

PROMETHEUS

XLI 2015

SOMMARIO

D. Sansone:	The Place of the Satyr-Play in the Tragic Tetralogy	p. 3
M. Davies:	Stesichorus and the Fable	” 37
E. Calderón Dorda:	El <i>homo religiosus</i> euripídeo	” 41
G. Castrucci:	Dioniso filosofo: <i>Rane</i> e <i>Baccanti</i> sulla scena del <i>Simposio</i> di Platone	” 67
G. F. Nieddu:	Il discorso di Alcibiade tra elogio e autoritratto (Platone, <i>Symp.</i> 212C4-223A9)	” 81
E. Colla:	Note lisiane	” 110
V. Fai:	Il linguaggio infantile in Apollonio 3.90-157 tra rised- mantizzazione e straniamento semantico e iconografico	” 118
A. Casanova	Leggere oggi i primi versi del prologo degli <i>Aitia</i>	” 141
L. Bruzzese:	Una mantella misteriosa (Herod. <i>Mim.</i> 2.10-15)	” 155
M. D. Giangrasso:	Nomi di serpente in Nicandro: driino/chelidro, idro e chersidro	” 171
G. Zago:	Un’eco ciceroniana in Orazio	” 175
M. Donato:	Orazio, le <i>technai</i> , Platone. Una congettura di Bentley a Hor. <i>Ep.</i> 2.1.115-116	” 177
F. Ginelli:	Interpolazioni in Cornelio Nepote (a proposito di <i>Cim.</i> 3.1 e <i>Con.</i> 3.3)	” 186
A. Canobbio:	Echi di Marziale nell’ <i>epist.</i> 4.14 di Plinio il Giovane	” 189
M. R. Graziano:	Un’eco sofoclea sul campo di Farsalo? Per l’inter- pretazione di Lucano 7.825-840	” 208
A. Setaioli:	Pax, Palamedes! (Petr. 66.7)	” 221
A. Setaioli	The Revelation of the Corpse	” 229
A. Fabi:	Un’apostrofe di Frontone a Marco Aurelio (5.17 van den Hout ²)	” 258
E. Magnelli:	Un’eco di Asclepiade in Flavio Giuseppe, <i>BJ</i> 4.325	” 267
V. Cecchetti:	Note al testo dei <i>Posthomericæ</i> di Quinto Smirneo	” 271

NOTIZIE BIBLIOGRAFICHE

M. Di Marco, <i>Satyriká. Studi sul dramma satiresco</i>	(P. Carrara)	p. 277
L. Di Giuseppe, <i>Euripide. Alessandro</i>	(E. Ricciardo)	” 280
Asclepiades of Samos, <i>Epigrams and Fragments</i> , ed. A. Sens	(F. Valerio)	” 282
N. Goldschmidt, <i>Shaggy Crowns. Ennius' Annales and Virgil's Aeneid</i> (A. Fabi)		” 288
M. von Albrecht, <i>Grosse römische Autoren. Texte und Themen</i> , 1-3 (A. Setaioli)		” 291
A. Grillone, <i>Gromatiche militari: lo ps. Iginio</i>	(M. Sparagna)	” 295
Quinto di Smirne, <i>Il seguito dell'Iliade</i> , ed. E. Lelli	(V. Cecchetti)	” 298
Giovanni Tzetzes, <i>La poesia tragica</i> , ed. G. Pace	(E. Magnelli)	” 301
Segnaliamo inoltre	(redaz.)	” 304
Supplemento: <i>Philia. Dieci contributi per Gabriele Burzacchini</i> , ed. M. Tulli		
	(M. Di Marco - G. Zanetto)	” 307
Indice per autori		” 317

EL *HOMO RELIGIOSUS* EURIPÍDEO*

§ 1. En el *Ión* el personaje que da nombre al drama critica que se intente torcer o forzar la voluntad de los dioses mediante sacrificios o a través de la oionoscopia, ya que es un intento vano; sin embargo, aquello que procede de los dioses de buena gana, siempre resultará útil a los mortales. Pero más importante es la crítica a los dioses en *Ión* 436-51, donde el protagonista hace ver que aquéllos caen en la ἀνομία al violar las leyes que han destinado a los hombres. Si los dioses tuviesen que dar cuenta a los mortales de las relaciones sexuales que mantienen por la fuerza, tendrían que vaciar los templos de sus tesoros para expiar sus culpas. Se afanan por los placeres más allá de lo que la prudencia aconseja y se comportan injustamente. Las palabras finales son lapidarias (*Io.* 449-51):

... οὐκέτ' ἀνθρώπους κακοὺς
λέγειν δίκαιον, εἰ τὰ τῶν θεῶν καλὰ
μιμούμεθ', ἀλλὰ τοὺς διδάσκοντας τάδε.

En *HF* 1341-46 Heracles arremete contra la imagen de los dioses tradicionalmente transmitida, en la que consiente matrimonios contrarios a la θέμις, imagen en la que unas divinidades mandan sobre otras y según la cual tienen necesidades como si fueran mortales: ἀοιδῶν οἶδε δύστηνοι λόγοι (v. 1346)¹. Un auténtico dios no tiene necesidad de nada (*HF* 1345). Y es que, efectivamente, la poesía griega había ido creando un entramado de relatos en los que la imagen de los dioses quedaba absolutamente humanizada², adjudicándoles sus propios vicios, haciéndose incluso odiosa. Aristófanes incidirá en esta cuestión. Pero aún más demoledora, si cabe, es la intervención, en esa misma tragedia, de Anfitrión (*HF* 339-47), quien afirma que él mismo, un simple mortal, supera en virtud a Zeus, que ha demostrado desentenderse de su hijo, Heracles, y que había ocupado ilícitamente el lecho de Alcmena. El verso que cierra el parlamento de Anfitrión es de una contundencia difícil de igualar:

ἀμαθῆς τις εἶ θεὸς ἢ δίκαιος οὐκ ἔφυς.

Es decir, la imagen de Zeus que Esquilo ofrece como dios omnisciente y encarnación del principio de la justicia cósmica³ queda en entredicho. Sin embargo, en otro lugar Eurípides (*Tr.* 887-88) afirma que Zeus, bajo la naturaleza que sea, rige todos los asuntos de los humanos κατὰ δίκην, de

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación FFI-2011-26405: Estudio sobre el vocabulario religioso griego.

¹ Cf. Appleton 1918, 91; Goossens 1962, 361-363.

² Cf. Goossens 1962, 80-81, 154-161.

³ Calderón Dorda 2013, 300-301.

acuerdo con la justicia, palabras que acercan al dios a la imagen esquílea⁴. Esto se debe a que en el *Heracles* Eurípides critica la visión tradicional del rey del Olimpo, tan apegada a los vicios y defectos de los mortales⁵, mientras que en el pasaje de las *Troyanas* ofrece una visión desde un prisma más evolucionado y concorde con la filosofía contemporánea, más próxima al monoteísmo que Esquilo proyecta en su obra⁶, si bien no parece que el problema del politeísmo *versus* monoteísmo preocupase a nuestro trágico⁷.

En estos y en otros pasajes Eurípides no oculta sus sentimientos hacia lo que él consideraba como las supersticiones más groseras de su época, producto del “conglomerado heredado”, por utilizar una feliz metáfora de Gilbert Murray⁸. Con todo, se puede caer en la tentación de exagerar el alcance y el significado de sus críticas, y presentar al trágico, como hacen algunos estudiosos⁹, como un opositor a ultranza de la religión nacional. De hecho, los pasajes en los que ataca la credibilidad de las leyendas acerca de los dioses no son tan numerosos como a menudo se supone, sino que la tendencia de la mayoría de sus obras es inculcar el respeto y la reverencia por las formas establecidas por la piedad helena. El *Hipólito* o las *Bacantes* son ejemplos bien conocidos. Otros dramas, menos tenidos en cuenta, apuntan en la misma dirección. Observemos el caso de los *Heraclidas*, donde la prosperidad de Atenas se describe como el resultado de su piedad y veneración a los dioses. Teseo, en las *Suplicantes*, exhibe las mismas virtudes¹⁰, y en un determinado momento (*Supp.* 216-17) llega a proclamar que el error del

⁴ Sobre la dependencia de la justicia respecto a la divinidad (sea en singular o sea en plural, cf. infra), vd. *El.* 583-84: *πέποιθα δ' ἢ χρηὴ μηκέθ' ἡγήσθαι θεοῦς, / εἰ τᾶδικ' ἔσται τῆς δίκης ὑπέρτερα.*

⁵ Esta crítica al politeísmo antropomórfico ya la encontramos, por ejemplo, en Jenófanes (21 B 11 y A 32.23-25 D.-K.) y en Píndaro (*O.* 1.35). Cf. Guthrie 1988, 226; Burkert 2007, 408-409; Lefkowitz 2003, 119.

⁶ Como ha señalado Vela Tejada 2012, 296: “Lo que Eurípides va apuntando en el curso de su actividad como poeta trágico, es la consolidación de un pensamiento nuevo, que romperá claramente con la tradición, pero que alumbrará una nueva concepción de la divinidad”.

⁷ Cf. Murray 1949, 149-150; Chapouthier 1954, 209-211.

⁸ Murray 1947, 66.

⁹ Se han ocupado de esta cuestión Stevens 1956, y Lefkowitz 1987 y 2003. También Sourvinou-Inwood 2003, 294-300. El origen de una interpretación radical del ateísmo de Eurípides está en la obra de Verrall 1895, que ha provocado que, cuando menos, se haya considerado a nuestro trágico como uno de los escépticos de la Antigüedad, cf. Dumont 1966, 15. Como ha escrito Argenio 1982, 158: “in un certo senso Euripide non è meno religioso di Eschilo e Sofocle, nonostante la sua tanto incriminata critica dei miti”. Lefkowitz 1987, 162, concluye diciendo que no hay base para afirmar que Eurípides fuera ateo ni que fuese sometido a un proceso por impiedad.

¹⁰ Los *Heraclidas* y las *Suplicantes* se pueden considerar como un reflejo de la religión oficial, de la religión tradicional, cf. García López 1975, 205.

hombre es que δοκοῦμεν εἶναι δαιμόνων σοφώτεροι.

En cuanto a la existencia de una gran causa primera, lo que los hombres llaman divinidad, Eurípides no parece titubear¹¹ (*Hipp.* 1103-4):

ἦ μέγα μοι τὰ θεῶν μελεδήμαθ', ὅταν φρένας ἔλθῃ,
λύπας παραιρεῖ·

La expresión τὰ θεῶν μελεδήματα es un tanto ambigua, pero no deja lugar a dudas sobre la confianza del coro en la divinidad¹². En cambio, en un fragmento del *Belerofonte* (430 a.C.) la noción de gobierno divino es rechazada con desprecio. Pero en este caso el pasaje parece estar inserto por motivos dramáticos y la tendencia general de la obra, según se desprende de otros fragmentos, es mostrar que la alegría de los impíos es inestable¹³, pues en otro verso dice lo siguiente (fr. 286b.7):

εἴ θεοί τι δρώσι φαῦλον, οὐκ εἰσιν θεοί.

Lo que sí parece cierto es que la religión basada en los dioses tradicionales no le basta a Eurípides¹⁴; desde luego, no eran un ejemplo moral para los mortales¹⁵. El pasaje del *Belerofonte*, con todas las cautelas propias de un testimonio fragmentario, parece incidir en esta idea y que ya no es suficiente creer en las viejas leyendas (fr. 286.1-3)¹⁶:

BE. φησὶν τις εἶναι δῆτ' ἐν οὐρανῷ θεούς;
οὐκ εἰσὶν, οὐκ εἴς', εἴ τις ἀνθρώπων θέλει
μὴ τῷ παλαιῷ μῶρος ὄν χρησθαι λόγῳ.

Pero, como ha señalado Burkert¹⁷, es el propio Belerofonte quien reniega de los dioses y desea asegurarse de su inexistencia subiendo al cielo a lomos de Pegaso; el resultado es conocido: en vez de conocimiento, encuentra la caída y la locura. El tono didáctico parece asegurado.

Sin entrar en más debate por el momento, se puede decir que, en general, es dudoso que Eurípides pueda ser descrito como un enemigo de la religión nacional y tampoco parece que haya sido considerado así por la mayoría de sus conciudadanos, aunque también es verdad que el trágico no ofrece a lo largo de su obra una visión coherente del mundo sobrenatural, cosa que tampoco le preocupa, sino que es variable y depende a menudo de cómo encaje

¹¹ No podemos suscribir las palabras de Goossens 1962, 80: "Euripide, comme Thucydide, a du monde une conception qui exclut tout surnaturel". Cf. Grube 1968.

¹² Estos versos del *Hipólito* expresan un sentimiento religioso normal, como señala Barrett 1964, 370-371.

¹³ Cf. Riedweg 1990.

¹⁴ Como también se le queda corto e incierto todo intento de conocer el futuro y la voluntad de los dioses a través de las técnicas adivinatorias. Cf. Calderón Dorda 2006, 142-145.

¹⁵ García López 1975, 204.

¹⁶ Lefkowitz 2003, 104-105, relaciona este pasaje con las parodias que Aristófanes hace de Eurípides en las *Tesmoforiantes* y en las *Ranas*.

¹⁷ Burkert 2007, 418.

en el propósito de cada drama¹⁸. Es cierto que la libertad con la que manifiesta sus opiniones puede haber ofendido en ocasiones y ciertos pasajes pudieron recibirse con indignación por el público. Sin duda, Atenas permitió una considerable libertad a sus dramaturgos en el tratamiento y la interpretación del mundo divino, pero su tolerancia difícilmente habría ido tan lejos como para permitir la producción de obras compuestas con el expreso deseo de socavar toda la estructura. Tampoco parece que fuera ese el deseo de Eurípides.

§ 2. En primer lugar, se hace preciso distinguir entre el sentimiento religioso y el dogma o el culto. La religión, según la definición tradicional, consiste en un sentimiento de total dependencia respecto a la divinidad¹⁹. Eurípides no es un poeta irreligioso²⁰, contrariamente a lo que a veces se suele pensar. Parece que hay una mayor presencia de φρήν y σωφροσύνη que en Esquilo, y menos del concepto de νοῦς. La σωφροσύνη es un ideal que conduce al control de sí mismo, a situarse dentro de los límites que a cada uno le son asignados²¹, es el más serio fundamento de su existencia. Como tendremos ocasión de comprobar, para el *homo religiosus* euripídeo era muy importante conocer qué era lo que debía hacer y qué no, bien entendido que sus efectos tendrían unas consecuencias en la comunidad.

Pero no es menos cierto que en Eurípides hay una cierta crítica relativista a los dioses olímpicos. Por ejemplo, su posición acerca de Zeus está lejos de coincidir con la de Esquilo, como puede observarse en las *Troyanas* (885-88), donde Hécuba dirige a Zeus la siguiente plegaria²²:

ὅστις ποτ' εἶ σύ, δυστόπαστος εἰδέναι,
 Ζεὺς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἶτε νοῦς βροτῶν,
 προσηυξάμην σε· πάντα γὰρ δι' ἀψόφου
 βαίνων κελεύθου κατὰ δίκην τὰ θνήτ' ἄγεις.

Los primeros versos están inspirados en Ag. 160-62:

Ζεὺς, ὅστις ποτ' ἐστίν, εἰ τόδ' ἀν-
 τῷ φίλον κεκλημένω,

¹⁸ Cf. Murray 1949, 149; Chapouthier 1954, 205 y 228-229; García López 1975, 203. Con razón Dodds 1929, considera que la etiqueta que cuadra a Eurípides es más la de “irracionalista” que la de “racionalista”.

¹⁹ Cf. Burkert 2009, 145-146.

²⁰ Cf. Melero Bellido 1978, 104. Como ha escrito Bruit Zaidmann 2001, 129: “Euripide n'est pas plus impie qu'Aristophane”; es evidente. También ha señalado Lloyd-Jones 2003, 71, que Eurípides es “a poet whose attitude to religion is still misunderstood by people who have not entirely shaken off the burden of the tiresome ingenuities of Verrall”. Las reacciones contra las propuestas de Verrall fueron muy tempranas, cf. Appleton 1918.

²¹ Cf. Vernant 1965, 269.

²² Cf. Schadewaldt 1926, 114-118.

τοῦτό νιν προσεννέπω.

La fuente es evidente, pero estos versos de Esquilo, ubicados en su contexto, no ofrecen ninguna duda acerca de su piedad o temor reverencial hacia el dios. El pasaje de las *Trojanas* también nos recuerda las palabras de *Melanipa la Sabia* (tragedia del 420 a.C.) al hablar de un dios indefinido: Ζεὺς ὅστις ὁ Ζεὺς, οὐ γὰρ οἶδα πλὴν λόγῳ (fr. 480), que, por cierto, provocaron el rechazo del público ateniense, según cuenta Plutarco (*Amat.* 756B) al referirse a este fragmento euripídeo, hasta el punto de que el trágico tuvo que alterar lo dicho en una segunda versión: Ζεὺς, ὡς λέλεκται τῆς ἀληθείας ὑπο (fr. 481). Con todo, las palabras de Hécuba hay que matizarlas con la reconvencción que a continuación le hace Menelao (*Tr.* 889): τί δ' ἔστιν; εὐχὰς ὡς ἐκαίνισας θεῶν, que expresa desconcierto y admiración. En efecto, no se trata de una invocación tradicional a la divinidad, sino que contiene una fuerte carga filosófica, aunque lejos de incurrir en ateísmo²³. La plegaria de Hécuba (*Tr.* 885-88) parece dirigida a un dios indefinido y principio absoluto (ὅστις ποτ' εἶ σύ)²⁴, inexcusable (δυστόπαστος)²⁵ y que transita por un camino silencioso (δι' ἀψόφου... κελεύθου)²⁶, pero a la vez garante de justicia: Hécuba no recurre al tradicional *do ut des*. La imposibilidad, por parte del hombre, para comprender con claridad la naturaleza de los dioses es afirmada también en otras obras: *Hipp.* 1102-10; *HF* 62; *Hel.*

²³ A propósito del pasaje de las *Trojanas*, Burkert 2007, 422, ha querido reconocer en él la impronta filosófica de Diógenes de Apolonia (64 B 5 y A 8 D.-K.), que identifica a Zeus con ese νοῦς, mientras que Lefkowitz 2003, 106, remite a Anaxágoras. Para Vela Tejada 2012, 297, las *Trojanas* marcan el trazo de una línea de escepticismo que va a caracterizar la última etapa de producción del trágico. Por otra parte, este tipo de reconvencciones se observan a menudo en Eurípides. Por ejemplo, cuando Orestes echa en cara a Apolo sus vaticinios relativos a su venganza y dice: ὦ Φοῖβε, πολλήν γ' ἀμαθίαν ἐθέσπισας... (*El.* 971), interrumpido por Electra: ὅπου δ' Ἀπόλλων σκαῖός ἤ, τίνες σοφοί; (*El.* 972), es decir, si un dios es σκαῖός, ἀμαθής, ¿dónde se podrá hallar sabiduría?, reclamando respeto hacia la imagen tradicional de los dioses.

²⁴ En singular o en plural esta indefinición es idéntica, así como la fórmula, cf. *Or.* 418: ὅτι ποτ' εἰσὶν οἱ θεοί. "A traditional type of phrase, consistent with piety" (Willink 1986, 155).

²⁵ El adjetivo *δυστόπαστος* añade dudas sobre la posibilidad de conocer la naturaleza del dios. Está compuesto de *δυσ-* y el verbo *τοπάζειν* 'conjeturar', y expresa el misterio que rodea a la divinidad, una divinidad sobre la que es difícil hacer conjeturas. En este mismo sentido, vd. *Hel.* 711-12.

²⁶ Esta última idea la encontramos también en *IT* 476-77, como veremos más adelante, e insiste en la inexcusabilidad de los designios divinos. A propósito de estas dificultades e incapacidad del ser humano, cf. Morenilla Talens 2013, 324. De ahí que en algún momento el trágico eche de menos una frontera clara (ὄρος σαφής) (*HF* 669-70) de parte de los dioses, que discrimine entre honrados y malvados.

1137-43; *Ba.* 893-96²⁷.

Todos estos textos ayudan a plantear el problema y a entender algunos de sus extremos, pero es preciso ir más allá para conocer la esencia de la concepción religiosa que el trágico plantea en sus obras. No nos interesa tanto la religiosidad de Eurípides como conocer de primera mano qué entendía este autor por religión, por piedad. Por tanto, se hace necesario buscar frutos más tangibles mediante un método más preciso y minucioso, sin apriorismos, que excluya tanto las generalizaciones como las interpretaciones propias de la subjetividad para tratar de conocer la esencia del *homo religiosus* euripídeo. No es fácil que las fuentes literarias –Eurípides en este caso– se pronuncien sobre la naturaleza del sentimiento religioso, pero un método léxico puede permitir un análisis más objetivo y de mayor exactitud.

§ 3. La expresión más genérica para recoger el conjunto de creencias que relacionan al hombre con la divinidad es τὰ θεῶν. Una lapidaria frase del coro de las *Bacantes* (1003-4) resume la actitud religiosa más recomendable para llevar una vida sin pena:

εἰς τὰ θεῶν ἔφυ
βροτείω τ' ἔχειν ἄλυπος βίος.

Esto es, aceptar sin más la religión es vivir sin pena. En esta misma tragedia se insiste en esta idea (*Ba.* 1150): τὸ σωφρονεῖν δὲ καὶ σέβειν τὰ τῶν θεῶν / κάλλιστον, donde se recuerda la necesidad de veneración y respeto (σέβειν), acompañados en todo momento de la prudencia (τὸ σωφρονεῖν) (cf. *Hel.* 1648), ya que la verdadera piedad supone σωφροσύνη. Persiste en esta idea con rotundidad en las *Suplicantes* (301-2):

ἐγὼ δέ σ', ὦ παῖ, πρῶτα μὲν τὰ τῶν θεῶν
σκοπεῖν κελεύω μὴ σφαλῆς ἀτιμάσας·

Hacer lo contrario, no llevar τὰ θεῶν por el camino recto, es garantía de una vida arruinada (*IA* 24-25), ya que, por el contrario, el concepto τὰ τῶν θεῶν está vinculado a la justicia (fr. 606). Andrómaca se defiende ante Menelao, que ha decidido su muerte, remitiendo a los dioses la justicia (*Andr.* 439): τὰ θεῖα δ' οὐ θεῖ' οὐδ' ἔχειν ἡγή δίκην;. Por eso es preciso corregir a quienes rinden honores a la arrogancia (ἀγνωμοσύνη)²⁸.

Fuera del ámbito divino, de la religión, no existe nada, no hay un punto de referencia 'moral' (*Heracl.* 619-20):

ἀλλὰ σὺ μὴ προπεσὼν τὰ θεῶν φέρε μηδ'
ὑπεράλγει φροντίδα λύπα·

Se puede aseverar, con Ifigenia, que el mundo divino es ignoto para los

²⁷ Cf. Dodds 1977, 189: "The indeterminate formulation is an expression of religious humility in face of the unknowable". Vd. Lacroix 1976, 219-220.

²⁸ El ἀγνώμων es el hombre moralmente insensible y sin piedad; se opone al συγγνώμων.

mortales (*IT* 476-77): πάντα γὰρ τὰ τῶν θεῶν / ἐς ἀφανὲς ἔρπει κούδεν οἶδ' οὐδεὶς †κακόν†. Yocasta, tras realizar un amargo recuento de aquellos acontecimientos que habían marcado su vida de manera negativa, rectifica su postura (*Ph.* 382): ἀτὰρ τί ταῦτα; δεῖ φέρειν τὰ τῶν θεῶν.

§ 4. Por otra parte, es bastante habitual en las culturas antiguas que el hombre adopte una actitud de distanciamiento temeroso ante aquello que desconoce y que le inspira respeto, sentimiento que los griegos llamaban σέβας, el “respeto” hacia lo que se concibe como algo excelso y a la par sagrado²⁹. Ese concepto lo expresa la lengua griega mediante el término σέβας. Ya Esquilo afirmaba que φόβος y σέβας se bastan para que los mortales se abstengan de cometer injusticia (*Eu.* 689-91)³⁰. Eurípides expone así una idea similar (*El.* 743-44)³¹:

φοβεροὶ δὲ βροτοῖσι μῦθοι
κέρδος πρὸς θεῶν θεραπείαν.

Eurípides, que siempre toma distancia respecto a los μῦθοι tradicionales, reconoce que de cara a las creencias en los dioses son de utilidad, toda vez que son φοβεροί, que inspiran ese temor a que hacemos referencia. Hay que tener presente que la religión es aceptada como un sistema de rangos y esto conlleva la idea de dependencia, de subordinación (*Or.* 418): la divinidad es el poder y éste requiere veneración³². Mediante el verbo σέβειν (ο σεβίζειν) se manifiesta el respeto, la veneración debida a los dioses³³, ya que τὸ σέβας es consustancial a la divinidad: τὸ πᾶν τε δαιμόνων ἀγνὸν σέβας (*Cyc.* 580), de ahí que τὸ σέβας de un dios sea sagrado, ἀγνόν³⁴, como ya había señalado Esquilo (*Eu.* 885). Por eso, el delito de Penteo es no honrar a una divinidad, a Dioniso (*Ba.* 1302).

De una manera general se puede afirmar que un acto es piadoso cuando agrada a los dioses. Los dos primeros versos del fr. 852 son muy nítidos al respecto:

ὅστις δὲ τοὺς τεκόντας ἐν βίῳ σέβει,
ὅδ' ἐστὶ καὶ ζῶν καὶ θανὼν θεοῖς φίλος.

²⁹ Los *Magna Moralia* 1208 B 30 afirman: ἄτοπον γὰρ ἄν εἴη εἶ τις φαίη φιλεῖν τὸν Δία (“sería absurdo que uno pretendiese que ama a Zeus”).

³⁰ Cf. Calderón Dorda 2013, 296-297.

³¹ Cropp 1988, 152: “It is not unusual for pious people to value stories that are rationally questionable but conductive of piety”.

³² Burkert 2009, 146-148. Vd. Cheyens 1990. Veremos más adelante el caso de Teónoe, que combina εὐσέβεια y δίκη, pero, por encima de todo, subordina sus decisiones a los consejos u órdenes de los dioses, cf. Assael 2001, 65-66; Calderón Dorda 2014.

³³ *Hipp.* 1060-61, *Hec.* 958-60, *El.* 195-96, 994-95, *Io.* 1620. También es el respeto a dioses concretos: Hécate (*Med.* 395), Tetis (*Andr.* 566), Dioniso (*Ba.* 590), Afrodita (*Hipp.* 5), etc.

³⁴ Cf. Benvéniste 1969, II 202-207.

Es cierto que en la religión griega no existe la idea de la retribución *post mortem*, pero el recuerdo del hombre piadoso es imperecedero. Por esta razón, ya en este término (τὸ σέβας) se observa un adelanto de la imbricación social que la piedad tenía en el *homo religiosus* eurípideo. En consecuencia, se venera la muerte de los ἀγαθοί (*Heracl.* 627-28)³⁵ y los suplicantes siempre son dignos de respeto (*Supp.* 36)³⁶; en general, aquellos que acogen a los extranjeros como huéspedes también son inversamente dignos de respeto (*Heracl.* 315-17). Pero en Eurípides también se observa τὸ σέβας en los lazos familiares (*Heracl.* 6), en las promesas hechas (*Hipp.* 896), en la amistad (*Or.* 1079), en el afecto (*Alc.* 279), en el lecho conyugal (*Med.* 156), en los sacrificios ofrecidos a una deidad (*Hel.* 1357), en un sepulcro (*Alc.* 996-99)³⁷ o en los ritos funerarios por los muertos en el mar (*Hel.* 1270). Y, como ya hemos visto en el anterior apartado, son dignos de respeto aquellos que acogen a los extranjeros como huéspedes (*Heracl.* 315-17). En definitiva, toda suerte de relaciones y lazos que el hombre puede establecer, en los que se hace preciso una actitud positiva por cuanto que pertenecen a esferas bien vistas y, digámoslo así, ‘santificadas’ por la divinidad. Pero, por encima de todo, respetar (σέβειν) las leyes establecidas es una obligación (*IT* 1189, *Ph.* 294 y el fr. 433 del *Hipólito* καλυπτόμενος), lo mismo que hay que respetar a los que mandan (fr. 337), pero a veces el respeto a los poderosos puede conducir a actitudes injustas (*Heracl.* 25). El trágico incluso habla de Δίκης σέβας (*Or.* 1242), concepto que en el mismo pasaje aparece unido a una invocación a Zeus, ya que éste no es sólo padre, sino también poder; en este sentido, el respeto a la justicia (*Supp.* 379, 595) se antoja algo de capital importancia. De manera que τὸ σέβας es un respeto vinculado al ámbito divino, algo inseparable de éste, como tendremos ocasión de comprobar en el apartado siguiente.

§ 5. Precisamente a la raíz de σέβας y σέβειν pertenece εὐσέβεια, término que es ignorado tanto por Homero como por Hesíodo y cuyo primer testimonio es Teognis³⁸, y que conviene ir desgranando en su campo acción³⁹; el prefijo εὐ- ya está indicando una cualidad positiva.

En *Electra* 254-59 la εὐσέβεια del esposo de Electra consiste en no tocar el lecho conyugal para no ultrajar a los progenitores de ésta (γονέας ὑβρίζειν) por considerar que quien la entregó en matrimonio no tenía autoridad

³⁵ Cf. Wilkins 1993, 132.

³⁶ Así es como Hades respeta al coro de suplicantes (*Supp.* 75).

³⁷ Cf. Parker 2007, 250.

³⁸ Cf. Calderón Dorda 2014.

³⁹ Sobre σέβας y εὐσέβεια puede verse, de una manera muy general, Burkert 2007, 362-365. Cf. Calderón Dorda 2013, 102-104.

legítima para hacerlo, y no por un caso de ἄγνευμα o consagración de su pureza a la divinidad (*El.* 256)⁴⁰. Obsérvese en este pasaje una oposición εὐσέβεια / ὕβρις de gran calado en el pensamiento religioso heleno⁴¹, porque el ser humano pierde el norte de su realidad y de su limitación, al tiempo que infringe las normas elementales que le permiten una relación con la divinidad; se trata de una conducta ensoberbecida y desordenada⁴². En el caso de *Electra*, el esposo de la heroína es un hombre εὐσεβής (*El.* 253) y, a la vez, σῶφρων (*El.* 261)⁴³ y γενναῖος (*El.* 262) por su actitud, términos de gran carga moral a nivel social⁴⁴. Por este comportamiento considera Orestes que había de obtener su recompensa (*El.* 262), algo que se concretará al final de la tragedia, cuando los Dioscuros determinen que a Pílates lo conduzcan hasta la tierra de los focenses y lo colmen de riquezas (*El.* 1286-87). Por el contrario, el salario de un impío (δυσσεβής) es el destierro (*Hipp.* 1050)⁴⁵. Esta idea de retribución se observa en las palabras del coro de *Alcestis* (604-5), que tiene la certeza de que un mortal θεοσεβής resultará afortunado (κεδνὰ πράξειν); el θεοσεβής incluso tiene una vía más directa y accesible a la súplica (*IT* 268). Sin embargo, la τύχη humana no depende de la εὐσέβεια, sino de otro tipo de empresas (fr. 434), de ahí que sea preferible una fortuna escasa pero inocua a aquella casa hinchada de riqueza de manera impía (δυσσεβῶς) (fr. 825). Eurípides llega a justificar la acción criminal del anciano en el *Ión* (1045-47) en el sentido de que quien tiene en estima (τιμᾶν)⁴⁶ la εὐσέβεια es favorecido por la fortuna⁴⁷, de manera que cuando se trata de dañar a los enemigos, ninguna ley se convierte en obstáculo. Es una norma antigua en el pensamiento griego: hacer el bien al amigo y el mal al enemigo. Esta idea y la de la atención al huésped⁴⁸ las hallamos unidas en

⁴⁰ Cf. Denniston 1979, 82; Cropp 1988, 117.

⁴¹ Ya Esquilo decía que la ὕβρις era hija de la δυσσεβεια (*Eu.* 534).

⁴² Cf. Calderón Dorda 2013, 302.

⁴³ Anfiarao también es εὐσεβής y σῶφρων (fr. 757.50, de *Hipsípila*). Ambos conceptos también son apreciados como virtudes en el fr. 1067, y ya los encontramos unidos en Esquilo (*Sep.* 610). En el fr. 282.24-25, del *Autólico*, aconseja que quien guíe a la ciudad sea σῶφρων y δίκαιος.

⁴⁴ Algunos datos de interés sobre εὐσεβής y otros términos pueden verse en el libro de Bolkestein 1936, 37-38 y 46-51; pero como ha señalado Jeanmaire 1945, 67, “ce travail ... est plus intéressant, semble-y-il, par la commodité de la réunion d’un assez grand nombre de textes et leur inventaire chronologique que par ses conclusions”.

⁴⁵ Barrett 1964, 358-359, considera espurio este verso.

⁴⁶ Los dioses merecen un reconocimiento de su τιμή, la parte de honor que les es debido. Sobre este pasaje, cf. Lee 1997, 274.

⁴⁷ Cf. E., *El.* 890-91.

⁴⁸ El εὐσεβής contrasta con “men who are hostile to strangers and unmindful of the gods” (Adkins 1960, 132; vd. 134-135).

el fr. 311, del *Belerofonte*, donde el héroe, en un diálogo interior⁴⁹, afirma:

ἦσθ' εἰς θεοὺς μὲν εὐσεβής, ὅτ' ἦσθ', ἀεὶ
ξένοις τ' ἐπήρκεις οὐδ' ἔκαμνες εἰς φίλους.

La recomendación de Heracles a Admeto consiste en que, ya que es δίκαιος, sea también εὐσεβής con los huéspedes (*Alc.* 1147-48)⁵⁰. La diferencia fundamental para que Teoclímeneo sea δυσσεβής⁵¹ y su padre, Proteo, εὐσεβής radica en el trato dispensado a los huéspedes. Entre estas prescripciones propias de τὸ εὐσεβές se incluye también la atención a los suplicantes (fr. 757.40, de *Hipsípila*)⁵²; tanto los ἰκέται como los ξένοι se encuentran bajo la tutela de Zeus Ἰκέσιος y Ξένιος respectivamente. Por tanto, en origen la δυσσέβεια ocupa el campo de la piedad inadecuada o incorrecta.

Por el contrario, adueñarse de lo ajeno y usar la violencia son conductas contrarias a la εὐσέβεια (*Hel.* 900-8); ésta es contraria a la injusticia en general (*Hel.* 902). La idea de la piedad como algo radicalmente opuesto a la ἀνομία se observa de manera diáfana en *Ifigenia entre los tauros* 267-78, donde aparecen dos boyeros: uno θεοσεβής y pronto a la plegaria, el otro μάταιος y ἀνομία θρασύς, que se reía de la εὐχή del primero. Situar fuera de la ley, en la ἀνομία, como también en el caso del usurpador Lico, que ha pronunciado un ἄφρων λόγος contra los dioses y que ha incurrido en ἀνομία, conlleva ser considerado δυσσεβής ἀνὴρ; en este caso, por negar el poder de los dioses (*HF* 756-60). La ἀνομία consiste fundamentalmente en ἄδικα καὶ ἀνόσια ἔργα (*Pl.*, *R.* 496d)⁵³.

La posición de Eurípides ante la religión en su última época queda muy bien reflejada en el coro de las *Bacantes* (1008-10): mejor que poseer la sabiduría (τὸ σοφόν) es perseguir aquellas cosas de la vida que conducen hacia el bien: ser piadoso (εὐσεβεῖν), desterrar las leyes inicuas y honrar (τιμᾶν) a los dioses⁵⁴:

ἦμαρ ἐς νύκτα τ' εὐ-
αγοῦντ' εὐσεβεῖν, τὰ δ' ἔξω νόμιμα
δίκας ἐκβαλόντα τιμᾶν θεούς.

⁴⁹ En cuanto al contenido, cf. *IT* 344-45.

⁵⁰ Cf. fr. 362.5-8, de *Erecteo*, fr. 388, de *Teseo*, y fr. 1067.1-2 *incertum*. Cf. Parker 2007, 281.

⁵¹ En otro lugar es llamado ἀνόσιος (*Hel.* 1054). No se puede ocultar que en ocasiones hay un espacio para la sinonimia por razones métricas; es evidente que la secuencia producida por δυσσεβής (- ~ -), no es igual que la de ἀσεβής (~ ~ -) o la de ἀνόσιος (~ ~ ~); en el último caso independientemente del alargamiento que pueda sufrir la última sílaba en una hipotética secuencia de dos consonantes.

⁵² Cf. *Hec.* 802-5.

⁵³ Sobre el adjetivo ἀνόσιος, cf. § 5.

⁵⁴ Cf. fr. 256, de *Arquelao*: μακάριος ὅστις νοῦν ἔχων τιμᾶ θεόν, y *Andr.* 785-87. La σωφροσύνη es característica del culto dionisiaco (*Ba.* 329, 504, 641, 686, 940, 1150, 1341).

Negar a los dioses, las leyes y la justicia forma parte de un todo que es la conducta contraria a la piedad griega (*Ba.* 992-96); en este pasaje se puede ver nuevamente la vinculación entre piedad y justicia: el ἄθεος, ἄνομος y ἄδικος⁵⁵ es merecedor de la muerte, sencillamente:

ἴτω δίκαια φανερός, ἴτω
 ξιφηφόρος φονεύου-
 σα λαιμῶν διαμπᾶξ
 τὸν ἄθεον ἄνομον ἄδικον Ἐχίονος
 γόνον γηγενῆ·

Esta relación con la justicia es asumida de manera explícita por Teónoe. La joven afirma ἐγὼ πέφυκά τ' εὐσεβεῖν καὶ βούλομαι (*Hel.* 998); es, ciertamente, piadosa por naturaleza – εὐσεβεστάτη es llamada por su criado (*Hel.* 1632) –, tiene ese don y es incapaz de cometer actos contrarios a su reputación o que mancillen la fama de su padre. Es más, hay en la joven un acto de voluntad, un firme deseo (βούλομαι) de ser piadosa. En Teónoe se dan dos condiciones para ser piadosa: serlo por naturaleza y desearlo, condiciones que no se pueden disociar y que se complementan⁵⁶. En definitiva, hay en su interior un ἱερὸν τῆς δίκης... μέγα (*Hel.* 1002), un gran santuario de justicia, que forma parte de la naturaleza piadosa de Teónoe⁵⁷. Su padre, Proteo, también fue εὐσεβής (*Hel.* 973) por conceder asilo en su corte a Helena, razón por la cual οὐποτε κεκλήση δυσσεβῆς ἀντ' εὐσεβοῦς (*Hel.* 1029).

La oposición de la εὐσέβεια a la ἀδικία es una norma general (*Ph.* 524-5):

εἴπερ γὰρ ἀδικεῖν χρή, τυραννίδος πέρι
 κάλλιστον ἀδικεῖν, τᾶλλα δ' εὐσεβεῖν χρεῶν.

La última parte del trímetro yámbico recoge el espíritu de la norma que debe regir la vida del hombre piadoso: aun cuando pueda haber alguna circunstancia vital o social que invite a caer en la ἀδικία, en lo demás hay que

⁵⁵ Una expresión parecida la encontramos en *Andr.* 491, en un τρίκωλον privativo, para calificar el intento de matar al hijito de Andrómaca: ἄθεος ἄνομος ἄχαρις ὁ φόνος. También en *Hel.* 1148 para referirse a Helena: πρόδοτις ἄπιστος ἄδικος ἄθεος, y *Ba.* 995: ἄθεον ἄνομον ἄδικον (cf. *Or.* 310; *Hec.* 669; *HF* 434). Cf. Stevens 1971, 156. El término ἄδικος, al igual que δίκη, están en el centro de toda reflexión moral, cf. Adkins 1960, 149, n. 3. En Gorgias, *Pal.* 36: ἄθεον ἄδικον ἄνομον ἔργον. La Justicia portadora de espada es representada en algunos vasos del Sur de Italia, que muestran los castigos infernales, cf. Harrison 1912, 520-523. Todavía más: *IT* 220; *Hom.*, *Il.* 9.63.

⁵⁶ Cf. Assael 2001 194; Calderón Dorda 2010.

⁵⁷ Cf. Ronnet 1979. Como bien ha escrito Morenilla Talens 2013, 326: “La insistencia en el deseo de hacer lo justo, además de no traicionar la memoria de su padre, está enmarcada en unas manifestaciones de tipo claramente religioso, en las que se mezcla el reconocimiento del respeto debido a los dioses tradicionales con reflexiones que apuntan a un sentimiento religioso personal”. Como consecuencia, al estar la justicia necesitada de la religión, la εὐσέβεια se convierte en la base de la moral griega.

ser piadoso. El remate es concluyente: la piedad debe aplicarse a todo lo demás⁵⁸.

En el *Orestes* (493-506) tenemos un resumen de cómo habría sido εὐσεβής la conducta de Orestes, si se hubiera mantenido en los márgenes de la ley y hubiese sido τὸ σῶφρον: aplicándole a Clitemestra la pena ajustada a la ley divina por un delito de sangre (αἵματος δίκη), un αἴσχιστον ἔργον, y expulsándola de su casa⁵⁹. Por el contrario, al tomarse la justicia por su mano y cometer un matricidio, demostró ser el más necio (ἄσυνετώτερος) de los hombres por no observar la justicia (τὸ δίκαιον) ni ajustarse a la legislación común (τὸν κοινὸν νόμον) de los helenos. De ahí que Eurípides ponga en boca de Toante, rey de los tauros, una reacción de horror paradójica a ojos de los espectadores atenienses (*IT* 1173): "Ἀπολλων, οὐδ' ἐν βαρβάροις ἔτλη τις ἄν⁶⁰, es decir, a matar a la madre, con lo que el trágico parece que quiere transmitir que hay unas reglas morales que son comunes a la humanidad, independientemente de su raza o costumbres.

A continuación, recoge Eurípides el origen social (y práctico) de esta ley, una ley que procede de πατέρες οἱ πάλαι (*Or.* 512), puesto que si se admitiese pagar muerte por muerte (φόνω φόνον) (*Or.* 510), las desgracias se perpetuarían de generación en generación y siempre habría alguien que en última instancia mancillase sus manos con sangre ajena (*Or.* 508-17). En este orden de cosas, la propuesta del rey Diomedes de no condenar a muerte a Electra y a Orestes como matricidas (Orestes es ὁ μητροφόντης, *Or.* 479), sino a la pena de exilio, era considerada como una manera piadosa de actuar (εὐσεβεῖν) (*Or.* 899-900), en atención a los antecedentes del caso. Ya Tindáreo aconseja a Menelao que no tome partido por los δυσσεβεῖς, aun siendo seres queridos (*Or.* 627-28), y por δυσσεβεῖς se refiere el pasaje a Orestes y Electra, que han cometido un matricidio, un φόνον, ἐναντίον θεοῖς (*Or.* 624)⁶¹. La situación trágica de Orestes queda perfectamente descrita en *Electra* (975-76) en estos términos: si no ejecuta la venganza debida por el asesinato de su padre (πατρῶαν χάριν, *Or.* 828-30), recibirá una mancha y será δυσσεβής (*El.* 976), pero si la ejecuta y mata a su madre, también será δυσσεβής⁶². Navegar entre Escila y Caribdis es el sino del héroe trágico. Al final decidirá tomar partido por la causa del fundador de la

⁵⁸ Durán López 2011, 311-312.

⁵⁹ Cf. Willink 1986, 167-168.

⁶⁰ Cf. England 1960, 224. Para Eurípides, los bárbaros, en algunos casos, pueden dar prueba de más humanidad que los mismos griegos.

⁶¹ La casa de los Atridas será, por tanto, δυσσεβής y δυστυχής (*IT* 694).

⁶² Esquilo resolverá el dilema trágico de Orestes de otra manera, puesto que para aquél la obediencia a la divinidad constituye una εὐσέβεια de rango superior (cf. *Eu.* 622-24). Cf. Calderón Dorda 2013, 308-309.

familia, por el deber de venganza que imponía la antigua justicia familiar, la θέμις⁶³. No obstante, lo normal en un εὐσεβῆς ἀνὴρ es rechazar a una matricida; incluso si es un ξένος, se guardará de dar cobijo a quien de tal manera se ha manchado las manos de sangre (*El.* 1195-97)⁶⁴. Quien cargara con esta mácula debería purificarse (ὀσιοῦν) mediante la pena de destierro (*Or.* 515) y no se le daba muerte, como bien legislaron πατέρες οἱ πάλαι (*Or.* 512). La idea es la de una restauración de la normalidad religiosa. Sabido es que los griegos tenían muy a gala la superioridad de las leyes por encima de todo, como recuerda Tindáreo en el *Orestes* 487: καὶ τῶν νόμων γε μὴ πρότερον εἶναι θέλειν⁶⁵. En el caso que nos ocupa – Orestes – hay un final feliz al decantarse a su favor el tribunal del Areópago, como narra Apolo en el *Orestes* 1650-52, gracias al voto de los jueces, que es εὐσεβεστάτη ψήφος, la misma expresión que hallamos en *El.* 1262-63⁶⁶. Por el contrario, el intento de Creúsa de matar a su hijoIÓN es considerado contrario a la εὐσέβεια (*Io.* 1290). En cualquier caso, el parricidio es un crimen reprobable y cometer actos malvados como éste, aunque sea por mor del bien, constituye un acto de ἀσέβεια, una παράνοια propia de quien es κακόφρων (*Or.* 823-25)⁶⁷. La ἀσέβεια está en las antípodas de la εὐσέβεια, de ahí que en las *Bacantes* (476) los ritos (ὄργια) de Dioniso aborrezcan a quienes la practican. Penteo no es solamente un no iniciado, sino un impío, más aún, alguien carente de piedad, situación que agrava el carácter sacrílego de su participación en los misterios⁶⁸. Los iniciados en los misterios de Eleusis, por ejemplo, llevaban a cabo unos “rituales de pureza” (ὄσιοι ἀγιστεῖαι)⁶⁹ (*Pl.*, *Ax.* 371d). Precisamente esa ἀσέβεια es la que impide a Penteo reconocer a Dioniso en su prisionero (*Ba.* 502); hay en aquél una ignorancia intelectual y espiritual. De manera que el estudio del concepto de ἀσέβεια contribuye a delimitar el significado del opuesto εὐσέβεια.

Pero la εὐσέβεια también se expresa en el culto, como hemos visto en las *Bacantes* 476⁷⁰. Así, realizar los sacrificios prescritos es también una mues-

⁶³ Cf. Schutter 1991, 239

⁶⁴ Denniston 1979, 198: “as προστρόπαλος, he cannot be addressed or looked upon”. Cf. Cropp 1988, 180.

⁶⁵ Cf. Willink 1986, 165. Vd. *Ba.* 890-92.

⁶⁶ Cf. Willink 1986, 355. La posición de esta expresión en los versos también es idéntica: final de trímetro yámbico para el adjetivo y comienzo del siguiente verso para ψήφος. Por su parte, Eurípides se refiere al voto de este tribunal como ὅσια ψήφος en *IT* 945 en posición distinta en el trímetro. La εὐσέβεια incluye la εὐορκία, cf. Denniston 1979, 205.

⁶⁷ Con frecuencia se asocia la impiedad con una κακουργία violenta, cf. Willink 1986, 220. Sobre la ἀσέβεια puede verse el artículo de Rudhardt 1960.

⁶⁸ Lacroix 1976, 181.

⁶⁹ Cf. Parker 2007, 280-281, a propósito de *Alc.* 1144-46.

⁷⁰ Cf. Burkert 2007, 364.

tra de εὐσέβεια (fr. 752k.20-21, de *Hipsípila*) o de τὸ εὐσεβές (*IA* 67). Este valor de los sacrificios se observa muy bien en el fr. 946 *incertum*:

εὖ ἴσθ', ὅταν τις εὐσεβῶν θύη θεοῖς,
κἄν μικρὰ θύη, τυγχάνει σωτηρίας.

Sin depender para ello del tamaño de las víctimas ofrecidas (cf. fr. 327.6-7, de *Dánae*). En general, ejecutar los ritos sagrados, como la purificación de una imagen divina, pertenece al ámbito de una εὐσέβεια considerada δικαιος (*IT* 1197-1202). En este último pasaje εὐσέβεια aparece asociada a προμηθία (*IT* 1202). La norma religiosa establecía que no se moviese una imagen de su pedestal, razón por la cual, por quitar de su lugar una imagen de Ártemis, son llamados δυσσεβεῖς, “impíos”, los griegos que colaboraron con Ifigenia y Orestes en dicha acción (*IT* 1422-26). Por el contrario, la ἀμαθία y la ἀσέβεια de Penteo para con la divinidad tiene su castigo (*Ba.* 489-90)⁷¹. En definitiva, venerar (σέβειν) los templos y a los dioses es condición indispensable para ser piadoso (εὐσεβεῖν) (*Tr.* 85-86; fr. 684.3). De hecho, estar al servicio de un templo o de un dios, como en el conocido caso de Ión, pone de manifiesto una conducta piadosa (*Io.* 1290); un templo oracular, el de Apolo, que es piadoso y venerable (σεμνός)⁷² para los hombres piadosos (*El.* 1272). Por todo ello, cuando un extranjero no siente respeto (αἰδώς) por los dioses, algo propio de ἀνόσιοι ἄνδρες (*HF* 853), o por el fundador legendario de un país⁷³, incurre en δυσσεβία (‘impiedad’).

Otra prescripción religiosa relativa a la εὐσέβεια, un νόμος παλαιός, era enterrar los cadáveres de los muertos, como señala Teseo en las *Suplicantes* (558-63). Se trata de un εὐσεβῆς πόνος (*Supp.* 373). Pero el mismo Teseo indica en la misma obra (*Supp.* 123) que enterrar a los argivos caídos también es un acto ὄσιον, término que estudiaremos más adelante. Se trata de un deber reconocido entre las ἄγραφα νόμιμα, como recuerda Sófocles en *Antígona* 454: ἄγραπτα κάσφαλή θεῶν νόμιμα. Así dice Menelao (*Hel.* 1276): ἐν εὐσεβεῖ γοῦν νόμιμα μὴ κλέπτειν νεκρῶν. Es decir, formaba parte de las normas de piedad religiosa (ἐν εὐσεβεῖ) no hurtar a los muertos los ritos funerarios habituales (νόμιμα), en cuya base se halla la piedad filial⁷⁴. En consecuencia, Teoclímeneo accede a las pretensiones de Helena, ya que aquél desea que ésta sea una ἄλοχον εὐσεβῆ (*Hel.* 1277). Con las

⁷¹ Cf. Dodds 1977, 138. En otro lugar (*Ba.* 613) Penteo es llamado ἀνόσιος.

⁷² El adjetivo σεμνός (< *σεβ-νός) procede de la raíz de σέβας.

⁷³ Es el caso de Penteo hacia Cadmo en las *Bacantes* (263-65), lugar que presenta problemas textuales, toda vez que δυσσεβείας es corrección de Reiske, ya que los códices dan εὐσεβείας; pero, en cualquier caso, esta *lectio tradita* también se podría entender en sentido irónico, como propone Dodds 1977, 102-103. Piteo, el mítico fundador de Trecén, es llamado εὐσεβέστατος (*Med.* 684).

⁷⁴ Cf. Schutter 1991, 241.

honras fúnebres se venera (εὐσεβεῖν) también a los dioses ctónicos (*Ph.* 1317-21)⁷⁵.

Al final del *Hipólito* (1419) Ártemis afirma que no quedarán sin castigo los ataques que de parte de Afrodita había sufrido Hipólito en vida a causa de su εὐσέβεια y de su ἀγαθὴ φρήν⁷⁶. Este joven, un εὐσεβῆς ἀνὴρ, es definido como σεμνός y θεοσέπτωρ, que a todos superaba en σωφροσύνη (*Hipp.* 1364-65) y para quien una vida acorde con la εὐσέβεια procuraba no pocos inconvenientes ante los hombres (*Hipp.* 1367-69); Hipólito fue εὐσεβῆς hacia los hombres y se rigió según las exigencias de la ley divina, pero no fue correspondido por su piedad⁷⁷. El propio Hipólito se define a sí mismo como σωφρονέστερος, ya que, por encima de todo, sabe respetar (σέβειν) a los dioses, así como alejarse de quienes practican la ἀδικία y, al mismo tiempo, acercarse a quienes sienten αἰδώς (*Hipp.* 995-98). Pero también es εὐσεβῆς un juramento (*IT* 743), ya que se pone por testigo a una divinidad. Estos juramentos a los dioses son los que evitan que Hipólito ponga en conocimiento de Teseo las pretensiones de Fedra, puesto que la piedad (τὸ εὐσεβές) del joven consiste en respetar dichos juramentos (*Hipp.* 655-57). Por tanto, en Hipólito se dan los dos sentidos del término εὐσεβῆς: el sentido piadoso y la conducta moral hacia los hombres y los juramentos⁷⁸. Por el contrario, quienes no los respetan son δυσσεβεῖς (*Med.* 755)⁷⁹. Por metonimia, es piadosa la mano de Hipólito (*Hipp.* 83), que es el único mortal al que le está concedido el honor de escuchar la voz de Afrodita, aunque sin ver su rostro (*Hipp.* 84-86). En definitiva, Hipólito, como ha señalado Bruit Zaidmann, “est en effet particulièrement représentatif de la spécificité de la notion grecque d’eusebeia et de sa distance avec la notion de piété héritée de la culture religieuse chrétienne”⁸⁰.

La εὐσέβεια, por tanto, es una actitud que nace dentro del *homo religiosus* euripídeo sin necesidad de esfuerzo, como afirma Anfiarao en *Hipsípila* (fr. 752k.21): ἄμεινον· οὐδε]ῖς κάμω[τος εὐσεβεῖν θεούς. De ahí que los dioses no se alegren de que los hombres piadosos mueran, muy al contrario de lo que sienten hacia los malvados y sus hijos (*Hipp.* 1338-41). El mejor bien que se le puede hacer a un ser querido es apartarlo de la δυσσέ-

⁷⁵ Cf. Mastronarde 1994, 520.

⁷⁶ Cf. *Hipp.* 1454: οἴμοι φρενὸς σῆς εὐσεβοῦς τε κάγαθῆς. Esto coincide con la primacía que logra la φρόνησις en la escala de valores del s. V, cf. Adkins 1960, 244-249. Sobre la εὐσέβεια de Hipólito, cf. fr. 446.5-6, del *Hipólito velado*.

⁷⁷ Cf. Barrett 1964, 404.

⁷⁸ Cf. Bolkestein 1936, 203.

⁷⁹ El verbo δυσσεβεῖν sólo aparece en Eurípides en este lugar, mientras que en Esquilo y Sófocles es más familiar, cf. Page 1978, 127.

⁸⁰ Bruit Zaidmann 2001, 128.

βεια y conseguir que obre como ὄσιος (*Hel.* 1020-21), como aconseja Teónoe a su hermano Teoclímeneo, para que abandone la impiedad y adopte una conducta piadosa⁸¹. Parece, pues, que en Eurípides los términos pertenecientes al ámbito de la εὐσέβεια prevalecen al plasmar en el campo léxico el sentimiento religioso más puro, lo que constituye el núcleo de la auténtica piedad entre los griegos, de manera que afecta a las relaciones entre los hombres y entre los hombres y la divinidad.

§ 6. La otra importante esfera de la religión griega es la relativa a la ὀσιότης, término no atestiguado en Eurípides, y a sus adjetivos derivados, que se oponen, por principio, a la ὕβρις: toda ὕβρις es ἀνόσιος⁸² o, como dice el coro de bacantes, una οὐχ ὀσίαν ὕβριν (*Ba.* 374), una “impía blasfemia”, en este caso contra Bromio. En este sentido, el sustantivo ὀσία designa los deberes piadosos o los ritos sagrados⁸³. Un buen ejemplo lo hallamos en *IT* 1458-61, donde Atenea habla del culto instaurado a Ártemis Taurópole, en el que se incluye el sacrificio de varones, ὀσίας ἕκατι θεά θ’ ὅπως τιμὰς ἔχῃ, cuya expresión ὀσίας ἕκατι traduce Bolkestein⁸⁴ como *religionis causa*.

Uno de los deberes religiosos consistía, según un ἀγραφος νόμος, en tratar piadosamente (ὀσία δρᾶν) a los progenitores y ser δίκαιος (*Hipp.* 1081). El deber de respetar a los progenitores va más allá de una simple obligación moral y se convierte en un precepto religioso tan importante como el respeto a los dioses⁸⁵. El que no se ocupa de cuidar adecuadamente a sus padres, es un miserable (δύστηνος) (*Supp.* 361-64). En este sentido, no es ὄσιος⁸⁶ matar a la propia madre (*Or.* 827-28), un ἀνόσιον φόνον (*Or.* 374)⁸⁷, como tampoco a los hijos (*Hipp.* 1287); otro ἀνόσιον φόνον es el caso de Medea (*Med.* 1305), un ἔργον ἀνοσιώτατον (*Med.* 792) que lleva aparejado el exilio. Medea es una παιδολέτωρ (*Med.* 1393) (ο παιδολέτειρα, *Med.* 849)⁸⁸,

⁸¹ Cf. Calderón Dorda 2010, 80-83.

⁸² Pero en *Ba.* 130-14 hay una conjunción de ὀσία y de ὕβρις, que expresa el doble aspecto del ritual dionisiaco como un acto de “controlled violence”, en palabras de Dodds (1977, 72), en la que las fuerzas naturales están sometidas a un propósito religioso.

⁸³ Como abstracción moral encontramos Ὀσία en *Ba.* 370-71, que Dodds 1977, 119-120, define como un sentido de escrúpulo que permite al hombre permanecer en el límite de lo que es moralmente conveniente. Por tanto, el coro, al invocar a Ὀσία, está dando testimonio de la impiedad de Penteo.

⁸⁴ Bolkestein 1936, 35.

⁸⁵ Cf. Schutter 1991, 220-221. A partir de este concepto se entiende la existencia de la γηροβοσκία ο γηροτροφία.

⁸⁶ Al igual que sucede con εὐσέβεια, ὄσιος tampoco está atestiguado en Homero ni en Hesíodo. Para ὄσιος puede verse, de una manera muy general, Burkert 2007, 357-360.

⁸⁷ Cf. *Io.* 1500.

⁸⁸ Pasaje imitado en *A.P.* 4.138 y por Nonn., *D.* 48.748.

una infanticida, y su crimen un *δυσσεβῆς φόνος* (*Med.* 1383), en definitiva, *οὐχ ὀσία* (*Med.* 850)⁸⁹, es decir, tanto contrario a la *εὐσέβεια* como a la *ὀσία*, la ley divina. El asesinato de los hijos siempre constituye un espectáculo ciertamente impío (*ἀνόσιον θεῶν*, *HF* 323)⁹⁰. Por esta razón, los sacrificios humanos, como el de Ifigenia (*IA* 1318), el de Políxena (*Tr.* 628) o el Orestes y Pílates (*IT* 871), son *ἀνόσιοι*, y es *ἀνόσιος* quien los lleva a cabo; constituyen actos *contra naturam* e inhumanos en época histórica. En el último caso, *Ifigenia entre los tauros*, Ifigenia, en tanto que sacerdotisa de Ártemis, es invitada a efectuar un sacrificio humano. El coro de mujeres griegas sabe que se trata de un rito habitual en el país en el que se hallan y para ellas puede ser un signo de tolerancia el aceptarlos, pero advierten de que hay un *νόμος* entre los griegos que condena ese sacrificio como impío (*IT* 463-66)⁹¹. Pero tampoco se puede matar al esposo, razón por la cual Clitemestra será una *μητῆρ ἀνοσιωτάτη* (*Or.* 24). Con todo, el poeta no ignora que la piedad y los sentimientos religiosos adoptan diversas formas según los lugares.

Por otro lado, acabamos de ver (*Hipp.* 1081) que, al igual que en el caso de *εὐσέβεια*, que caminaba de la mano de *δίκη*⁹², algo similar ocurre en el caso que nos ocupa. Así, Cástor afirma que los Dioscuros no prestan su auxilio a los miserables, sino *οἷσιν δ' ὄσιον καὶ τὸ δίκαιον / φίλον ἐν βίῳ* (*El.* 1351-52), lo que implica la totalidad de deberes de orden religioso y social⁹³, o sea, las prácticas y usos permitidos o prohibidos en una comunidad, aquello que constituye una regla de conducta humana para con los dioses y para con los hombres. En definitiva, el viejo problema del mal en el mundo⁹⁴, según el cual el malvado no puede recibir la misma retribución que el piadoso y justo. Por consiguiente, no es recomendable cometer actos injustos ni hacerse a la mar en compañía de un perjurador (*El.* 1354-55)⁹⁵, ya que los inocentes sufren al asociarse con los culpables. A mayor abundamiento, los dioses distinguen perfectamente entre hombres *ὄσιοι* y *ἄδικοι* (*HF* 771-73), es decir, entre los que cumplen con sus deberes cívicos y religiosos y los que no, ya que la verdadera piedad está asociada a la justicia y a una serie de *νόμοι* o *νόμματα*⁹⁶. Y apostilla Eurípides que el oro y la buena suerte (*εὐτυ-*

⁸⁹ En este caso es posible que sea *οὐχ ὀσία* porque puede contaminar a otros, cf. Page 1978, 135.

⁹⁰ Cf. *IA* 1104-5: *ὄς ἐπὶ τοῖς αὐτοῦ τέκνοις / ἀνόσια πράσσων...*

⁹¹ Cf. Assael 2001, 156-157.

⁹² Para los personajes de Eurípides la justicia es divina, cf. *Med.* 764; *Tr.* 884-88. Cf. Assael 2001, 173.

⁹³ Así es como lo señala Platón, *τὰ ὄσια καὶ τὰ δίκαια* (*R.* 301D; *Lg.* 663D).

⁹⁴ Cf. Dodds 1994, 117.

⁹⁵ Sobre la recomendación de no juntarse con impíos, cf. Denniston 1979, 212; Cropp 1988, 191; Calderón Dorda 2013, 307.

⁹⁶ Cf. Van der Valk 1941, 134.

χία) apartan a los mortales del buen sentido (φρήν) y deslumbran al ἄδικος (HF 774-76)⁹⁷. Un buen ejemplo es Etéocles, que es calificado de ἀνόσιος (Ph. 609) por haber defraudado el orden de alternancias en el poder con Polinices y haber desterrado a éste. Hay una transgresión de la legalidad y su destierro no hay duda de que es un hecho ἀνοσιώτατα (Ph. 493) y ajeno a la más elemental justicia (Ph. 492) y a leyes morales fundamentales⁹⁸. Dicho en otras palabras: lo que es ἀνόσιος es contrario a la justicia y viceversa.

Es ὄσιος actuar conforme a los dioses (ὄσιον δρᾶν τοὺς θεούς), por ejemplo, atendiendo a las solicitudes de las suplicantes (Supp. 39-40). Así, Hipsípila suplica a Anfiarao con la actitud tradicional, abrazando sus rodillas y acariciando su barba, y dando por sentado que obrará como lo espera una suplicante: ὄσια δὲ πράξεις ὄσιος ὦν (fr. 757.31)⁹⁹. En este mismo orden de cosas es considerada la hospitalidad. Admeto es un hombre ὄσιος que actúa como huésped de Apolo, que trabaja para él. En correspondencia, el dios también es ὄσιος: ὀσίον γὰρ ἀνδρὸς ὄσιος ὦν ἐτύγγανον (Alc. 10), y lo premia librándolo de la muerte. Hay que precisar que ὄσιος no es un epíteto que convenga a un dios – Apolo, en este caso –, pero este dios, al aceptar servir en casa de Admeto, el escrupuloso por excelencia, se somete a las reglas de los hombres: aquí, las de la hospitalidad¹⁰⁰. Por esta razón, Odiseo inquiere al Sileno sobre la naturaleza de los Cíclopes (Cyc. 125): φιλόξενοι δὲ χῶσιτοι περὶ ξένους; La imbricación entre el concepto de respeto al extranjero (φιλοξενία) y la ὄσια queda meridianamente clara en este pasaje: el ὄσιος debe ser, a la vez, φιλόξενος.

En consecuencia, ante un crimen tan nefando como el de Polidoro, el hijo de Hécuba, entregado a Poliméstor en calidad de ξένος para su salvaguarda, ante un crimen οὐχ ὄσιος (Hec. 714-15), Hécuba no puede sino preguntarse: ποῦ δίκαια ξένων; (Hec. 715), en una prueba más de la correlación existente entre un comportamiento ὄσιος y δίκαιος, y en lo concerniente al respeto a

⁹⁷ Electra, al recuperar la φρόνησις, es capaz de expresar ideas acordes con la cordura y con pensamientos ὄσια (El. 1201-4), concepto distinto de la σύνεσις, que es la conciencia personal, sabiduría íntima que permite discernir entre el bien y el mal (Or. 396). Cf. Van der Valk 1941, 137. Teofrasto, en Porfirio, *Abst.* 2.19, afirma que la ἀγνεία, la santidad, consiste en φρονεῖν ὄσια.

⁹⁸ Sobre las infracciones de estas leyes y el calificativo de ἀνόσιος, cf. Mastrorarde 1994, 286-287.

⁹⁹ Por el contrario, Menelao es ἀνόσιος (Or. 1213) por negarle su ayuda a Orestes, que ha acudido suplicante (ικέτης) (Or. 380-84), toda vez que los ικέται, como los ξένοι, encuentran protección en Zeus Ἰκέσιος ο Ξένιος; de ahí el reproche de Odiseo a Zeus Ξένιος, porque el Cíclope no respeta las leyes de la hospitalidad (Cyc. 353-55). Para Hesíodo (Op. 327-34) maltratar a un suplicante, a un huésped o injuriar a un progenitor eran crímenes parejos y que suscitaban el enojo de Zeus. Cf. Schutter 1991, 236-237.

¹⁰⁰ Cf. Jeanmaire 1945, 85, n. 1; Parker 2007, 53.

los huéspedes; δίκαια ξένων es el *ius hospitum*, sagrado entre los griegos. Se trata, como diré más adelante (*Hec.* 789-92), de un ἀνοσιώτατος ξένος capaz de cometer un ἔργον ἀνοσιώτατον¹⁰¹. Por esta razón, el sirviente de Teónoe recuerda a Teoclímeneo que su condición de rey debe servir para obrar de una manera ὄσια (δρᾶν) y no ἔκδικα (*Hel.* 1638). Tampoco el Cíclope respeta las más elementales normas de hospitalidad y, por tanto, es calificado como ἀνόσιος por Odiseo (*Cyc.* 348)¹⁰², e igualmente es ἀνόσιος el festín que el monstruo se da a costa de los compañeros del héroe (*Cyc.* 693); es decir, la antropofagia es también ἀνόσιος¹⁰³.

La unión de ambos conceptos, εὐσέβεια y ὀσιότης, combinados con la idea del huésped justo, aparece, referida a Poliméstor, en boca de Hécuba (*Hec.* 1235-36) (habla a Agamenón):

οὐτ' εὐσεβῆ γὰρ οὔτε πιστὸν οἷς ἐχρῆν,
οὐχ ὄσιον, οὐ δίκαιον εὖ δράσεις ξένον·

Lo contrario es un σκαιὸς ἀνὴρ καὶ ξένοισιν ἄξενος (fr. 736); por eso, ayudando a Poliméstor, Agamenón actuaría como un malvado (κακός) (*Hec.* 1234).

Ya hemos visto antes, a propósito de δυσσεβής (§ 5), que el dilema trágico de Orestes es arrastrar una mácula por el asesinato de su madre o por no vengar la muerte de su padre. El propio Orestes lo expresa con otra oposición en la tragedia que lleva su nombre (*Or.* 546-47)¹⁰⁴:

ἐγὼ δ' ἀνόσιός εἰμι μητέρα κτανών,
ὄσιος δέ γ' ἕτερον ὄνομα, τιμῶν πατρί.

Más adelante confesará “haber sacrificado”, para imprimir un matiz ritual a sus actos, a Clitemestra (*Or.* 563): ἀνόσια μὲν δρῶν, ἀλλὰ τιμῶν πατρί, una acción impía, ciertamente, pero compensada por la piedad filial debida a su padre. Orestes es llamado, por metonimia, ἀνόσιον κάρα (*Or.* 481), expresión que hallamos en idéntica posición del verso en *Cyc.* 438 y *HF* 255. Sin embargo, para Tindáreo, si Orestes hubiese enviado al exilio a Clite-

¹⁰¹ En *Hec.* 852-53 es llamado ἀνόσιον ξένον y se apela a una reparación en nombre de los dioses y de la justicia (τὸ δίκαιον), cf. Matthiessen 2010, 354. El que se comporta inadecuadamente con foráneos es σκαιὸς y ἄξενος (fr. 736.1). En *Hec.* 1247-48 afirma Eurípides que matar a un huésped (ξενοκτονεῖν) es una vergüenza (αἰσχρόν). Como Adkins 1960, 172-194, ha señalado, el empleo de αἰσχρόν corresponde al establecimiento de nuevos valores morales que dependen más del juicio personal que de los códigos tradicionales de una “cultura de la vergüenza”, en terminología de Dodds 1994, 30.

¹⁰² Cf. *Cyc.* 26 y 378 (ἀνοσιώτατος). El Sileno también lo califica de δυσσεβής (*Cyc.* 30).

¹⁰³ Cf. *Cyc.* 289: βορᾶν ... δυσσεβῆ.

¹⁰⁴ Calero Secall 2014, 216-217, sostiene una primacía del sentido jurídico sobre el religioso para este caso, siguiendo a Maffi 1977, pero no hay que olvidar el origen religioso de la tragedia ni que, como el propio Maffi (1977, 46-47) señala, nunca se pierde la connotación cultural de ὄσιος.

mestra, habría hecho una óσια δίκη (*Or.* 500-3).

χρῆν αὐτὸν ἐπιθεῖναι μὲν αἵματος δίκην
 ὀσίαν διώκοντ', ἐκβαλεῖν τε δομάτων
 μητέρα· τὸ σῶφρόν τ' ἔλαβ' ἄν ἀντὶ συμφορᾶς
 καὶ τοῦ νόμου τ' ἄν εἶχετ' εὐσεβῆς τ' ἄν ἦν.

Esta es la paradoja que se da en Orestes: al vengar a su padre es ὄσιος –lo hemos dicho, § 6–, pero matar a su madre le convierte en ἀνόσιος¹⁰⁵. Por esta razón, ningún ateniense quería ser ξένος de Orestes y darle hospitalidad por su crimen, sólo algunos lo hicieron finalmente por αἰδώς y ofrecieron dicha hospitalidad, aunque comiendo en mesa aparte estando bajo el mismo techo (*IT* 947-51) por ser στυγούμενος, “odiado” por los dioses. El ἀνόσιος atrae la cólera divina, razón por la cual nadie debe relacionarse con él para no sufrir el mismo daño¹⁰⁶. Orestes, tras vengar la muerte de su padre, como era su deber, tiene que expiar su mancha siendo perseguido por las Erinis. Esto acontece después de ser absuelto por Atenea y tras una colecta impuesta por Apolo, consistente en traer desde tierra táurica hasta Atenas una imagen de Ártemis Taurópola. De esta manera quedaba lavada la sangre de sus víctimas. La idea de la mancha (ἀνόσιον μίασμα, *HF* 1233), que no concede licitud a la conducta de alguien, también se puede observar en Heracles, toda vez que ha matado a su mujer y a sus hijos: no le es ὄσιον habitar en Tebas y nadie le puede dirigir la palabra; queda, pues, socialmente proscrito (*HF* 1281-84). Como un león salvaje ha sido empujado a un fragor criminal (φόνιος) e impío (ἀνόσιος) (*HF* 1211). Con todo, Teseo no vacila en entrar en contacto con Heracles, un gesto de audacia con el que Eurípides refuta uno de los aspectos de la moral arcaica, ya que para él una persona no puede ser culpable en caso de un crimen involuntario, cometido en un estado de inconsciencia¹⁰⁷.

Otros deberes relacionados con la óσια y sus adjetivos derivados son los relativos al matrimonio. Las uniones ilícitas (Κύπρις ἄθεμις) son γάμοι

¹⁰⁵ Cf. Bolkestein 1936, 38.

¹⁰⁶ Burkert 2007, 359. Esta idea del μίασμα es distinta de ἐνθύμιον (*HF* 722; *Io.* 1347, cf. Lee 1997, 300), que designa el escrúpulo religioso, el remordimiento de conciencia, cf. Dodds 1994, 64, n. 46. Con todo, Eurípides defiende en el *Orestes* (1600-4) la idea de que la purificación no consiste sólo en tener las manos limpias, como piensa Menelao (ἀγνός γάρ εἰμι χεῖρας, 1604), sino en tener limpio el corazón, como corrige Orestes. Es decir, se trata de huir de legalismos vacíos de contenidos y recuperar el verdadero sentido que la piedad aconseja.

¹⁰⁷ Cf. Bond 1981, 376: “Theseus’ answer though stated in pious terms exhibits a new rationalistic spirit”. Efectivamente, el temor a una polución religiosa era muy fuerte en la moral de los griegos, puesto que puede contaminar a los parientes, a la stirpe, a la ciudad o al territorio. Cf. Adkins 1960, 90; Goossens 1962, 363-364; Assael 2001, 181-183.

άνόσιοι cantados ya por los poetas (*Io.* 1093-94)¹⁰⁸. Los conceptos de licitud (θέμις) y piedad (ὄσιος) van íntimamente unidos (*Hel.* 1353). Las mujeres son consideradas superiores en εὐσέβεια a los hombres, ya que éstos son más proclives a tener hijos ilegítimos: metafóricamente un ἄδικος ἄροτος (*Io.* 1095-96), un labrantío¹⁰⁹ ajeno que se ara en contra de toda justicia. En este mismo orden de cosas, las nupcias entre Egisto y Clitemestra fueron άνόσιοι (y ambos άνόσιοι μιάστορες, *El.* 683), ya que se sustentaban en una situación ilícita y porque aquél era un marido δυσσεβής, impío (*El.* 600, 926-27)¹¹⁰. En efecto, uno de los reproches que Clitemestra dirige al Atrida en *Electra* (1030-34) es que el incesto cometido por éste con su hija Casandra es contrario a τὸ εὐσεβές y también a τὸ τοῦ θεοῦ. Clitemestra es el prototipo de mujer άνόσιος, odiada por todos (*El.* 645), y Penteo de hombre también άνόσιος por su falta de respeto a la divinidad, a Dioniso, y a sus cortejos (*Ba.* 613). Sobre la primera dice Orestes: ἐγὼ δὲ μισῶ μὲν γυναικας άνοσίους (*Or.* 518), con un uso retórico moralizante de μισῶ¹¹¹. En el caso de Clitemestra los actos άνόσια (*El.* 1170) son dobles, puesto que afectan a una unión impía con Egisto y al asesinato de su esposo, dos actos execrables y fuera de toda óσια; en definitiva, Agamenón ha sido tratado de una manera impía (άνοσίως) (*El.* 677). También el deseo suscitado en el corazón de Fedra es un οὐχ ὄσιος ἔρωσ (*Hipp.* 765), un amor desordenado, impío, de funestas consecuencias. Su suicidio será también άνόσιος (*Hipp.* 814)¹¹², porque la vida es un don de los dioses¹¹³.

Se podría concluir que “le ὄσιος est celui qui a rempli ses devoirs envers les dieux d’une manière scrupuleuse: *dedit deo quae sunt dei*”¹¹⁴. En realidad, implica la totalidad de los deberes de orden religioso y social¹¹⁵; ὄσιος es lo que está prescrito o permitido por la ley divina¹¹⁶, está ligado, en fin, al ámbito de lo santo y divino (*Supp.* 367), como lo son los ritos y cortejos del

¹⁰⁸ Así, Ares mató a Halirroto, hijo de Posidón, en venganza por las impías bodas (άνοσίων νυμφευμάτων) con su hija (*El.* 1260-61).

¹⁰⁹ Sobre esta fórmula matrimonial y la expresión ἐπ’ ἀρότω, cf. *Tr.* 135; *Ph.* 18.

¹¹⁰ Cf. Denniston 1979, 125; Cropp 1988, 143.

¹¹¹ Cf. Willink 1986, 171.

¹¹² Así podría entenderse también *HF* 1211 ya citado, donde los adjetivos φόντιος y άνόσιος podrían aludir al deseo de suicidio por parte de Heracles. Cf. Barrett 1964, 318-319.

¹¹³ Cf. Bolkestein 1936, 90.

¹¹⁴ Van der Valk 1951, 417. Bolkestein 1936, 180, sostiene de una manera un poco simplista que los términos ὄσιος y ὄσια han tenido un sentido laico antes de adquirir un sentido religioso, que es el que hallamos en las acepciones corrientes de época clásica.

¹¹⁵ Vd. *schol.* Eur., *Hipp.* 656. Cf. Jeanmaire 1945, 69.

¹¹⁶ Por ejemplo, sólo a Ifigenia, como sacerdotisa, le está permitido tocar la estatua divina (*IT* 1045).

dios Baco (*Ba.* 72-82)¹¹⁷, y, a la vez, este adjetivo se aplica a aquello que establece un nexo entre los hombres y los dioses¹¹⁸; intervenir sin las pertinentes purificaciones es, por el contrario, *ἀνόσιον* (*Hel.* 868-69)¹¹⁹. Eran, en definitiva, *ἀνόσιοι* aquellos hombres que habían arruinado las honras debidas a los dioses (*HF* 852-53) y que Heracles restauró¹²⁰. Se puede decir que la *ὄσια* es un dominio que los dioses conceden a los hombres en la medida en que éstos han cumplido con determinadas prestaciones, y *ὄσιος* es toda aquella persona que está bien dispuesta hacia la divinidad o que cumple con aquellos preceptos que le ‘relacionan’ con el ámbito divino, así como aquello que es sancionado o permitido por la ley divina o natural¹²¹. Por tanto, su connotación es más objetiva que la de la de *εὐσέβεια*, que parece implicar una disposición interior.

§ 7. Conclusión. El concepto de religión, según nuestra concepción moderna, está indeleblemente sellado por condicionamientos morales. Es cierto que los griegos no podían acudir a ninguna suerte de libro sagrado que delimitase dicha moral, es decir, la religión griega no tenía un credo; no obstante, a través de la obra literaria de autores como Eurípides se puede seguir qué tipo de exigencias eran las que afectaban al individuo en su relación tanto con la divinidad como con los demás. Y recalcamos el término ‘relación’ para describir la vinculación del hombre con la esfera divina, más que una simple *religio* o religación. Es evidente que más allá de las cosas visibles se extiende una realidad intangible que Eurípides denomina *τὰ θεῶν* y que invita a una confianza en lo sobrenatural. El mundo heleno, desde Homero, había hecho posible una teología no dogmática, sino una piedad de la que el trágico nos habla a través de su léxico.

¹¹⁷ El verbo *ὄσιοῦν* compuesto del preverbio *ἐξ-* indica el completo silencio religioso que debe predominar al paso del cortejo de este dios (*Ba.* 70). En *HF* 927 hallamos la expresión *φθέγμα ὄσιον ἔχειν* como sinónimo de *εὐφημεῖν* ‘guardar silencio religioso’. Cf. *Ba.* 69-70.

¹¹⁸ Cf. Lacroix 1976, 140-141. Sobre los *ὄργια Κυβέλας* en este lugar, cf. Dodds 1977, 76-77.

¹¹⁹ Los que están purificados para un sacrificio son *ὄσιώτεροι* (*IT* 1194). A este tipo de piedad atribuye Ifigenia el valor apotropaico de escupir con la intención de alejar de sí una desgracia, como forma de alejar el mal agüero (*IT* 1161: *ὄσια γὰρ δίδωμι ἔπος τόδε*. En sentido contrario, Medea pronuncia contra los reyes *ἀραὶ ἀνόσιοι* “impías maldiciones” (*Med.* 607), motivo por el cual, según Jasón, deberá ser expulsada del país. También en el mismo sentido, *Ph.* 67.

¹²⁰ Se refiere el trágico a Diomedes (*HF* 380), Cicno (*HF* 389) y Gerión (*HF* 424). Del segundo afirma que fue un *ξεινοδαϊκτής* (*HF* 391), de *ξεῖνος* y *δαίζειν*, a saber, que se dedicaba a matar a los extranjeros que se dirigían al templo de Apolo délfico y con cuyo cráneos construyó un templo a su padre, Ares.

¹²¹ Cf. Bolkestein 1936, 193.

Se puede considerar la piedad, pues, como lo contrario de la impiedad; es el respeto a la justa medida, el conocimiento de los límites que marcan las leyes divinas y que no se deben traspasar, pero se trata, sobre todo, del respeto a las tradiciones de los ancestros y de dar a los dioses aquello que se les debe bajo la forma de sacrificios, ofrendas, oraciones, etc. Ese respeto y conocimiento hace que se produzca una correlación, de suerte que, como ha quedado visto, quien practica la εὐσέβεια es, a la vez, σώφρων, mientras que el que incurre en ἀσεβεία es también κακόφρων, inclinado a las mayores impiedades. De manera global, tanto la εὐσέβεια como la ὀσιότης son incompatibles con la ὕβρις del individuo; la ὕβρις siempre es ἀνόσιος, “impía”. Ahora bien, los dos conceptos nucleares de la piedad griega también se incardinan en una conducta social al ser igualmente incompatibles con la ἀδικία.

La εὐσέβεια no es una cualidad espiritual particular, sino la expresión social y ritual de las relaciones entre los hombres y los dioses. La εὐσέβεια asume toda una serie de νόμοι, que constituyen el legado de los antepasados; implica un reconocimiento de subordinación a la voluntad divina, que impulsa a respetar la condición humana de los demás individuos. Así pues, la εὐσέβεια se caracteriza más por una disposición interior¹²², menos general que la ὀσιότης, aunque con trascendencia hacia los individuos. Por su parte, la ὀσία describe una relación de armonía hacia los demás y delimita lo que es ἱερός¹²³, además de representar frecuentemente a los ἄγραφοι νόμοι o ὁ νόμος ὁ κοινὸς τῶν Ἑλλήνων¹²⁴. Para Eurípides la verdadera piedad se concreta en una serie de νόμοι cívico-religiosos, no se trata de una abstracción, sino que afecta a las relaciones familiares y a las relaciones con ξένοι y ἱκέται; en aquel caso con toda lógica, puesto que la familia, como primera estructura social arcaica, es también el primer ámbito de la ley¹²⁵. Como el mismo Eurípides señala (fr. 853 *incertum*), inmediatamente después de honrar (τιμᾶν) a los dioses, hay que hacer lo propio con los progenitores, lo que constituye un κοινὸς νόμος en la Hélade. En este sentido, ὄσιος tiene un sentido moral y religioso; el ὄσιος es el que cumple con todas sus obligaciones a ojos de los dioses y, en consecuencia, éstos no tienen nada que reclamarle¹²⁶; se podría decir que el ὄσιος encarna la calidad humana.

Los pares antitéticos εὐσεβής/ἀσεβής y ὄσιος/ἀνόσιος están indicando unas relaciones en las que religión y moral no admiten distinción, puesto que afectan a los miembros de la familia, a los ξένοι, a los ἱκέται, a los difun-

¹²² Cf. Rudhardt 1958, 15.

¹²³ Burkert 2007, 359.

¹²⁴ Bolkestein 1936, 199.

¹²⁵ Cf. Dodds 1994, 55.

¹²⁶ Cf. Van der Valk 1941, 118, y Jeanmaire 1945.

tos..., dicho en otras palabras, se producen en un contexto cívico¹²⁷. La impiedad (ἀσέβεια) es la ausencia de respeto a los diferentes aspectos de la religión: ὕβρις, parricidio, ἀνομία, ἀδικία, negación de los dioses, negación de los ritos funerarios. La ἀσέβεια es, pues, la completa carencia de piedad, mientras que la εὐσέβεια, al ser imprescindible para la justicia, se constituye en la base de la moral social griega, llegando a ir más allá al convertirse en preceptos religiosos tales como el respeto a los padres, a los suplicantes, a los extranjeros o a los muertos. Dicho de otra manera: la εὐσέβεια representa la correcta relación con los dioses a partir de las normas familiares y sociales transmitidas por la tradición. Se podría afirmar que ἀσέβεια, ἀδικία y ἀνομία están íntimamente ligadas¹²⁸; en sentido contrario, piedad y justicia también caminan juntas. Hay un campo común con el individuo ἀνόσιος, ya que algunos de estos aspectos, como el parricidio y, en general, los actos *contra naturam*, están contemplados en este adjetivo; pero se hace hincapié en la negación de auxilio a los ξένοι, practicar una conducta ἄδικος, transgredir τὰ ἄγραφα νόμια o los deberes conyugales. Dicho de otra manera, la impiedad en Eurípides tiene que ver más con actitudes contra la piedad que con la ausencia de fe.

A tenor de lo que hemos analizado, el léxico religioso empleado por Eurípides nos remite a la esencia más profunda de la religión griega, con un concepto de piedad perfectamente incardinado en las ideas que plasmara Esquilo a través del uso de este mismo vocabulario. El ‘teólogo’ Esquilo y el ‘filósofo’ Eurípides comparten un lenguaje conceptualmente similar. Eurípides no parece, efectivamente, el ateo que a veces se ha sugerido, sino más bien una persona que rastrea la imagen más auténtica de la divinidad, alejada, en suma, de los caprichosos estereotipos antropomórficos que sugería la tradición.

Universidad de Murcia

ESTEBAN CALDERON DORDA

¹²⁷ Cf. Nilsson 1953, 16: “La religión griega estaba indisolublemente vinculada a la sociedad y a sus elementos constitutivos – *polis*, *genos*, familia –”.

¹²⁸ Como ha señalado Gernet 2001, 70: “Le terme *adikein* est souvent associé à celui d’*asebein* ‘être impie’) ou, en général, à l’idée d’impiété, mais de telle sorte que, visiblement, les deux notions sont l’envers l’une de l’autre”. Coincide, pues, con lo expuesto por Platón en el *Protágoras* (323E).

BIBLIOGRAFÍA:

- A.W.H. Adkins, *Merit and Responsibility. A study in Greek Values*, Oxford 1960.
- R.B. Appleton, *Euripides the idealist*, "CR" 32, 1918, 89-92.
- R. Argenio, *Euripide. Eracle*, Roma 1982.
- J. Assael, *Euripide, philosophe et poète tragique*, Louvain-Namur-Paris-Sterling (Virg.) 2001.
- W.S. Barrett, *Euripides. Hippolytos*, Oxford 1964.
- E. Benvéniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris 1969.
- Ch. Bolkestein, *Όσιος en Εὐσεβής*, Amsterdam 1936.
- G.W. Bond, *Euripides. Heracles*, Oxford 1981.
- L. Bruit Zaidmann, *Le commerce des dieux: eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, Paris 2001.
- W. Burkert, *La religión griega*, Madrid 2007 (Stuttgart 1977).
- W. Burkert, *La creación de lo sagrado. La huella de la biología en las religiones antiguas*, Barcelona 2009 (Harvard 1996).
- E. Calderón Dorda, *Adivinos y arte adivinatoria en Eurípides*, "Prometheus" 32, 2006, 121-147.
- E. Calderón Dorda, *Due creazioni mitico-letterarie femminili in Euripide*, "I Quaderni del Ramo d'Oro" (on-line) 3, 2010, 75-87.
- E. Calderón Dorda, *El concepto de religión en Esquilo: reflexión terminológica*, "Emerita" 81, 2013, 295-313.
- E. Calderón Dorda, *La piedad teogónica*, en E. Vintró - F. Mestre - P. Gómez (eds.), *Som per mirar (I). Estudis de filologia grega oferts a C. Miralles*, Barcelona 2014, 97-109.
- I. Calero Secall, *Mito, ley y homicidio en las tragedias de Eurípides*, en A. Pérez Jiménez (ed.), *Realidad, fantasía, interpretación, funciones y pervivencia del mito griego. Estudios en honor del Prof. C. García Gual*, Zaragoza 2014, 213-224.
- F. Chapouthier, *Euripide et l'accueil du divin*, en H.J. Rose (ed.), *La Notion du divin depuis Homère jusqu' à Platon*, Entretiens Fondation Hardt I, Vandoeuvres-Genève 1954, 205-240.
- A. Cheyns, *La notion de σεβας dans la poésie homérique*, "Cahiers de l'Institut de linguistique de Louvain" 16, 1990, 115-137.
- M.J. Cropp, *Euripides. Electra*, Oxford 1988.
- J.D. Denniston, *Euripides. Electra*, Oxford 1979 (1939).
- E.R. Dodds, *Euripides the Irrationalist*, "CR" 43, 1929, 97-104.
- E.R. Dodds, *Euripides. Bacchae*, Oxford 1977 (1944).
- E.R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid 1994 (University of California 1951).
- J.-P. Dumont, *Les Sceptiques grecs*, Paris 1966.
- M^a A. Durán López, *Los dioses en crisis. Actitud de los sofistas ante la tendencia religiosa del hombre*, Madrid 2011.
- E.B. England, *The Iphigeneia among the Tauri of Euripides*, London 1960 (1886).
- J. García López, *La Religión Griega*, Madrid 1975.
- L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris 2001 (1917).
- R. Goossens, *Euripide et Athènes*, Bruxelles 1962.
- G.M.A. Grube, *Euripides and the Gods*, en C. Segal (ed.), *Euripides*, New Jersey 1968, 34-50.
- W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega. III, Siglo V: Ilustración*, Madrid 1988 (Cambridge 1969).
- J.E. Harrison, *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge 1912.
- H. Jeanmaire, *Le substantif ὄσια et sa signification comme terme technique dans le vocabulaire religieux*, "REG" 58, 1945, 66-89.
- M. Lacroix, *Les Bacchantes d'Euripide*, Paris 1976.

- K.H. Lee, *Euripides. Ion*, Warminster 1997.
- M.R. Lefkowitz, *Was Euripides an atheist?*, "SIFC" 5, 1987, 149-166.
- M.R. Lefkowitz, 'Impiety' and 'atheism' in Euripides' dramas, en J. Mossman (ed.), *Oxford Readings in Classical Studies*, Oxford 2003, 102-121 (= "CQ" 39, 1989, 70-82).
- H. Lloyd-Jones, *Zeus, Prometheus, and Greek Ethics*, "HSPH" 101, 2003, 49-72.
- A. Maffi, *Tà iepà kai tà òσια. Contributo allo studio della terminologia giuridico-sacrale greca*, en J. Modrzejewski - D. Liebs (eds.), *Symposion*, Köln 1977, 33-53.
- D.J. Mastronarde, *Euripides. Phoenissae*, Cambridge 1994.
- K. Matthiessen, *Euripides. Hekabe*, Göttingen 2010.
- A. Melero Bellido, *Evolución del pensamiento religioso griego*, "EClás" 81-82, 1978, 87- 110.
- C. Morenilla Talens, *La Teónoe de Eurípides y la gnóme athánathos*, "Euphrosyne" 41, 2013, 321-331.
- G. Murray, *Greek Studies*, Oxford 1947.
- G. Murray, *Eurípides y su tiempo*, México 1949 (London 1913).
- M.P. Nilsson, *Historia de la religiosidad griega*, Madrid 1953 (Stockholm 1946).
- D.L. Page, *Euripides. Medea*, Oxford 1978 (1936).
- L.P.E. Parker, *Euripides. Alceste*, Oxford 2007.
- C. Riedweg, *The 'Atheistic' Fragment from Euripides' Bellerophontes (286 N²)*, "ICS" 15, 1990, 39-53.
- G. Ronnet, *Le cas de conscience de Théonoé ou Euripide et la sophistique face à l'idée de justice*, "RPh" 53, 1979, 251-259.
- J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève 1958.
- J. Rudhardt, *La définition de délit d'impiété d'après la législation attique*, "MH" 17, 1960, 87-105.
- W. Schadewaldt, *Monolog und Selbstgespräch*, Berlin 1926.
- X. de Schutter, *Piété et impiété filial en Grèce*, "Kernos" 4, 1991, 219-243.
- Chr. Sourvinou-Inwood, *Tragedy and Athenian Religion*, Lanham 2003.
- P.T. Stevens, *Euripides and the Athenians*, "JHS" 76, 1956, 87-94.
- P.T. Stevens, *Euripides. Andromache*, Oxford 1971.
- M.H. Van der Valk, *Zum Worte òσιος*, "Mnemosyne" 10, 1941, 113-140.
- M.H. Van der Valk, *Quelques remarques sur le sens du nom òσια*, "REG" 64, 1951, 417-422.
- J. Vela Tejada, *Dioses y hombre en el drama euripídeo: ¿Una barrera de incomunicación?*, en C. de la Rosa - A.I. Martín - E. Suárez (eds.), *Que los dioses nos escuchen. Comunicación con lo divino en el mundo greco-latino y su pervivencia*, Valladolid 2012, 291-307.
- J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris 1965.
- A. Verrall, *Euripides, the Rationalist. A Study in the History of Art and Religion*, Cambridge 1895.
- J. Wilkins, *Euripides. Heraclidae*, Oxford 1993.
- C.W. Willink, *Euripides. Orestes*, Oxford 1986.

ABSTRACT

In this article the author tries to devise a rigorous method that will avoid generalizations as well as subjective interpretations, in order to ascertain the essence of the *homo religiosus* in Euripides. In this sense, both the 'theologian' Aeschylus and the 'philosopher' Euripides share a similar vocabulary as well as a set of ideas in which concepts like *eusebes* or *hosios* help to understand the identity of the *homo religiosus* when studied in their contexts.

KEY-WORDS

Euripides, Greek Religion, Tragedy, Lexicology.