gracia de la veneración.

447

Capitán.

BIBLIOGRAFÍA

EDICIONES, TRADUCCIONES, LÉXICOS

EURIPIDE

Hippolyte, Andromaque, Hécube [Tragédies, Tome II] Texte établi et traduit par Louis Méridier Collection des Universités de France. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1927.

Hippolyte. Andromaque, Hécube [Tragédies, Tome II]. Texte établi et traduit par Louis Méridier. Deuxième édition revue et corrigée par François Jouan. Collection des Universités de France. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1997

EURIPIDES

Fabulae. Edidit J. Diggle. Tomus I: *Cyclops, Alcestis, Medea, Herachidae, Hippolytus, Andromacha, Hecuba*. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis / Oxford Classical Texts. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano, 1984.

Fabulae. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Gilbertus Murray. Tomus I: *Cyclops, Alcestis, Medea, Herachidae, Hippolytus, Andromacha, Hecuba* Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano. 1978 [1902].

Hippolytos. Edited with Introduction and Commentary by W. S. Barrett. Oxford: Clarendon Press. 1992 [1964].

Hippolytus. Edidit Walter Stockert. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Stutgardiae et Lipsiae: in Aedibus B. G. Teubneri, 1994

Ion, Hippolytus, Medea, Alcestis [Volume IV] With an English Translation by Arthur S. Way. The Loeb Classical Library Cambridge: Harvard Univ. Press / London: William Heinemann. 1964.

EURÍPIDES

Alcestis, Medea, Hipólito. Introducción, traducción y notas de Antonio Guzmán Guerra El libro de bolsillo 1119. Madrid: Alianza Editorial. S. A., 1985

Las diecinueve tragedias. Versión directa del griego con una introducción de Ángel María Garibay Kintana. "Sepan cuantos.." 24. México Editorial Porrúa, S. A., 1993¹⁷.

Hipólito. Texto, introducción, nueva traducción y notas de Carlos Miralles. Erasmo, textos bilingües. Barcelona Casa Editorial Bosch. S. A., 1977

Hipólito Traducción, prólogo y notas por Francisco Rodríguez Adrados Biblioteca de iniciación al humanismo Madrid: Aguilar, S. A. de Ediciones. 1966.

Hipólito. Traducción, versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. México: UNAM. 1998.

Obras dramáticas. Traducción directa del griego por Eduardo Mier y Barbery Colección Clásicos Inolvidables. Buenos Aires Librería "El Ateneo" Editorial, 1951

Tragedias. Prólogo de Carlos García Gual Traducción de José Alemany y Bolufer. Biblioteca EDAF 149. Madrid: Editorial EDAF. S. A., 1983.

Tragedias I. Introducción, traducción y notas de Alberto Medina González y Juan Antonio López Férez. Biblioteca Clásica Gredos 4. Madrid: Editorial Gredos, S. A., 1977 [La traducción del *Hipólito* es de A. Medina González].

Tragedias I. Edición y traducción de Juan Antonio López Férez. Letras Universales 36. Madrid: Ediciones Cátedra, S. A., 1985.

Tragedias áticas y tebanas. Versión rítmica y notas de Manuel Fernández-Galiano. Clásicos Universales Planeta. Barcelona: Editorial Planeta, S. A., 1991.

Teatro griego.

Esquilo, Sófocles, Eurípides, Aristófanes, Menandro. Traducciones de Fernando Segundo Brieve y Salvatierra, José Alemany Bolufer, Federico Baráibar y Zumárraga, Luis Nicolau D'Olwer, Víctor Martín y Andrés María del Carpio. Los Clásicos. Madrid: EDAF, 1962 (La traducción del *Hipólito* hecha por F. Baráibar y Zumárraga).

Teatro griego clásico.

Esquilo, Sófocles, Eurípides. Traducción de José María Coco Ferraris. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión SAIC, 1990.

NAUCK, August (ed.)

Tragicorum Graecorum Fragmenta. Recensuit Augustus Nauck. Supplementum continens nova fragmenta euripidea et adespota apud scriptores veteres reperta, adiecit Bruno Snell. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1964.

ALLEN, James Turney, and Gabriel ITALY.

A Concordance to Euripides. Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press / London: Cambridge Univ. Press, 1954.

ESTUDIOS

AA. VV.

Actas del primer congreso español de estudios clásicos. Madrid, 15-19 de abril de 1956. Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos, 1958.

AA. VV.

Ἐργεμεία. Festschrift zum 60. Geburtstag O. Regenbogen dargebracht von Schülern und Freunden. Heidelberg: Winter 1952.

AA. VV

Euripide. Entretiens sur l' antiquité classique. Tome 4. Vandoeuvres-Genève, 4-9 août 1958. Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt, 1960.

AA. VV.

Fedra da Euripide a D'Annunzio. D'Annunzio a Harvard. Studi dannunziani Quaderni dannunziani 5-6. Milano: Garzanti, 1989.

- AA. VV.
De la Grecia arcaica a la Roma imperial. Cursos de verano 1989. Madrid: Univ. Complutense de Madrid, s. a. [1990]
- AA. VV.
Mélanges G. Glotz. Paris: Presses Universitaires, 1932 (2 vols.).
- AA. VV.
Scritti in onore di Carlo Diano. Univ. degli Studi di Padova, Fac. di Lettere e Filosofia. Bologna: Patron Editore, 1975.
- AA. VV.
Studi classici in onore di Quintino Cataudella. Catania: Fac. di Lettere e Filosofia, 1972 (3 vols.)
- AA. VV.
Studi di filologia classica in onore di Giusto Monaco. Palermo: Univ. di Palermo, Fac. di Lettere e Filosofia, 1991 (4 vols.). Vol. I: *Letteratura greca*.
- AA. VV.
Studi filologici e storici in onore di V. de Falco. Napoli: Libr. Scient. Ed., 1971
- ADAMS, S. M.
 "Two plays of Euripides", en *CR XLIX*, 1935, pp. 118-122.
- ADKINS, A. W. H.
Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece. From Homer to the end of the Fifth Century. Ancient Culture and Society London: Chatto & Windus, 1972
- AÉLION, Rachel
Euripide héritier d'Eschyle. Collection d'Études Anciennes. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1983 (2 vols.).
- ALSINA CLOTA, José
 "Eurípides. Tradición e innovación" [discurso de recepción en la Real Academia de Buenas Letras, leído el 21 de marzo de 1963], en *De Homero a Elitis*, pp. 168-185.
 "Eurípides y la crisis de la conciencia helénica", en *Eclás VII*, 39, 1963, pp. 225-253.
De Homero a Elitis. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, 1989.
Literatura griega. Contenido, métodos y problemas. Barcelona: Editorial Ariel, S. A., 1983 [1967].
 "La posición de Eurípides ante la mujer", en AA. VV., *Actas del primer. .*, pp. 447-453.
- AMODEO, E.
Da Euripide a D'Annunzio. Fedra e Ippolito nella tragedia classica e nella moderna
 Roma, 1930

- ANGIÒ, Francesca
 “L’ αἰδῶς οὐ κακὴ εἰ ἀιδῶς ἄχθος οἴκων nella βῆσις di Fedra (Eurip. Hipp. vv. 373-430)”, en *Sileno* XV, 1989, pp. 77-82.
- ARICÒ, Giuseppe (ed.)
Atti del I seminario di studi sulla tragedia romana. Palermo, 26-27 ottobre 1987. Palermo: Fac. di Magisterio, Ist. di Filologia latina, 1987.
- AVERY, Harry C.
 “My tongue swore, but my mind is unsworn”, en *TAPhA* XCIX, 1968, pp. 19-35.
- BARBIERI, A.
 “Alcune considerazioni sull’Ippolito di Euripide”, en *AGL Como*, 1974-1984, pp. 155-164
- BARNES, Hazel E.
 “The Hippolytus of drama and myth”, en Euripides. *Hippolytus*. A new translation by Donald Sutherland. Lincoln: Univ. of Nebraska Press, 1960, pp. 71-123.
- BARON, J. R.
 “The authenticity of Hippolytos 1010-1015”, en *Eranos* LXXIV, 1976, pp. 63-65.
- BARTHELEMY, S.
 Les deux Hippolyte d’ Euripide. Étude de caractères [Thèse de lic., Univ. de Louvain], cf. *BBPh* 6?, 1949, p. 422.
- BARTOSIEWICZOVÁ, Jana
 “Ursachen des tragischen Leidens in Euripides’ Tragödie Hippolytos”, en *GLO* XVII-XVIII, 1985-1986 (1989), pp. 33-44.
- BEARD, Mary, and John HENDERSON
 “The play of desire: casting Euripides’ *Hippolytus*”, en *Arion* S. 3, IV, 3, 1997, pp. 80-130.
- BELLINGER, A. R.
 “The Bacchae and Hippolytus”, en *YCIS* VI, 1939, pp. 15-27.
- DI BENEDETTO, Vincenzo
Euripide: Teatro e Società. Piccola Biblioteca Einaudi 562. Torino: Giulio Einaudi editore s. p. a., 1992 [1971].
Il medico e la malattia. La scienza di Ippocrate. Einaudi Paperbacks 172. Torino: Giulio Einaudi editore s. p. a., 1986.
- BENVENISTE, Émile
Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Paris: Les éditions de Minuit, 1969 (2 vols.).
- BERNS, Gisela
 “Nomos and Physis. (An interpretation of Euripides’ Hippolytos)”, en *Hermes* CI, 2, 1973,

- BER IMAN, S. (ed)
The conflict of generations in ancient Greece and Rome Amsterdam: Grúncr. 1976
- BIANCHI BANDINELLI, Ranuccio (ed.)
Historia y civilizaci3n de los griegos. Trad.:P. Gasull, V. Lull, T. Sanz y E. Sanahuja.
Barcelona: Icaria editorial – Bosch, 1982 (10 vols.)
- BINGEN, Jean, G. CAMBIER et G. NACHTERGAEL (eds.)
Le monde grec. Pensée, littérature, histoire, documents Hommages à Claire Préaux. Univ.
libre de Bruxelles, Fac. de Philosophie et Lettres LXII. Bruxelles: Éd. de l'Université, 1975.
- BJORCK, G.
"Das Tragikonische und das Wort νεανικός (Euripides Hippolytos 1204)". en AA. VV.,
Ἑρμηνεία..., pp. 66-70.
- BLITGEN, S. M.
"The nurse in Hippolytus and Euripidean thought", en *CB XLV*, 1969, pp. 85-86 y 96.
- BLOMQUIST, Jerker
"Human and divine action in Euripides' Hippolytus", en *Hermes CX*, 1982, pp 398-414.
- BOELLA, U.
"Il dramma del dubbio in Euripide", en *MC* ¿?, 1938, pp. 42-52.
- BOND, G. W.
"A chorus in Hippolytus. Manuscript text vs. dramatic realism", en *Hermanthena CXXXIX*,
1980, pp 59-63.
- BONNARD, André
"Hippolyte' et le drame de la passion refoulée", en *La tragédie et l'homme....* pp. 153-187
[Una primera versión de este artículo bajo el título "L'Hippolyte d'Euripide et le drame de
la passion refoulée" apareció en *BELL*, janvier 1944, pp. 1-18].
"Racine et les tragiques grecs". en *BELL*, 1940, pp 57-62.
La tragédie et l'homme. Études sur le drame antique. Neuchâtel: La Baconnière. 1951.
- BORNMANN, Fritz
"Simmetria verbale e concettuale nelle responsioni dei canti strofici in Euripide", en R
Pretagostini (ed.). *Tradizione e innovazione* ., vol II, pp 565-576.
- DES BOUVRIE, Synnove
Women in Greek tragedy. An anthropological approach. Gjøvik. Norwegian Univ. Press,
1990
- BOWERSOCK, Glen Warren, Walter BURKERT, and Michael C. J. PUTNAM (eds)
Arktouros. Hellenic studies presented to Bernard M. W. Knox on the occasion of his 65th

birthday. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1979.

BRAUN, L.

“La forma del visibile nelle tragedie di Seneca”, en *Dioniso* LII, 1981, pp. 109-124.

BRAUND, D. C.

“Artemis Eukleia and Euripides’ *Hippolytus*”, en *JHSC*, 1980, pp. 184-185.

BREMER, J. M.

Hamartia. Tragic error in the Poetics of Aristotle and in Greek Tragedy. Amsterdam: Adolf M. Hekker Publisher, 1969.

“The meadow of love and two passages in Euripides’ *Hippolytus*”, en *Mnemosyne* S. IV, XXVIII, 3, 1975, pp. 268-280.

BRENK, F. E.

“Phaidra’s risky horsemanship: Euripides’ *Hippolytos* 232-238”, en *Mnemosyne* S. IV, XXXIX, 3-4, 1986, pp. 385-388.

BRIGHT, David F., and E. S. RAMAGE (eds.)

Classical texts and their traditions. Studies in honor of C. R. Trahman. Homage series. Chico: Scholars Press, 1984.

BUCCOLO, Antonia

“Logos dominatore e ingannatore: Ippolito contro Protagora”, en A. Capizzi e G. Casertano (eds.), *Forme del sapere...*, pp. 249-279.

BURIAN, Peter (ed.)

Directions in Euripidean criticism. A collection of essays. Durham: Duke Univ. Press, 1985.

BURKERT, Walter

Religião grega na época clássica e arcaica. Trad.: M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993 [1977].

BURNETT, Anne Pippin

“Hunt and hearth in *Hippolytus*”, en M. Cropp et alii (eds.), *Greek tragedy...*, pp. 167-185.

BUSHALA, Eugene W.

“The meaning of ῥόπρον at *Hippolytus* 1172”, en *AJPh* XC, 4, [360], 1969, pp. 437-443.

“Συζύγια Χάριτες, *Hippolytus* 1147”, en *TAPhA* C, 1969, pp. 23-29.

BYRNE, Patrick H.

“*Phronêsis* and Commonsense Judgement: Aristotle and Lonergan on Moral Wisdom”, en *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* LXXI. Washington D. C., 1997, pp.163-177.

CADELL, H.

- “Un fragment sur papyrus de l’Hippolyte d’Euripide (v. 1-103)”, en *RecPap* II, 1962, pp. 25-36.
- CAIRNS, Douglas L
Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Literature. Oxford: Clarendon Press, 1993
 “Hybris, dishonour, and thinking big”, en *JHS* CXVI, 1996, pp. 1-32.
 “Veiling. αἰδώς, and a red-figure amphora by Phintias”, en *JHS* CXVI, 1996, pp. 152-158
- CALAME, Claude
I greci e l’Eros. Simboli, pratiche e luoghi [Tit. orig.: *Poétiques d’Eros en Grèce antique*]. Trad.. M. R. Felivene. Bari: Editori Laterza, 1992.
- CALAME, Claude (ed)
L’amore in Grecia. Bari: Editori Laterza, 1983.
- CALVANI, V.
 “La τροφός dell’Ippolito”, en *Helikon* VI, 1966, pp. 71-94.
- CALVO MARTÍNEZ, José Luis
 “Sobre la manía y el entusiasmo”, en *Emerita* XLI, 1, 1973, pp. 157-182.
- CAMPBELL, A. Y.
 “Ad Euripidem”, en *PCPhS*, 1930, pp. 1-2
 “Hippolytus 645-648”, en *PCPhS* CLX-CLXII, 1935, p. 4.
 “On Euripides’ Hippolytos 115, 194, 329”, en *PCPhS* CLXXVIII, 1941-1945, p. 3.
- CANTARELLA, Eva
 “Dangling virgins: myth, ritual and the place of women in ancient Greece”, en *Poetics today* VI, 1-2, 1985, pp. 91-101.
- CAPIZZI, Antonio, e Giovanni CASERTANO (eds.)
Forme del sapere nei Presocratici. Filologia e critica LII. Roma: Edizioni dell’Ateneo, 1987.
- CARDOSO, Zélia de Almeida
 “Elementos filosóficos na *Fedra* de Sêneca”, en M. C. C. Dezotti (ed.), *Fedra - Hipólito...*, pp. 43-61
- CARDOSO, Zélia de Almeida (ed.)
Atas do II congresso nacional de estudos clássicos. São Paulo, setembro de 1989. São Paulo: Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, 1991
- CAREY, Christopher
 “*Nomos* in Attic rhetoric and oratory”, en *JHS* CXVI, 1996, pp. 33-46.
- CARUGNO, G

- "Fedra e la IV Eroide di Ovidio", en *GIF* IV, 1951, pp.151-155.
- DE CARVALHO, Sílvia Maria Schmuziger
 "Fedra e Hipólito. O touro de Creta e o cavalo de Tróia", en M. C. C. Dezotti (ed.), *Fedra - Hipólito...*, pp. 111-131.
- CERBO, Ester
 "Gli inni ad Eros in tragedia: struttura e funzione", en R. Pretagostini (ed.), *Tradizione e innovazione...*, vol. II, pp. 645-656.
- CESAREO, G. A.
 "Proemio per l'Ippolito", en *Dioniso* V, 1935-1936, pp. 170-182.
- CITTI, Vittorio
 "Eur. Hipp. 642", en *Eikasmos* II, 1991, pp. 123-125.
 "Sacralità, tradizione formale e situazione tragica: Euripide Hipp. 1268 ss.", en M.-M. Mactoux et É. Geny (eds.), *Mélanges Pierre Lévêque*, vol. IV, pp. 89-98.
- CLAUS, David
 "Phaedra and the Socratic paradox", en *YCS* XXII, 1972, pp. 223-238.
- COLMAN, D. S.
 "Two notes on Euripides", en *CR* 67, 1948, pp. 107-108.
- CONACHER, Desmond J.
Euripidean drama Myth, theme and structure. Toronto: Univ. of Toronto Press, 1967.
 "A problem in Euripides' Hippolytus", en *TAPhA* XCII, 1961, pp. 37-44.
 "Rhetoric and relevance in Euripidean drama", en *AJPh* CII, 1, [404], 1981, pp. 3-25.
- CORELIS, J. G.
 "Artemis and the symbolism of the Hippolytos", en *Helios* IV, 1976, pp. 52-54.
 Hippolytos with the garland. Myth, ritual and symbolism in Euripides' Hippolytos [Dissertation, Stanford Univ., 1978].
- DEL CORNO, C.
 "Da Fedra a Moschione. Immaginazione e fantasticheria", en J. Bingen et alii (eds.), *Le monde grec...* pp. 205-213.
- DEI CORNO, Dario
 "Sull' Ippolito di Euripide", en AA. VV., *Fedra da Euripide...*, pp. 47-50.
- COX, C. A.
 "Incest, inheritance and the political forum in Fifth Century Athens", en *CJ* LXXXV, 1989, pp. 34-46.
- CRAIK, Elizabeth M.
 "Αἰδώς in Euripides' *Hippolytos* 373-430: review and reinterpretation", en *JHS* CXIII,

1993, pp. 45-59.

‘Euripides’ first *Hippolytos*”, en *Mnemosyne* S. IV, XL, 1-2, 1987, pp. 137-139

“Phaidra’s *Aidos* again”, en *CQ* XLVII, 2. [LXXXXI], 1997, pp. 567-569

CROCKER, L. G.

“On interpreting *Hippolytus*”, en *Philologus* CI, 1957, pp. 238-246

CROISSET, Alfred. [et] Maurice CROISSET

Histoire de la littérature grecque. Paris. Ernest Thorin, Éditeur, 1887-1928, (5 vols.).

CROISSET, Maurice

“Conjectures sur la chronologie de quelques pièces d’Euripide de dates incertaines. (*Le Premier Hippolyte – Sthénébéé – Phoenix – Les Crétoises.*)”, en *RPh* N. S. XXXIV, 1910, pp. 213-223.

CROPP, Martin J., Elaine FANTHAM, and S. E. SCULLY (eds.)

Greek tragedy and its legacy. Essays presented to D. J. Conacher. Univ. of Calgary Press, 1986.

DANEK, Georg

“Zur Prologrede der Aphrodite im *Hippolytos* des Euripides”, en *WC* CV. 1992. pp. 19-37.

DELAUNOIS, Marcel

“Le jeu tragique des caractères dans ‘*Hippolyte*’ d’Euripide. Éclairages pour notre temps”, en *CFC (G)* N. S. 3, 1993, pp. 41-55.

“Sur quelques passages de l’*Hippolyte* d’Euripide. Notes contemporaines de critique et d’herméneutique”, en *AC* LXII, 1993, pp. 87-100.

DELLNER, Jennifer J.

The given subject: economics and speculative systems of desire and knowledge in Euripides’ *Medea*, *Hippolytus*, and *Alcestitis* [Dissertation, Univ. of Washington Seattle, 1995].

DETIENNE, Marcel

Dioniso e la pantera profumata [Tit. orig.: *Dionysos mis à mort*]. Trad. M. De Nonno
Biblioteca di cultura moderna 843. Bari: Gius. Laterza & Figli Spa, 1980.

DEVAMBEZ, P.

“Le motif de Phèdre sur une stèle thasienne”, en *BCH* LXXIX, 1955, pp. 121-134.

DEVEREUX, Georges

The character of Euripidean Hippolytos. An ethno-psychoanalytical study. Studies in the Humanities. Chico: California Scholars Press, 1985.

“The Eneitan horses of *Hippolytus* (Euripides, *Hippolytos*, 231, 1131)”, en *AC* XXXIII, 2, 1964, pp. 375-383.

DEZOTTI, Maria Celeste Consolin (ed.)

Fedra - Hipólito. A permanência de um mito clássico. Centro de estudos clássicos. Ano I,

DIANO, Carlo Alberto

Studi e saggi di filosofia antica. Padova: Antenore, 1973.

“Le virtù cardinali nell’Ippolito di Euripide”, en C. A. Diano, *Studi e saggi...*, pp. 331-352 [Artículo recogido en O. Longo (ed.), *Euripide...*, pp. 93-109].

DIGGLE, James

“Euripides, Hippolytus 88-89”, en *CR* XVII, 1967, pp. 133-134.

“Five late manuscripts of Euripides’ Hippolytus”, en *CQ* XXXIII, 1983, pp. 34-43.

“Notes on fragments of Euripides”, en *CQ* XLVII, 1 [LXXXXI], 1997, pp. 98-108.

DIMOCK, Jr., George E.

“Euripides’ *Hippolytus*, or virtue rewarded”, en *YCIS* XXV, 1977, pp. 239-258.

DINGEL, Joachim

“*Ἰππόλυτος ξιφουλκός*: Zu Senecas *Phaedra* und dem ersten *Hippolytos* des Euripides”, en *Hermes* XCVIII, 1970, pp. 44-56.

DODDS, Eric Robertson

“The αἰδώς of Phaedra and the meaning of the *Hippolytus*”, en *CR* XXXIX, 1925, pp. 102-104.

The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief. Oxford: Clarendon Press, 1974 [1973].

“Euripides the Irrationalist”, en *CR* XLIII, 1929, pp. 97-104 [Artículo recogido en *The Ancient Concept...*, pp. 78-91].

Los griegos y lo irracional. Trad.: M. Araujo. Alianza Universidad 268. Madrid: Alianza Editorial, S. A., 1986 [1951].

DOLÇ, M., J. CALOGNE, y F. RODRÍGUEZ ADRADOS

Tres temas de cultura clásica. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1975.

DOVER, Kenneth J.

“Fathers, sons and forgiveness”, en *ICS* XVI, 1991, pp. 173-182.

Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle. Oxford: Basil Blackwell, 1974.

DUCHEMIN, Jacqueline

L' αγών dans la tragédie grecque. Collection des études anciennes. Paris: Soc. d'Édition Les Belles Lettres, 1968 (2ème. éd. revue et corrigée).

DUNN, Francis M.

“Fearful symmetry: the two tombs of Hippolytus”, en *MD* XXVIII, 1992, pp. 103-111.

EASTERLING, Patricia E.

“Euripides in the theatre”, en *Pallas* XXXVII, 1991, pp. 49-59.

- EASTERLING, Patricia E., y Bernard MacGregor Walker KNOX (eds.)
Historia de la Literatura Clásica (Cambridge University). I Literatura Griega. Trad.. F. Zaragoza Alberich. Madrid: Editorial Gredos, 1990.
- FACCHIN, Lídia
 “Tradição e inovação na *Fedra* de Racine”, en M. C. C. Dezotti (ed.), *Fedra – Hipólito* , pp. 63-108.
- FARIA, M. do Céu Novais
 “A Phèdre de Racine e os seus modelos clássicos”, en *Classica X*, 1983, pp. 23-78.
- FARNELL, Lewis Richard
Greek hero cults and ideas of immortality. Oxford: Clarendon Press, 1970 [1921].
- FASCE, Silvana
Eros La figura e il culto. Genova: Univ di Genova, Fac. di Lettere, Ist. di Filologia classica e medievale, 1977.
- FAUTH, Ph. Wolfgang
Hippolytos und Phaedra. Bemerkungen zum religiösen Hintergrund eines tragischen Konflikts. Wiesbaden, 1959 (2 vols.).
- FERGUSON, John
A companion to Greek tragedy. Austin: Univ. of Texas Press, 1973 [1972].
- FERNÁNDEZ - GALIANO, Manuel
 “Estado actual de los problemas de cronología eurípidea”, en *Eclás XI*, 52, 1967, pp. 323-355.
- FERNÁNDEZ - GALIANO, Manuel, José SÁNCHEZ LASSO DE LA VEGA, [y] Francisco RODRÍGUEZ ADRADOS
El descubrimiento del amor en Grecia. Madrid: Editorial Coloquio, S. A , s. a. [1985].
- FERRINI, Fernanda
 “Tragedia e patologia. lessico ippocratico in Euripide”, en *QUCC XXVIII*, 1978. pp. 49-62.
- FISHER, N. R. E
Hybris. A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece. Warminster: Aris & Phillips, 1992.
- FITZGERALD, Gerald J.
 “Misconception, hypocrisy, and the structure of Euripides’ *Hippolytus*”, en *Ramus II*, 1973. pp 20-40.
- FLORIO, M.
 “Note in margine alla lettura dell’ Ippolito di Euripide”, en *ALGP VII-VIII*, 1970-1971, pp. 293-301.

- FLYGT, Sten G.
 "Treatment of character in Euripides and Seneca: the Hippolytus", en *CJ* XXIX, 7, 1934, pp. 507-516.
- FONTENROSE, Joseph
Orion. The myth of the Hunter and the Hunteress. Univ. of California Classical Studies 23. Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press, 1981.
- DEFOREST, Mary
 "Gods in livery", en *CB* LXV, 1989, pp. 71-76.
- FOWLER, B. H.
 "Lyric structures in three Euripidean plays", en *Dioniso* XLIX, 1978, pp. 15-51.
- FRIEDERICH, W. H.
 "Euripideisches in der lateinischen Literatur", en *H z?*, 1934, pp. 300-315.
- FRISCHER, Bernard D.
 "*Concordia Discors* and Characterization in Euripides' *Hippolytus*", en *GRBS* XI, 1970, pp. 85-100.
- FUMAROLA, Vincenzo
 "Euripide e la tetralogia della femminilità", en AA. VV., *Scritti in onore...*, pp. 135-148.
- FURLEY, William D.
 "Phaidra's pleasurable *Aidos* (Eur. *Hipp.* 380-7)", en *CQ* XLVI, 1, [LXXXX]. 1996, pp. 84-90.
- GAHAN, J. J.
 "*Imitatio* and *aemulatio* in Seneca's *Phaedra*", en *Latomus* XLVI, 2, 1987, pp. 380-387.
- GALÁN, Lía
 "Hípólito y el reino: aspectos del estoicismo de Séneca", ponencia leída en el Simpósio nacional de estudos clássicos, X Reunião da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos. São Paulo, del 22 al 26 de setiembre de 1997.
- GALLARDO, M. D.
 "Análisis mitográfico y estético de la *Fedra* de Séneca", en *CFC* V, 1973, pp. 63-105.
- GALLI, I. G.
 "Ad Euripidem Hippol. 910 ss.", en *AFLN* XIII, 1970-1971, pp. 23-29.
- GALY, Jean-Michel, et Antoine THIVEL (eds.)
La rhétorique grecque. Actes du colloque "Octave Navarre", troisième colloque international sur la pensée antique organisé par le Centre de recherches sur l'histoire des idées... Nice, les 17, 18 et 19 décembre 1992. Nice: Publications de la Fac. des Lettres, Arts, et Sciences Humaines de Nice, 1994.

GARCÍA VIÑO, M

El mito de Fedra. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1983.

GHIRON-BISTAGNE, Paulette

"Attii delle giornate di studio su Fedra", en *REG* Cl. 482-484, 1988, pp. 560-561

"Le cheval et la jeune fille ou de la virginité en Grèce ancienne", en *CGITA* VIII, 1994-1995, pp. 3-19 [Una primera versión de este artículo bajo el título "La femme dans l'Antiquité grecque" apareció en *Pallas* XXXII, 1985, pp. 105-121].

"Phèdre ou l'amour interdit", en *CGITA* VIII, 1994-1995, pp. 21-52 [Una primera versión de este artículo bajo el título "Phèdre ou l'amour interdit. Essai sur la signification du 'motif de Phèdre' et son évolution dans l'antiquité classique" apareció en *Klio* LXIV, 1, 1982, pp. 29-49].

GIACOMONI, Agnese

"La πρηνουργία di Fedra e di Abrotono: nota ad Euripides, Hipp. 642 e a Menandro, Epitr. 745". en *QUCC* LIV, 1996, pp. 103-107.

GIBERT, John Carrington

"Euripides' *Hippolytus* plays: which came first?. en *CQ* XLVII, 1, [LXXXXI], 1997. pp. 85-97.

GIL FERNÁNDEZ, Luis

Therapeia La medicina popular en el mundo clásico. Madrid: Ediciones Guadarrama. S. A., 1969.

GILL, Christopher

"The articulation of the self in Euripides' *Hippolytus*", en A. Powell (ed.), *Euripides, women.*, pp. 76-107.

GILULA, D

"A consideration of Phaedra's εὐκλεία", en *Sileno* VII, 1981, pp. 121-133.

GIBERT, John C.

"Euripides' *Hippolytus* plays: which came first?"; en *CQ* XLVII, 1, [LXXXXI], 1997. pp. 85-97

GLENN, J.

"The phantasies of Phaedra. A psychoanalytic reading", en *CW* LXIX, 1976, pp. 435-442

GLUCKER, J.

"Euripides. *Hippolytus* 88". en *CR* XVI, 1966, p. 17.

GOFF, Barbara Elizabeth

The nose of words Readings of desire, violence and language in Euripides' Hippolytus. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990.

Ποῖ προβήσεται λόγος Speech and silence in Euripides' *Hippolytos* [Dissertation, Univ. of California Berkeley, 1987].

- GOLDHILL, Simon D.
Reading greek tragedy. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1994 [1986].
- GRAHAM, H. F.
 "The 'escape' ode in *Hippolytus*, 732-775", en *CJ* XLII, 1946-1947, pp. 275-276.
- DEL GRANDE, Carlo
Hybris. Colpa e castigo nell'espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia antica da Omero a Cleante. Napoli: Riccardo Ricciardi Editore, 1947.
- GRANERO, I.
 "Hipólito", en *REC* XVI, 1982, pp. 55-65.
- GRÉGOIRE, Henri
 "Deux contresens traditionnels", en *LEC* ¿?, 1936, pp. 3-8.
- GRENE, David
 "The interpretation of the *Hippolytus* of Euripides", en *CPh* XXXIV, 1939, pp. 45-58.
- GRIFFIN, Jasper
 "Characterization in Euripides: *Hippolytus* and *Iphigeneia in Aulis*", en C. B. R. Pelling (ed.), *Characterization and individuality...*, pp. 128-149.
- GRIMAL, Pierre
 "L'originalité de Sénèque dans la tragédie de *Phèdre*", en *REL* XLI, (1963) 1964, pp. 297-314.
- GRUBE, George Maximilien Antoine
The drama of Euripides. London: Methuen & Co. Ltd. / New York: Barnes & Noble Books, 1941.
- GUTHRIE, William Keith Chambers
The Greeks and their Gods. London: Methuen & Co. Ltd., s. a. [Hay trad. al fr. de S. M. Guillemin: *Les Grecs et leurs dieux*. Bibliothèque historique. Paris: Payot, 1956].
A History of the Greek Philosophy. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1969 (6 vol.) [Hay trad. al esp. de J. Rodríguez Feo: *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Editorial Gredos, S. A., 1988 (6 vols.)].
- GUZMÁN GUERRA, Antonio
 "Notas críticas a cinco pasajes de 'Hipólito' ", en *CFC* XIV, 1978, pp. 225-230.
- GUZZO, A.
 "Fedra", en *Filosofía* XXIV, 1973, pp. 255-264.
- HALLERAN, Michael R.
 "*Gamos* and destruction in Euripides' *Hippolytus*", en *TAPhA* CXXI, 1991, pp. 109-121.

- HAMILTON, Richard
Euripides' Hippolytus. Department of Greek, Bryn Mawr College. Bryn Mawr, 1980.
 "Prologue prophecy and plot in four plays of Euripides", en *AJPh* XCIX, 3, [395], 1978, pp. 277-302.
- HARRIS, H. A.
 "The foot-rests in Hippolytus' chariot", en *CR* XVIII, 1968, pp. 259-260.
- HARRISON, L.
 "Hippolytus 468 f", en *PCPhS* CLXVI-CLXVIII, 1937, p. 11.
- HARSH, Philip Whaley
A handbook of classical drama. Stanford: Stanford Univ. Press, 1965 [1944].
- HATHORN, R. Y.
 "Rationalism and irrationalism in Euripides' Hippolytus", *CJLIH*, 1957, pp. 211-218.
- HEINIMANN, F.
Nomos und Physis. Basel: Reinhardt, 1945.
- HEINZE, T.
 "A note on the text of Euripides, Hipp. 790 f.", en *BICS* XXXI, 1984, pp. 113-114
- HELDMANN, Konrad
 "Senecas Phaedra und die ihre griechischen Vorbilder", en *Hermes* XCVI, 1968, pp. 88-117.
Untersuchungen zu den Tragodien Senecas Hermes, Einzelschriften, Heft 31. Wiesbaden Franz Steiner Verlag GMBH, 1974
- HENRY, Alan S.
 "Euripides, *Hippolytos* 790-855", en *CQ* XXVI, 2, [LXX], 1976, pp. 229-231
- HERINGTON, C. J.
 "Senecan tragedy", en *Arton* V, 4, XXXXXXXX, pp. 422-471 [Artículo recogido en N. Rudd (ed.), *Essays on classical...*, pp. 170-219.]
- HERTER, Hans
 "Hippolytos und Phaidra", en Herter, H., *Kleine Schriften*, pp. 119-156.
Kleine Schriften. Hrsg. von E. Vogt. Studia et test. ant. XV. München: Fink, 1975.
 "Phaidra in griechischer und römischer Gestalt", en *RhM* CXIV, 1971, pp. 44-77
 "Theseus und Hippolytos", en *RhM* LXXXIX, 1940, pp. 273-292.
- Hexter, Ralph, and Daniel SELDEN (eds)
Innovations of Antiquity The new Ancient World. New York and London Routledge, 1992.
- HOLZHAUSEN, Jens
Eros und Aulos in Phaidras Monolog. Euripides Hippolytos 373-430. Abhandlungen der

HUXLEY, G. L.

"Euripides, Hippolytus 1120-30", en *GRBS* XII, 1971, pp. 331-333.

HUYS, Marc

"Euripides and the 'Tales of Euripides': Sources of Apollodoros 'Bibliotheca'", en *RhM* CXL, 3-4, 1997, pp. 308-327.

IRELAND, S., and F. L. D. STEEL

"Φρένες as an anatomical organ in the works of Homer", en *Glotta* LIII, 3-4, 1975, pp. 183-195.

IRWIN, T. H.

"Euripides and Socrates", en *CPh* LXXVIII, 1983, pp. 183-197.

JACKSON, Howard M.

"Euripides, Hippolytos 29-33", en *Hermes* CXXIV, 2, 1996, pp. 150-159.

JAEGER, Werner

Paideia: los ideales de la cultura griega. Trad.: J. Xirau y W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1962.

JÄKEL, Siegfried

"Phobos, Sebas, und Aidos in dem Drama des Euripides", en *Arctos* XIV, 1980, pp. 15-30.

JAKOB, Daniel J.

"Euripides' Hippolytos Kalyptomenos fr. 443 N². A reconsideration", en *WS* N.F. XVII, 1983, pp. 23-26.

"Zu Euripides Hippolytos I Fr. 443 N²", en *Hermes* CIV, 3, 1976, pp. 379-382.

JARKHO, Viktor N.

"Warum ist die euripideische Phaidra zugrundegegangen? Zur Deutung des Hippolytos 383-386, 513-515", en *ACD* XII, 1976, pp. 9-18.

JEANMAIRE, Henri

Dionysos. Histoire du culte de Bacchus. Bibliothèque historique Payot. Paris: Éditions Payot, 1991 [1951].

JENY, Helena

"Troizen as the setting of *Hippolytos Stephanephoros*", en *AJPh* CX, 3, [439], 1989, pp. 400-404.

JORDAN, Borimir

"Εὐνάρτα at Euripides' *Hippolytus* 160", en *GRBS* XIX, 1978, pp. 75-81.

- JOUAN, François
 "Femmes ardentes et chastes héros chez Euripide", en *SEJG* XXXI, 1989-1990, pp. 187-208.
- JOUANA, J
 "Rhétorique et Médecine dans la Collection Hippocratique. Contribution à l'histoire de la rhétorique au Ve. siècle", en *REG* XCVIII, 1984, pp. 26-44.
- JUDET DE LA COMBE, Pierre
 "Euripide e il tragico del non-tragico: a proposito dell'*Ippolito*", en *Lexis* XV, 1997, pp. 45-58.
- KAKRIDIS, J. Th.
 "Der Fluch des Theseus im Hippolytos", en *RhM*, 1928, pp. 21-22.
- KAMERBEEK, J. C.
 "Rereading Euripides in the Oxford Text (Tom. I)", en *Mnemosyne* S. IV, XXXIX, 1-2, 1986, pp. 92-101.
- KARSAI, Gyorgy
 "Commentaires à l'Hippolyte d'Euripide (v 88-120)", en *Kentron* V, 1989, pp. 7-22
 "Divination dans l'Hippolyte d' Euripide", en *AAntHung* XXXII, 1989, pp. 235-242.
 "Divination dans l'Hippolyte d' Euripide", en *AUB(phil)* XXII-XXIII, 1990, pp. 27-35
 "Le monologue de Thésée". en *AAntHung* XXX, 1982-1984, pp. 113-127.
 "Parole et silence des devins dans le théâtre antique: la divination et la faute dans L'*Hippolyte* d'Euripide", en *CGITA* VI, 1990-1991, pp. 161-171.
- KAWASHIMA, Shigenari
 "Αἰδώς and εὐκλεία. Another Interpretation of Phaedra's Long Speech in the *Hippolytus*", en *SIFC* S 3, IV, 1986, pp. 183-194.
 "The αἰδώς and εὐκλεία of Phaedra. The *Hippolytus* 373-430", en *JCS* XXVI, 1978, pp. 34-44 (en japonais. resumen en inglés).
- KELLS, J. H.
 "Euripides, *Hippolytus* 1009-16, and Greek women's property", en *CQ* XVII, 2, [LXI], 1967, pp. 181-183
- KHAN, H. Akbar
 "Text, context and interpretation in Euripides Hipp. 278-281", en *Hermes* CXX, 4, 1992, pp. 412-420.
- KIBÉDI VARGA, A.
 "La rhétorique des Passions et les Genres". en *Rhetorik* VI, 1987, pp. 67-83
- KILEEN, J. F.
 "Euripides' Hippolytos 1440 f.", en *Hermes* CXXIV, 1, 1996, pp. 111-113.

- KISO, Akiko
 “Sophocles’ *Phaedra* and the *Phaedra* of the First *Hippolytus*”, en *BICS* XX, 1973, pp. 22-36.
- KNOX, Bernard MacGregor Walker
 “Euripides”, en P. E. Easterlig, y B. M. W. Knox (eds.), *Historia de la Literatura...*, pp. 349-373.
 “Euripides: the poet as prophet”, en P. Burian (ed.), *Directions in Euripidean...*, pp. 1-12.
 “The *Hippolytus* of Euripides”, en *YCIS* XIII, 1952, pp. 1-31 [Artículo recogido en B. M. W. Knox, *Word and action...*, pp. 205-230 y en E. Segal (ed.), *Oxford Readings in...*, pp. 311-331 y 445-446].
Word and action. Essays on the ancient theater. Baltimore and London: The Johns Hopkins Univ. Press, 1986 [1979].
- KÖHNKEN, Adolf
 “Götterrahmen und menschliches Handeln in Euripides’ *Hippolytos*”, en *Hermes* C, 2, 1972, pp. 179-190.
- KORZENIEWSKI, D.
 “Textkritische Beiträge zu Euripides”, en *Hermes* CIII, 1975, pp. 375-378.
- KOVACS, David
 “Euripides *Hippolytus* 100 and the meaning of the prologue”, en *CPh* LXXXV, 2, 1980, pp. 130-137.
The heroic muse. Studies in the Hippolytus and Hecuba of Euripides. *AJPh* monographs in classical philology 2. Baltimore and London: The Johns Hopkins Univ. Press, 1987.
 “Shame, pleasure and honor in *Phaedra*’s great speech (Euripides, *Hippolytus* 375-87)”, en *AJPh* CI, 3, [402]. 1980, pp. 287-303.
- KRAUS, Walther
 “Zu Euripides’ *Hippolytos* 565-588 und 790-841”, en *WS* CIX, 1996, pp. 45-53.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro
La curación por la palabra en la Antigüedad clásica. Barcelona: Editorial Anthropos, 1987.
La medicina hipocrática. Alianza Universidad 340. Madrid: Alianza Editorial, S. A., 1987 [1970].
- LANATA, Giuliana
Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all’età di Ippocrate. Roma: Edizioni dell’Ateneo, 1967.
- LANZA, Diego
Il Tiranno e il suo pubblico. Piccola Biblioteca Einaudi 301. Torino: Giulio Einaudi editore s. p. a., 1977.
 “Σοφία e σωφροσύνη alla fine dell’Atene periclea”, en *SIFC* ¿?, 1965, pp. 172-188.
 “Una vittoria di Euripide: l’*Ippolito*”, en R. Uglione (ed.), *Atti delle giornate ...*, pp. 99-112.

LAPLACE, Marcelle

"La parole et l'action chez Euripide, Platon et Achille Tatius: sur la 'séduction' du paradoxe et du revirement romanesques", en J.-M. Galy et A. Thivel (eds.), *La rhétorique* . . pp. 233-258.

LARMOUR, David Henry James

"Phaedra and the charriot-ride", en *Eranos* LXXXVI, 1988, pp. 25-30.

LATTIMORE, Richard

"Phaedra and Hippolytus", en *Arion* I, 3, 1962, pp. 5-18 [Artículo recogido en N. Rudd (ed.), *Essays on classical...*, pp. 19-32].

LEFÈVRE, Eckard

"Die Monomanie der senecaischen Phaedra", en G. Aricò (ed.), *Atti del I seminario...*, pp. 207-217.

"*Quid ratio possit? Senecas Phaedra als stoisches Drama*", en *WS* III, [LXXXII], 1969, pp. 131-160

LESKY, Albin

Historia de la literatura griega. Trad.: J. M. Díaz Regañón y B. Romero. Madrid: Editorial Gredos, 1989.

"Zur Problematik des Psychologischen in der Tragödie des Euripides", en *Gymnasium* LXVII, 1960, pp. 10-26 [Artículo recogido en A. Lesky, *Gesammelte Schriften*. Beina, 1966, pp. 247-263].

"Psychologie bei Euripides", en AA. VV., *Euripide...*, pp. 43-72 [Artículo recogido en *Die Wege der Forschung* LXXXIX, 1968, pp. 79-101].

La tragedia griega. Trad.: J. Godó Costa. Nueva colección Labor 17. Barcelona: Editorial Labor, S. A., s. a.

LEVIN, D. N.

"Euripides. Hippolytus 88-89. Another possibility", en *CB* XLVII, 1971, pp. 44-45.

LEY, Graham

"Placing Hippolytus Kalyptomenos", en *Eranos* LXXXV, 1987, pp. 66-67.

LEY, Graham, and Michael EWANS

"The orchestra as acting area in Greek tragedy", en *Ramus* XIV, 1985, pp. 75-84.

LIND, L. R.

"A note on Hippolytus 732-734", en *CW* XXIX, 1936, pp. 87-88.

LINDSAY, C.

"Aphrodite and the equivocal argument: Hamartia in the Hippolytus", en D. V. Stump et alii (eds.), *Hamartia: The concept of error* . . pp. 51-72.

LINFORTH, Ivan Mortimer

"Hippolytus and Humanism", en *TAPHA* XLV, 1914, pp. 5-16.

- LIVADARAS, N. A.
 “Zu Aikmans Fr. 172 (Page)”, en *RhM* CXXV, 1972, pp. 197-199.
- LIVREA, E., e G. A. PRIVITERA (eds.)
Studi in onore di Anthos Ardizzoni. Filologia e Critica XXV. Roma: Ed. dell’Ateneo & Bizzarri, 1978, (2 vols.).
- LOMBARD, Daniel B.
 “Hippolytus’ πάθει μάθος, the lesson portrayed in the Hippolytus of Euripides”, en *A&A* XXXIV, 1988, pp. 17-27.
- LOMBARDI, Tiziana
 “Influenze e defluenze dell’Atene periclea: Anassagora ed Euripide”, en A. Capizzi e G. Casertano (eds.), *Forme del sapere...*, pp. 223-248.
- LONGO, Oddone
 “Il figlio dell’Amazzone: biologia e mito”, en *MD* XXVI, 1991, pp. 9-29.
 “Ippolito e Fedra fra parole e silenzio”, en R. Uglione (ed.), *Atti delle giornate...*, pp. 79-96.
 “Ippolito e Fedra fra parola e silenzio”, en *QUCC* XXXII, 2, [LXI], 1989, pp. 47-66.
- LONGO, Oddone (ed.)
Euripide. Letture critiche. Letture critiche di letteratura greca e latina. Milano: U. Mursia editore, 1976.
- VAN LOOY, Herman
 “Les fragments d’Euripide. Première partie: Αἰγείος Ἴππόλυτος Καλυπτόμενος”, en *AC* LX, 1991, pp. 295-311.
 “Les fragments d’Euripide II (suite à *AC*, LX, 1991, pp. 295-311)”, en *AC* LXI, 1992, pp. 280-295.
 “Observations sur un passage de l’Hippolyte d’Euripide (vv. 29-33)”, en AA. VV., *Studi filologici...*, pp. 133-140.
- LÓPEZ, Vicente Cristóbal
 “Los venenos de Fedra (*Prop. II*, 1, 51-52)”, en *CFC* XVII, 1981-1982, pp. 135-140.
- LÓPEZ CABALLERO, A.
 “El tema de Fedra en la literatura”, en *Razón y Fe*, Madrid, diciembre de 1964, pp. 425-438.
- LÓPEZ FÉREZ, Juan Antonio
 “Eurípides, *Hipólito* 983-1035. Comentario textual y retórico”, en J. A. López Férrez (ed.), *De Homero a Libanio...*, pp. 123-144.
 “*Sophía – sophós* dans la *Médée* d’ Euripide”, en *Pallas* XLV, 1996, pp. 139-151.
 “*Sophon* y *mōros* en Eurípides. Sobre norma y uso en el léxico”, en *Epos* III, 1987, pp. 207-220.
- LÓPEZ FÉREZ, Juan Antonio (ed.)

Historia de la literatura griega. Madrid: Ediciones Cátedra, S. A., 1988
De Homero a Libanio (Estudios actuales sobre textos griegos. II). Madrid: Ediciones Clásicas, 1995.

LORAU, Nicole

“La gloire et la mort d’une femme”, en *Sorcières XVIII*, Paris, 1979, pp. 51-57.
Maneras trágicas de matar a una mujer. Trad.: R. Buenaventura. Madrid: Visor, 1989.

LORIMER, W. L.

“Hippolytus 347”, en *CR* *¿?*, 1935, pp. 213-214.

LUCAS, D. W.

“Hippolytus”, en *CQ* *¿?*, 1946, pp. 65-69.

LUCAS, Frank Laurence

Eurípides y su influencia. Trad.: A. M. R. de Aznar. Nuestra deuda con Grecia y Roma. Buenos Aires: Editorial Nova, 1947.

LUCAS DE DIOS, José María

“El motivo de Putifar en la Tragedia griega”, en *Epos VIII*, 1992, pp. 37-56.

LUPPE, Wolfgang

“Die Hypothesis zu Euripide’ Hippolytos”, en *Philologus* CXXXVII, 1983, pp. 155-162.
“Die Hypothesis zum ersten ‘Hippolytos’ (P. Mich. inv. 6222A)”, en *ZPE* CII, 1994, pp. 23-39.

LUSCHNIG, C. A. E.

“Men and gods in Euripides’ Hippolytus”, en *Ramus* IX, 1980, pp. 89-100.
Time holds the mirror. A study of knowledge in Euripides’ Hippolytus. Mnemosyne Suppl. CII. Leiden: Brill, 1988.
“Time’s mirror. A reflection of Phaedra’s isolation and self-consciousness”. en D. F. Bright and E. S. Ramage (eds.), *Classical texts and...*, pp. 139-146.
“The value of ignorance in the *Hippolytus*”, en *AJPh* CIV, 2, [413], 1983, pp. 115-123.

MACDOWELL, D.

“Unintentional homicide in the Hippolytos”, en *RhM* CIX, 1968, pp. 156-158.

MACTOUX, Marie-Madeleine, et Évelyne GÉNY (eds.)

Mélanges Pierre Lévêque. Paris: Les Belles Lettres, 1988-1993, (7 vols.). Vol. IV. *Religion*: Annales littér. de l’Univ. de Besançon N° 413. Centre de rech. d’histoire ancienne N° 26, 1990.

MAIMONI, R. H.

“A visão trágica em Hipólito de Eurípides”, en *RL* XXV, 1985, pp. 103-108.

MALHADAS, Daisi

“*Hipólito* mito e espetáculo”, en M. C. C. Dezotti (ed.), *Fedra - Hipólito* .., pp. 33-41

- MANTZIOU, M.
 "Notes on the text of Euripides", en *Dodone(Pilol)* XIV, 1985, pp. 91-102.
- MANUWALD, Bernd
 "Phaidras tragischer Irrtum. Zur Rede Phaidras in Euripides' Hippolytos (vv. 373-430)", en *RhM* CXXII, 2, 1979, pp. 134-148.
- MARCH, Jennifer
 "Euripides the misogynist?", en A. Powell (ed.) *Euripides, women...*, pp. 32-75.
- DE MARCHI, V.
 "Fetonte nell'Ippolito di Euripide", en *A&R* VII, 1962, pp. 90-91.
- MARIÑO SÁNCHEZ-ELVIRA, María Rosa
 "Teseo, Fedra e Hipólito en el cine", en *Eclás* XXXIX, 111, 1997, pp. 111-125.
- MASARACCHIA, Agostino
 "Una polemica di Euripide con il suo pubblico (Ippolito, 374-402)" en AA. VV., *Studi classici...*, vol. I, pp. 289-302.
- MAZEL, Jacques
Les métamorphoses d'Eros. L'amour dans la Grèce antique. Paris: Presses de la Renaissance, 1984.
- MCCRACKEN, G.
 "The scene of the accident to Hippolytus", *TAPhA* ζ ?, 1939, pp. XL-XLI.
- MENCH, F.
 "The conflict of codes in Euripides' Hippolytus", en S. Bertman (ed.), *The conflict of generations...*, pp. 75-88.
- MENDES DE CASTRO, J.
 "Quatro amas para três tragedias", en *Classica* X, 1983, pp. 79-88.
- MÉRIDIÉRIER, Louis
 "À propos de l'Hippolyte d' Euripide", en AA. VV., *Mélanges G. Glotz*, vol II, pp. 591-598.
 "Euripide et l'orphisme", en *BAGB* XVIII, 1928, pp. 15-31.
Hippolyte d'Euripide. Étude et analyse. Les chefs d'oeuvres de la littérature expliqués. Paris: Librairie Mellottée, s. a., (193-?).
- MERIDOR, R.
 "Euripides Hippolytus 1120-1150", en *CQ* XXII, 1972, pp. 231-235.
- MERKLIN, H.
 Gott und Mensch im Hippolytos und den Bakchen des Euripides [Diss., Freiburg, 1963]
- MEUNIER, J.

“Problèmes de critique et d’exégèse concernant les tragiques grecs”, en *MB*, 1928, pp. 227-239.

DE MIGUEL JOVER, José Luis

“Hípólito, ¿puro, casto o altivo? Notas para una nueva lectura del Hípólito eurípideo”. en *EFG* I, 1985, pp 95-109

MINADEO, Richard

“Speech, silence and ethics in the *Hippolytus*”, en *Dioniso* LXIV, 1994, pp. 55-62.

MIRALLES, Carlos

“*Eros as nosos* in the Greek Novel”, en B. P. Reardon (ed.), *Erotica antiqua.* ., pp. 20-21.

MITCHELL, Robin N.

“Language and mimesis in Euripides’ *Hippolytus*” (Summary in *AAPhA* 1988 (1989) 47).
“Miasma, mimesis, and scapegoating in Euripides’ *Hippolytus*”, en *CIAnt* X, 1, 1991, pp. 97-122.

MONDOLFO, Rodolfo

La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro. Trad.: O. Caletti. Colección Ensayos Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1962.

MONTANARI, Franco

“Eros venerato ed Eros non venerato (Eur., Hipp. 525-544)”, en *ASNP* III, 1973, pp. 43-47.

MOORMANN, Eric M., y Wilfried UITTERHOEVE

De Acteón a Zeus Temas de mitología clásica en literatura, música, artes plásticas y teatro. Trad. L. Horst [y] R. Mansberger. Akal de la A a la Z I. Madrid: Ediciones Akal, S. A., 1997.

MORICCA, U.

“Le Fonti della Fedra di Seneca”, en *SIFC*, 1915, pp. 158-224.

MUSSO, O.

“Eurípidea”. en E Livrea e G. A. Privitera (eds), *Studi in onore...*, vol I, pp. 609-613.

MUSTI, Domenico

“Σῶμα in Tucídide e in Gorgia”, en R. Pretagostini (ed.), *Tradizione e innovazione...*, vol. II, pp 853-864.

MUSURILLO, S. J. Herbert

“The problem of lying and deceit and the two voices of Euripides’ *Hippolytus* 925-31”. en *IAPhA* CIV, 1974, pp. 231-238.

NAGY, Gregory

Greek Mythology and poetics Myth and poetics. Ithaca and London: Cornell Univ. Press, 1990.

- NEWTON, Rick M.
 "Euripides 'Hippolytus Kalyptomenos', fr. 443 N²", en *Hermes* CVIII, 4, 1980, pp. 492-495.
 "Hippolytus and the dating of the *Oedipus Tyrannus*", en *GRBS* XXI, 1, 1980, pp. 5-22.
- NEWTON, Winifred
Le thème de Phèdre et d'Hippolyte dans la littérature française. Bibliothèque de la Fac. de Philosophie et Lettres de l' Univ. de Liège LXXXII. Paris: Librairie E. Droz, 1939.
- NORTH, Helen
 "The Mare, the Vixen and the Bee. Sophrosyne as the Virtue of Women in Antiquity", en *ICS* II, 1977, pp. 35-48.
Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature. Cornell Studies in Classical Philology XXXV. Ithaca: Cornell Univ. Press, 1966.
- NORWOOD, Gilbert
Essays on Euripidean drama. Toronto: Univ. of Toronto Press, 1952.
 "The gift of prayers in Hippolytus", en *PhQ* 1?, 1936, pp. 46-52.
- OAKLEY, J. H.
 "The death of Hippolytus in south Italian vase-painting", en *NAC* XX, 1991, pp. 63-83.
- OECONOMOS, L.
 "Remarques sur le premier couplet de Phèdre dans l'Hippolyte d'Euripide", en *RPh*, 1934, pp. 338-340.
- OLAECHEA, R.
 "El mito Fedra al hilo del tiempo", en *Humanidades* IX, 1957, pp. 175-192.
- OLECHOWSKA, E.
 "Les échos liviens dans la Phèdre de Sénèque", en *Eos* LXVII, 1979, pp. 321-329.
- ORBAN, M.
 "Hippolyte: palinodie ou revanche?", en *LEC* XLIX, 1981, pp. 3-17.
 "Hippolyte: souffrir pour comprendre (Esch., Ag., v. 177, trad. Mazon)", en *LEC* XLIX, 1981, pp. 193-212.
- OSHO, J. M.
 "Variations on the Phaedra theme in Euripides, Seneca and Racine", en *N&C* XII, 1970, pp. 86-101.
- ÖSTERUD, S.
 "Euripides' Hippolytus 88", en *SO* XLVII, 1972, pp. 61-63.
 "Who sings the monody 669-79 in Euripides' Hippolytus?", en *GRBS* XI, 1970, pp. 307-320.
- PADEL, Ruth

“‘Imagery of the elsewhere’: two choral odes of Euripides”. en *CQ* XXIV. 2. [LXVIII]. 1974. pp. 227-241
Whom Gods destroy. Elements of Greek and tragic madness. Princeton Princeton Univ. Press, 1995.

PADUANO, Guido

La formazione del mondo ideologico e poetico di Euripide. Alceste - Medea. Studi di Lettere, Storia e Filosofia XXXI pubblicati dalla Scuola Normale Superiore de Pisa. Pisa: Nistri-Lischi Editori, 1968.

“Ippolito: la rivelazione dell’eros”, en *MD XIII*, 1984, pp. 45-66 [Artículo recogido en R. Uglione (ed.), *Atti delle giornate...*, pp. 57-77].

“Répresentation et interdiction de l’ amour chez Euripide”, en *Pallas XXXVIII*, 1992, pp. 259-265.

PAPAMICHAEL, Emmannuel M.

‘Ο Ἴππόλυτος τοῦ Εὐριπίδη, καὶ ἡ Φαίδρα τοῦ Σενέκα Ioannina, 1982.

“Hippolytos von Euripides und Phaedra von Seneca Vergleichende Studie über Personen. Rollen und Dramaturgie. Zusammenfassung”, en *Dodone X*, 1981, pp. 333-338 [Resumen de ‘Ο Ἴππόλυτος τοῦ Εὐριπίδη, καὶ ἡ Φαίδρα τοῦ Σενέκα].

“Hippolytos and his legend”, en *Dodone (Philologia) XXII (II)*, 1993, pp. 109-116.

“Hippolytos as a cult hero”, en *Dodone (Philologia) XXII (II)*, 1993, pp.117-122.

“Peleus and Hippolyte Cretheis (or Astydameia)”, en *Dodone XII*, 1983, pp. 139-152.

PARATORE, Ettore

“Lo *Hippolytos kalyptomenos* di Euripide e la *Phaedra* di Seneca. Discorso ai sordi”, en *Romanæ Litterae*, Roma, 1976, pp. 515-546.

“Lo Ἴππόλυτος καλυπτόμενος di Euripide e la *Phaedra* di Seneca”, en AA. VV., *Studi classici...*, vol. I, pp. 303-346.

“Sulla *Phaedra* di Seneca”, en *Dioniso XV*, 1952, pp. 199-234.

PARRY, Hugh

“The second stasimon of Euripides’ *Hippolytus* (732-775)”, en *TAPhA* XCVII, 1966, pp. 317-326.

PELLING, Christopher B. R.

Characterization and individuality in Greek literature. Oxford: Clarendon Press. 1990

I.A PENNA, Antonio

“Gli archetipi epici di Camilla”, en *Mai XL*, 1988, pp. 221-250

PEREIRA, Marcos Aurélio

“*Quid ratio possit?* Considerações sobre o irracional na *Fedra* de Sêneca”. en *Letras Clássicas I*, São Paulo, 1997. pp. 59-76.

PICKARD - CAMBRIDGE, Arthur

The dramatic festivals of Athens. Oxford: Clarendon Press, 1991² [1953]

- PIGEAUD, Jackie
 "Euripide et la connaissance de soi. Quelques réflexions sur Hippolyte 73 à 82 et 373 à 430", en *LEC* XLIV, 1976, pp. 3-24.
- PITTAS-HIERSCHBACH, Mary
 Problems of time and space in Euripides and Racine. The Hippolytus of Euripides and Racine's Phèdre [Dissertation, Univ. of Maryland, 1984].
Time and space in Euripides and Racine: the "Hippolytus" of Euripides and Racine's "Phèdre". American Universities Studies Series No. 3, No. 32. Bern Lang, 1990.
- POHLENZ, Max
 "Nomos und Physis", en *Hermes* LXXXI, 1953, pp. 418-438.
La tragedia greca. Trad.: M. Bellincioni. Biblioteca di Studi Classici. Brescia: Paideia Editrice, 1978² [1954] (2 vols.).
- POOLE, William
 "Male homosexuality in Euripides", en A. Powell (ed.), *Euripides, women...*, pp. 108-150.
- POWELL, Anton (ed.)
Euripides, women, and sexuality. London and New York: Routledge, 1990.
- PRETAGOSTINI, Roberto (ed.)
Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica. Scritti in onore di Bruno Gentili. Roma: Gruppo Editoriale Internazionale, 1993 (3 vols.).
- RABÉ, Charles
 "Euripides' Hippolytus", en *Hermeneus* XXXIV, 1962, pp. 69-71.
- RABINOWITZ, Nancy Sorkin
 "Aphrodite and the audience. Engendering the reader", en *Arethusa* XIX, 1986, pp. 171-185.
 "Female speech and female sexuality. Euripides' Hippolytus as model", en M. Skinner (ed.), *Rescuing Creusa...*, *Helios* XIII, 2 (Special issue), pp. 127-140.
- VAN RAIJ, Cleonice Furtado de Mendonça
 "Fedra de Sêneca: re-leitura de um mito amoroso na época dos Césares", en Z. de A. Cardoso (ed.), *Atas...*, pp. 128-133.
- RANKIN, Anne V.
 "Euripides' Hippolytus. A psychopathological hero", en *Arethusa* VII, 1974, pp. 71-94.
- REARDON, B. P. (ed.)
Erotica antiqua. Acta of the international conference on the Ancient novel. Bangor, 12th-17th July 1976 [Resumen de las ponencias presentadas en este congreso]. Bangor: Univ. College of North Wales – Society for the Promotion of Hellenic Studies, 1977.
- RECKFORD, Kenneth J.
 "Phaedia and Pasiphae. The pull backward", en *TAPhA* CIV, 1974, pp. 307-328.

“Phaeton, Hippolytus, and Aphrodite”, en *TAPhA* CIII, 1972, pp. 405-432.

REDONDO, Jordi

“Una cuestión de crítica textual. Eur. Hipp. 359 κᾶκων”, en *CFC* XXII, 1989, pp. 215-218

“L’Hipòlit d’Eurípides i la capacitat d’instrospecció dels Atenesos”, en *Faventia* X, 1-2, 1988, pp. 21-28.

“Una qüestió de crítica textual: Eur. Hipp. 359 κᾶκων”, en *Faventia* XI, 2, 1989, pp. 5-8.

RIDDEHOUGH, G. B.

“The *Hippolytus* of Euripides”, en *Queen’s Quarterly* LIII, 1946, pp. 438-446.

RIJKSBARON, A.

“Euripides, *Hippolytus* 141”, en *Mnemosyne* S. IV, LI, 6, 1998, pp. 712-715.

RIVIER, André

Essai sur le tragique d’Euripide. Lausanne: F. Rouge et Cie. S. A., 1944.

“L’élément démonique chez Euripide jusqu’ en 428”, en AA. VV., *Euripide...*, pp. 43-72.

ROBERTSON, D. S.

“Hippolytus 468-9”, en *PCPhS* CXLVIII-CL, 1931, p. 2.

ROCCA, R.

“Elidoro e i due Ippoliti euripidei”, en *MCSNI*, 1976, pp. 23-31.

RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco

“El amor en Eurípides”, en M. Fernández-Galiano et alii (eds.), *El descubrimiento del amor...*, pp. 177-200

Fiesta, comedia y tragedia. Alianza Universidad Textos 71. Madrid: Alianza Editorial, S. A., 1983.

El mundo de la lírica griega antigua. Alianza Universidad 288. Madrid: Alianza Editorial, S. A., 1981.

Nuevos estudios de lingüística general y teoría literaria. Barcelona: Ariel, 1987.

“Semántica del sexo en el teatro griego”, en F. Rodríguez Adrados, *Nuevos estudios...*, pp. 267-274.

“Poesía y poeta en Grecia”, en M. Dolç et alii, *Tres temas de cultura clásica*, pp. 37-67.

Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua. Alianza Universidad 826. Madrid: Alianza Editorial, S. A., 1995.

Del teatro griego al teatro de hoy. El libro de bolsillo / Clásicos de Grecia y Roma / Biblioteca tamática 8218. Madrid: Alianza Editorial, S. A., 1995.

“Las tragedias eróticas de Eurípides”, en *Revista de Occidente* CVII, Madrid, 1990, pp. 5-32 [Artículo recogido en F. Rodríguez Adrados. *Del teatro griego al teatro de hoy*. pp. 205-229].

RODRÍGUEZ DELGADO, Juan Carlos

“Eurípides y la puesta en cuestión del logos sagrado y del logos secularizado”. en *Epos* VII, 1991, pp. 67-87.

- ROIIDE, Erwin
Psyché. Le Culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité. Trad.: A. Reymond. Paris: Payot, 1952.
- DE ROMILLY, Jacqueline
La modernité d'Euripide. Écrivains. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.
 "Patience, mon coeur!". *L'essor de la psychologie dans la littérature grecque classique.* Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1991 [1984].
La tragédie grecque. Quadrigue. Paris: Presses Universitaires de France, 1994 [1970].
- RONCALI, Renata
 Euripide, Ippolito 43 – Christus patiens 745, en *BollClass XVII*, 1996, pp. 116-118.
- ROSS, J. A.
Euripides, digter en denker, met vertaling van zijn Hippolytus. Amsterdam: Swets & Zeitlinger, 1940.
- ROSSETTI, Livio
 "Sull'uso greco di incolpare gli dei per discolarsi", en *Nova Tellus V*, 1987, pp. 19-41 [Artículo recogido en *Analogía. Revista de Filosofía, investigación y difusión III*, 2, 1989, pp. 39-62, "Sobre la costumbre griega de culpar a los dioses para disculparse", trad.: G. Ramírez Vidal].
- ROSSI, Luigi Enrico
Letteratura greca. Firenze: Le Monnier, 1995.
- ROUSSEL, P.
 "Le thème du sacrifice volontaire dans la tragédie d'Euripide", en *RBPh* ¿?, 1922, pp. 225-240.
- ROY, J.
 "An alternative sexual morality for classical Athenians", en *G&R S.* 2, XLIV, 1, 1997, pp. 11-22.
- RUCH, M.
 "Phèdre romaine et Hippolyte romain", en *IL XVI*, 1964, pp. 200-207.
- RUDD, Niall (cd.)
Essays on classical literature. Selected from Arion with an introduction. Views and controversies about classical Antiquity. Cambridge: W. Heffer & Sons / New York: Barnes and Noble Books, s. a.
- RUIZ DE ELVIRA, Antonio
 "La ambigüedad de Fedra", en *CFC X*, 1976, pp. 9-16.
Mitología griega. Madrid: Editorial Gredos, S. A., 1975.
- SAÏD, Suzanne
 "L' espace d'Euripide", en *Dioniso LIX*, 2, 1989, pp. 107-136.

La Faute tragique. Textes a l'appui. Paris: François Maspero. 1978

DE SAINT VICTOR, Paul

Las dos carátulas. Trad : M. R. Blanco-Belmonte. Buenos Aires Joaquín Gil Editor, 1943.

SALE, W.

Existencialism and Euripides. Sickness, tragedy and divinity in the Medea, the Hippolytus and the Bacchae. Ramus Monographs Aureal Publications. Berwick, 1977.

SÁNCHEZ LASSO DE LA VEGA, José

“Dos notas críticas a Eurípides, Hipólito”, en *CFC* XIX, 1985, pp. 9-12

“El himno al Amor de Sófocles (*Antígona*, 781-800)”, en AA. VV., *De la Grecia...*, pp. 55-79.

“Hipólito y Fedra en Eurípides”, en *Eclás* IX, 46, 1965, pp. 361-410. [Artículo recogido en J. Sánchez Lasso de la Vega, *De Sófocles a Brecht*, pp. 85-136.]

De Sófocles a Brecht. Barcelona: Editorial Planeta, S. A., 1971.

“Tres notas críticas a Eurípides, Hipólito”, en AA. VV., *Studi di filologia classica*, vol. I, pp. 233-235.

DOS SANTOS, Fernando Brandão

“O Hipólito de Sêneca: um breve estudo sobre tragédia latina”, en *RL* XXVIII, 1988, pp. 129-138.

SAVIETTO, Maria do Carmo

“Medea and Phaedra, a rationalistic perspective of the women’s condition and their emotion”, en *RL* XXVIII, 1988, pp. 117-127

SCARCELLA, A. M.

“Gli amori di Fedra fra tragedia e romanzo”, en R. Uglione (ed.), *Atti delle giornate...*, pp. 213-239.

SCHEIDWEILER, F.

“Zu den beiden Hippolytosdramen des Euripides”, en *WJA* III, 1948, pp. 232-240.

SCHENKER, D. J.

“The victims of Aphrodite: *Hippolytus*. 1403-1405”, en *Mnemosyne* S. IV, XLVIII, 1, 1995, pp. 1-10

SCHMITT, Arbogast

“Zur Charakterdarstellung des Hippolytos im ‘Hippolytos’ von Euripides”, en *WJA* N. F. III, 1977, pp. 17-42

SCHODER, Raymond V.

Ancient Greece from the air London. Thames and Hudson, 1974.

SCHÜLER, Donaldo

Eros Dialética e Retórica. São Paulo. Editora da Univ. de São Paulo, 1992

SEAFORD, Richard

"The structural problems of marriage in Euripides", en A. Powell (ed.), *Euripides, women...*, pp. 151-176.

SEBASTE, Mariagrazia

"Aspetti della tecnica versificatoria di Euripide: l'Ippolito", en *Rudiae* IV, 1992, pp. 249-268.

SÉCHAN, Louis

Études sur la tragédie grecque dans ses rapports avec la céramique. Paris: Librairie ancienne Honoré Champion, Éditeur, 1926.

"La légende d'Hippolyte dans l'Antiquité", *REG* XXIV, 1911, pp. 105-151.

SEGAL, Charles P.

"Confusion and concealment in Euripides' Hippolytus. Vision, hope and tragic knowledge", en *Métis* III, 1988, pp. 263-282.

"Curse and oath in Euripides' Hippolytus", en *Ramus* I, 1972, pp. 165-180.

"Euripides, Hippolytus 108-112: tragic irony and tragic justice", en *Hermes* XCVII, 3, 1969, pp. 297-305.

Euripides and the poetics of sorrow. Art, gender, and commemoration in Alcestis, Hippolytus and Hecuba. Durham and London: Duke Univ. Press, 1993.

"Euripides' Hippolytus and Scheler's 'Phenomenon of the tragic'", en *Arethusa* III, 1970, pp. 129-146.

"Hippolytus the Great (Hippolytus 1465-1466)", en *AC* XXXIX, 1970, pp. 519-521.

Language and desire in Seneca's Phaedra. Princeton: Princeton Univ. Press, 1986.

La musique du Sphinx. Poésie et structure dans la tragédie grecque Traduit par C. Malamoud et M.-P. Gruenais. Textes à l'appui. Paris: Éditions La Découverte, 1987.

"The order of lines in Hippolytus 1252-56", en *GRBS* XI, 1970, pp. 101-107.

"*Otium* and *Eros*: Catullus, Sappho, and Euripides' *Hippolytus*", en *Latomus* XLVIII, 4, 1989, pp. 817-822.

"Pentheus and Hippolytus on the Couch and on the Grid: psychoanalytic and structuralist readings of Greek tragedy", en *CW* LXXII, 1978-1979, pp. 129-149 [La traducción francesa de este artículo, "Penthée et Hippolyte sur le divan et sur la grille: lecture psychanalytique et lecture structuraliste de la tragédie grecque", fue recogida en *La musique du Sphinx...*, pp. 152-182].

"Senecan baroque. The death of Hippolytus in Seneca, Ovid and Euripides", en *TAPhA* CXIV, 1984, pp. 311-325.

"Shame and Purity in Euripides' *Hippolytus*", en *Hermes* XCVIII, 1970, pp. 278-299 [La traducción francesa de este artículo, "Honte et pureté dans l'*Hippolyte* d'Euripide", fue recogida en *La musique du Sphinx...*, pp. 183-220].

"Signs, Magic, and Letters in Euripides' *Hippolytus*", en R. Hexter and D. Selden (eds.), *Innovations...*, pp. 420-456.

"Solar imagery and tragic heroism in Euripides' *Hippolytus*", en G. W. Bowersock et alii (eds.), *Arktouros. Hellenic studies...*, pp. 151-161.

"Theatre, ritual and commemoration in Euripides' *Hippolytus*", en *Ramus* XVII, 1988, pp. 52-74.

"The tragedy of *Hippolytus*. The waters of ocean and the untouched meadow", en *HSPH* LXX, 1965, pp. 117-169.

- “Tragic beginnings narration, voice, and authority in the prologues of Greek drama”, en *YCS* XXIX, 19, pp. 85-112.
- SEGAL, Erich (ed.)
Oxford Readings in Greek Tragedy. Oxford: Oxford Univ. Press, 1983.
- SERGEANT, Bernard
La homosexualidad en la mitología griega. Trad.: A. Claveria Ibáñez. Arte del Zahorí 2
Barcelona: Editorial Alta Fulla, 1986 [1984].
- SHUCARD, S. C.
“Euripides, Hippolytus 877 ff.”, en *Gymnasium* LXXVI, 1969, pp. 417-418.
- SIDER, David
“Two stage directions for Euripides”, en *AJPh* XCVIII, 1, [389], 1977, pp. 16-19
- SILK, M. S. (ed.)
Tragedy and the Tragic. Greek Theatre and Beyond. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- SIMON, Bennett
Razón y locura en la antigua Grecia. Las raíces clásicas de la psiquiatría moderna. Trad.:
F. Criado Boado. Akal Universitaria 64 Madrid: Akal Editor, 1984.
- SKINNER, Marilyn (ed.)
Rescuing Creusa New methodological approaches to women in antiquity. Helios XIII, 2
(Special issue), 1986.
- SLINGS, Simon R.
“Euripides’ Hippolytus 525-526”, en *Mnemosyne* S. IV, XLIX, 1, 1996, pp. 53-55.
- SKLOOT, R.
“A further note on the modernity of Hippolytus”, en *CJ* LXIV, 1969, pp. 226-227.
- SMITH, Wesley D.
“Disease in Euripides. Orestes”, en *Hermes* XCV, 1967, pp. 291-307.
“Staging in the central scene of the Hippolytus”, en *TAPhA* XCI, 1960, pp. 162-177.
- SMOOT, Jeanne J.
“Hippolytus as Narcissus. an amplification”, en *Arethusa* IX, 1976, pp. 35-51.
“Literary criticism on a vase painting. A clearer picture of Euripides’ Hippolytus”, en *CLS*
XIII, 1976, pp. 292-303.
- SMOTRIC, A.
“Političeskaja tendenzija tragedii Evripida *Ippolit*”, en *Klio* XI.II, 1964. pp. 61-71, (en
ruso).
- SNELL, Bruno
Las fuentes del pensamiento europeo. Estudios sobre el descubrimiento de los valores

espirituales de Occidente en la Antigua Grecia. Trad.: J. Vives. Formas del espíritu. Madrid: Editorial Razón y Fe, S. A., 1965.

"Das frühesten Zeugnis über Sokrates", en *Philologus* XCVII, 1948, pp. 125-134.

Scenes from Greek drama. Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press / London: Cambridge Univ. Press, 1967.

SOLMSFEN, Friedrich

"'Bad shame' and related problems in Phaedra's speech (Eur. Hipp. 380-388)". en *Hermes* CI, 4, 1973, pp. 420-425.

SOMMERSTEIN, Alan H.

"Notes on Euripides' Hippolytos", en *BICS* XXXV, 1988, pp. 23-41.

SOURY, Guy

"Euripide rationaliste et mystique d'après 'Hippolyte' ", en *REG* LVI, 1943, pp. 29-52.

SPRANGER, J. A.

"The art of Euripides in the Hippolytus", en *CR* l?, 1919, pp. 9-15.

"The meaning of the *Hippolytus*", en *PCA*, 1927, p. 11.

"The meaning of the *Hippolytus*", en *CQ* l?, 1927, pp. 18-19.

STAHL, H. P.

"On 'extra-dramatic' communication of characters in Euripides", en *YCIS* XXV, 1977, pp. 159-176.

STANFORD, W. B.

"The Hippolytus of Euripides", en *Hermathena* LXIII, 1944, pp. 11-17.

STÉGEN, Guillaume

"La 'folie' de Phèdre. (À propos d'Euripide, *Hippolyte*, v. 213-214 et 225-227)", en *AC* XXXIX, 2, 1970, pp. 443-449.

STROHM, H.

"Dramatische Variationen. Euripides, Seneca, Racine, Schiller", en *WHB* X, 1967, pp. 4-14.

STUMP, D. V., et alii (eds.)

Hamartia. The concept of error in the Western tradition. Essays in honor of John M. Crosset. Text and Studies in Religion XVI. New York: E. Mellen Press, 1983.

THEODOROU, Z.

"Subject to emotion: exploring madness in *Orestes*", en *CQ* XLIII, 1, [LXXXVII], 1993, pp. 32-46.

TIERNEY, M.

"The Hippolytus of Euripides", en *PCA*, 1937, pp. 43-45.

The Hippolytus of Euripides. Proceedings R. Irish Acad. XLIV C2 London: William & Norgate, 1937.

- ISCHIEDEL, H. J.
Phaedra und Hippolytus Variationen eines tragischen Konfliktes [Tesis. Friedrich - Alexander Univ., 1969]
- TURATO, Fabio
"L'*Ippolito* di Euripide tra realtà e suggestioni di fuga", en *BIFG* I, 1974, pp. 136-173.
"Seduzione della parola e dramma dei segni nell'*Ippolito* di Euripide", en *BIFG* III, 1976, pp. 159-183.
- UGLIONE, Renato (ed.)
Atti delle giornate di studio su Fedra. Torino, 7-8-9 maggio 1984. Torino: Delegazione dell'Associazione Italiana di Cultura Classica, s.d. [1985].
- VALGIGLIO, Ernesto
L'Ippolito di Euripide. Torino: Ruata, 1957.
- VELLACOT, Philip
Ironic drama. A study of Euripides' method and meaning. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1975.
- VERDE, R.
L'Ippolito di Euripide. Saggio di sintesi estetica ed interpretativa. Torino: Soc. ed. internazionale, 1956.
- VERNANT, Jean Pierre
"Pensée sociale et religieuse de la Grèce ancienne", en *AEHE* Ve sect. LXXVIII, 1970-1971, pp. 236-239 y LXXIX, 1971-1972, pp. 265-266.
- VERNANT, Jean Pierre (ed)
El hombre griego. Trad.: P. Bádenas de la Peña, A. Bravo García [y] J. A. Ochoa Anadón Madrid: Alianza Editorial. S. A., 1995 [1991].
- VERRALL, A. W.
"Aphrodite Pandemos and the *Hippolytus* of Euripides", en *CR* XXV. 1901, pp. 449-459.
The Bacchantes of Euripides and other Essays. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1910
Euripides the Rationalist A Study in the History of Art and Religion Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1895
- VILJOEN, H. G.
"Notes on Euripides", en *AClass* V, 1962, pp. 10-14.
- WAGNER, C.
"Vernunft und Tugend in Euripides' Hippolytos", en *JWS* N. F. XVIII, 1984, pp. 37-52
- WEBSTER, Thomas Bertham Lonsdale
"Chronological notes on Euripides", en *JWS* LXXIX, 1966, pp. 112-120
The tragedies of Euripides. London. Methuen, 1967

- WEST, E. J. M.
 "Euripides' *Hippolytus* and Nietzsche's 'death' of the tragedy", en *Arethusa* III, 1970, pp. 23-47.
- WEST, Martin Litchfield
 "Euripides, *Hippolytus* 88", en *CR* XV, 1965, p. 156.
 "Euripides, *Hippolytus* 88 again", en *CR* XVI, 1966, pp. 274-275.
- WHITTAKER, John
 "The hypothesis of Euripides' *Hippolytus*", en *CR* XXI, 1971, p. 9.
- WILLINK, C. W.
 "Euripides, *Hippolytus* 145-50", en *Mnemosyne* S. IV, LI, 6, 1998, pp. 715-718.
 "Some problems of text and interpretation in the *Hippolytus* 373-432", en *CQ* XVIII, 1, [LXII], 1968, pp. 11-43.
- WINKLER, John J.
Las coacciones del deseo. Antropología del sexo y el género en la antigua Grecia. Trad.: H. Pons. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1994 [1990].
- WINNINGTON-INGRAM, R. P.
 "Hippolytus: a study in causation", en AA. VV., *Euripide...*, pp. 169-191.
- YANKOW, R. J.
 Socratic ἐπιστήμη in two plays of Euripides, the *Medea* and *Hippolytus* [Dissertation, Fordham Univ., 1978].
- ZEITLIN, Froma I.
 "The power of Aphrodite: Eros and the boundaries of the self in the *Hippolytus*", en P. Burian (ed.), *Directions in Euripidean...*, pp. 52-111 y 189-208.
- ZIELINSKI, Thomas
 "L'évolution religieuse d'Euripide", en *REG* XXXVI, 1923, pp. 459-479.
- DICCIONARIOS Y ENCICLOPEDIAS
- BAILLY, A.
Dictionnaire Grec-Français. Rédigé avec le concours de E. Egger. Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine. Paris: Librairie Hachette, 1961.
- CHANTRAINE, Pierre
Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Paris: Klincksieck, 1968-1980 (4 tomos).
- DAREMBERG, Ch., Edmond SAGLIO et E. POTTIER (eds.)

Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments ..
Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1969 (5 vols.)

DRAE

Diccionario de la lengua española. Real Academia Española. Madrid: Espasa Calpe, 1992²¹.

GRIMAL, Pierre

Diccionario de mitología griega y romana. Trad.: F. Payarols. Barcelona: Ediciones Paidós, 1991 [1951]

HORNBLOWER, Simon, and Antony SPAWFORTH

The Oxford Classical Dictionary. Oxford / New York: Oxford Univ. Press, 1996³.

HOWATSON, M. C. (ed.)

The Oxford Companion to Classical Literature. Oxford / New York: Oxford Univ. Press, 1989². [Hay trad. española: *Diccionario de la Literatura Clásica*. Coordinador: Antonio Guzmán Guerra. Trad.: C. Ma. Ávila et alii. Madrid: Alianza Editorial, S. A., 1991.]

L.SJ

Greek-English Lexikon. Compiled by Henry George Liddell and Robert Scott. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderik McKenzie and with the co-operation of many scholars. With a Supplement 1968. Oxford: Clarendon Press, 1985

↓

RE

Real-Encyclopadie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung. Begonnen von Georg Wissowa unter Mitwirkung zahlreicher fachgenossen herausgegeben von Wilhelm Kroll. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1913-

ROSCHE, W. H. (ed.)

Ausführliches Lexikon der griechischen und Römischen Mythologie. Herausgegeben von W. H. Roscher. Hildesheim / New York: Georg Olms Verlag, 1978 (8 vols.).