

EL JUICIO DE HELENA EN LAS TROYANAS DE EURIPIDES

Helena, bajo el impulso de Afrodita, abandona a su marido Menelao y se deja raptar por el príncipe troyano Paris-Alejandro¹. El rapto desencadena la guerra, causa la ruina de Troya y muchísimas desgracias a los vencedores griegos. Sería demasiado larga la enumeración de todos los veredictos sobre la conducta de Helena que se pronuncian a través de los siglos en las obras de la literatura griega. Se puede solamente resaltar dos juicios opuestos: el uno, indulgente, de Homero, y el otro, condenatorio, de Esquilo. Aunque la Helena homérica está arrepentida de su infidelidad que ha causado innumerables desgracias a los griegos y los troyanos, sin embargo su responsabilidad es muy limitada: ha obrado bajo el influjo de Afrodita, cumpliendo los designios de los dioses; por consiguiente, no la culpa durante la guerra Príamo, el rey de Troya, ni después de la guerra, Menelao, su marido engañado².

Unos tres siglos más tarde, en el *Agamenón* esquiléo, la imagen de Helena cambia radicalmente: aquí ya no se trata de los designios divinos que sirvan para excusar el rapto, sino de la falta de proporciones gigantescas que cometen Paris y Helena. Ya el nombre mismo de esta última es ominoso, puesto que Esquilo lo relaciona con la raíz *hel-*

¹ El núcleo de este artículo hace parte de mi disertación doctoral *Estudio sobre la trilogía troyana de Eurípides*, Lovaina, 1973, p. 475-506. De la abundante literatura sobre Helena destaco las siguientes obras: M. Becker: *Helena*, Diss. Fribourg, Strasbourg, 1939; L. B. Ghali-Kahil: *Les enlèvements et le retour d'Hélène dans les textes et les documents figurés*, Paris, 1955, 2 vols. (I texto, II láminas); J. Alsina C.: (I) "Helena de Troya. Historia de un mito", *Helmántica*, 8 (1957), p. 373-394 (reimpreso en el libro del mismo autor: *Tragedia, religión y mito entre los griegos*, Barcelona, 1971, p. 195-213); J. Alsina C.: (II) "Helena en Eurípides", *Helmántica*, 8 (1957), p. 197-212; R. Kannicht: *Eurípides Helena*, Heidelberg, 1969, 2 vols.

² Cf. *Iliada*, III, 164 ss; VI, 345 ss. *Odisea*, IV, 260 ss. Sobre la intervención divina y la decisión humana en los poemas homéricos véase a J. S. Lasso de la Vega en la obra colectiva *Introducción a Homero*, Madrid, 1963, p. 276-287, y la bibliografía, p. 530 s.

que significa "conquistar y destruir" (etimología, como muchísimas otras de la antigüedad, falsa): Helena toma y destruye las naves, a los hombres y las ciudades (*helénas, hélendros, heléptolis*, v. 689-690). Su serena llegada a Troya cambia pronto en maldición: "ella cae sobre los Priamidas como un nefasto inquilino y nefasto compañero, Erinia, conducida por Zeus, la que causa llantos a las novias" (v. 746-749). Ella es "la loca Helena que, sola, ha destruido al pie de Troya muchas, muchísimas vidas" (v. 1454-6). El corifeo de la pieza censura a Agamenón por haber "alistado el ejército a causa de Helena" (v. 799-880), en otro pasaje llamada "mujer de muchos maridos" (v. 62) ³.

Eurípides conoce estas dos valorizaciones de la conducta de Helena: su absolución de toda la culpa y su condenación por haber sido la causante de la guerra de Troya. Y como se complace en los discursos *in utrâque partem* ⁴, aprovecha de los dos juicios concernientes a Helena, para presentar en sus *Troyanas* la escena de la disputa que sostienen Helena y Hécuba ante Menelao como juez de su esposa infiel. Ya en el *Alejandro*, la primera pieza de la trilogía troyana, representada en la primavera del año 415 a.J.C., Casandra profetizaba la llegada fatal de Helena a Troya: "Ay, mirad: alguien ha fallado en el célebre juicio entre las tres diosas, por ese juicio llegará una mujer lacedemonia, una de las Furias" ⁵. Las *Troyanas*, la tercera pieza de la trilogía, describe la suerte de las cautivas después de la toma de Troya. En el prólogo Poseidón relata la destrucción de la ciudad y acepta la alianza, propuesta por Atena, para castigar a los griegos, culpables de impiedad, durante su regreso a la patria. Hécuba, que queda sobre la escena durante todo el drama, ve cómo Talibio se lleva a su hija Casandra. La profetisa, que será concubina de Agamenón, predice su propio destino, el de Agamenón y de Ulises. En una demostración paradójica enumera las ventajas que llevan los troyanos vencidos sobre sus vencedores. Hécuba para salvar a su nieto Astianacte, la única esperanza de Troya, aconseja a su nuera Andrómaca aceptar sumisamente a Neoptólemo, su nuevo amo. Esta esperanza queda destruida por Talibio quien anuncia la nueva decisión de la asamblea aquea, inspirada por Ulises: Astianacte debe morir arrojado desde lo alto de la muralla.

³ Véase el comentario de estos pasajes esquileos en la monumental edición de E. Fraenkel: *Aeschylus Agamemnon*, Oxford, 1962, vols. II y III.

⁴ Cf. su *Andrómaca* (v. 957 s.): "Gran habilidad fue la del que enseñó a los mortales a escuchar las razones de la parte contraria" (trad. de A. Tovar).

⁵ Enio, *Alexander*, v. 47-49 (Jocelyn):

Eheu uidete:

iudicauit inclitum inter deas tres aliquis,

quo iudicio Lacedaemonia mulier Furiarum una adueniet.

A pesar de las opiniones contrarias de B. Snell (*Euripides' Alexandros...*, Berlín, 1937, p. 53 s.) y de H. D. Jocelyn (*The Tragedies of Ennius*, Cambridge, 1969, p. 217-219), he mostrado en mi *Estudio*, p. 262-272, que Enio en este fragmento no se había apartado del original euripídeo.

Al principio del tercer episodio, en que tendrá lugar el juicio de Helena, entra Menelao, sin haber sido anunciado por el corifeo y se presenta a sí mismo, como suelen hacerlo los personajes de los prólogos. Invoca la luz del día en que va a apoderarse de nuevo de su infiel esposa, pero al mismo tiempo declara que ha venido a Troya no tanto por ella como para castigar a Paris, quien junto con su país ya ha recibido la punición según la justicia divina (v. 867). Menelao viene ahora con el propósito de llevarse a la lacedemonia (puesto que a él no le gusta llamar a la esposa por su nombre), quien está entre las cautivas troyanas. Los griegos que han soportado las fatigas de la guerra se la entregan para que le dé muerte, a no ser que él prefiera llevársela a Argos. Menelao ha decidido transportarla a Grecia y entregarla a los parientes de los griegos caídos en la guerra de Troya para que la maten. El rey ordena a sus soldados que penetren en la tienda de las cautivas y traigan a Helena arrastrándola de su cabellera criminal.

Ebener en su disertación sobre la escena de Helena en las *Troyanas* afirma que las primeras palabras de Menelao revelan su gran amor a Helena: "*me apoderaré (kheirosomai) de mi esposa* (v. 861), eclipsan todo lo que sigue; no hay ninguna palabra sobre odio y venganza, sobre culpa y castigo; el rey ve en la mujer buscada a su esposa y está feliz por recuperarla al fin"⁶. Según Ebener, Menelao solamente después se da cuenta de que no está solo en la escena y cambia de tono para hablar del castigo de Helena, es decir, representa una comedia ante Hécuba, las cautivas troyanas y sus propios soldados. La interpretación de Ebener no nos convence: no encontramos en la tragedia griega ningún texto en que el verbo *kheiroumai* sirva para expresar los sentimientos amorosos; al contrario, el verbo indica el sometimiento, la subyugación, acompañados de sentimientos hostiles. De otra parte, no se explica cómo Menelao al comienzo se olvidaría de la presencia de sus propios soldados a los cuales trae para que arrastren a Helena. En realidad, él viene para castigarla y no tiene por qué disimular sus verdaderos sentimientos. Pero toda su grandilocuencia no puede ocultar la debilidad de su carácter, la cual hace prever a los espectadores (quienes además por la *Odisea* conocen muy bien la historia de Helena perdonada) que Menelao no cumplirá con sus amenazas.

El esposo de Helena aparece en varias piezas eurípideas como personaje⁷. En otras es mencionado⁸. Si se exceptúan la *Helena* y la

⁶ D. Ebener: "Die Helenaszene der Troerinnen", *Wiss. Zeitschrift der Univ. Halle-Wittenberg*, 3/4 (1954), p. 709.

⁷ En las piezas conservadas: *Andrómaca*, *las Troyanas*, *Helena*, *Orestes* e *Ifigenia en Aulide*.

⁸ En las piezas conservadas: *El Cíclope*, 185-6; *Electra*, 1026-7 y 1041-3; *Ifigenia en Tauride*, 521-4 y 929-931; *Reso*, 173-4 (pero esta pieza es de dudosa autenticidad).

Itigenia en Tauride, en las demás piezas Menelao generalmente es presentado como un hombre mediocre, sin carácter⁹. Tan pronto aparece en este episodio, sus primeras palabras revelan su debilidad: es un indeciso, inseguro de sí mismo. Felicita el día en que reconquista a su antigua esposa, pero declara que no vino a Troya por ella; no quiere llamarla por su nombre y sin embargo lo pronuncia dos veces; quiere castigar a la infiel, pero aplaza su ejecución hasta su regreso a Grecia. Quiere ocultar su indecisión con palabras de estilo ampuloso¹⁰. Acertadamente Galiano califica a Menelao en esta escena de la manera siguiente: "El personaje aparece irresoluto, fanfarrón y rudo en palabras con que tal vez intenta encubrir una flaqueza congénita de su carácter"¹¹.

Hécuba al oír la decisión de Menelao se levanta lentamente y dirige una plegaria al Zeus justiciero:

ὦ γῆς ὄχημα κατὰ γῆς ἔχων ἔδραν,
 ὅστις ποτ' εἰ σύ, δυστόπαστος εἰδέναι,
 Ζεὺς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἶτε νοῦς βροτῶν,
 προσηυξάμην σε· πάντα γὰρ δι' ἀψόφου
 βαίνων κελεύθου κατὰ δίκην τὰ θνήτ' ἄγει.

—"Oh tú, que eres el sostén de la tierra y que sobre la tierra tienes el asiento, quienquiera que seas, insoluble enigma, Zeus, necesidad de la naturaleza o inteligencia de los mortales, yo te adoro, pues en todo avanzando por el camino sin ruido conduces según la justicia los asuntos de los mortales".

Dos veces durante el drama, en el primer episodio (v. 469-471) y en el éxodo (v. 1280-1281), Hécuba intenta elevar sus plegarias a los dioses tradicionales, y las interrumpe, porque duda de su eficacia y considera que la plegaria elevada aún en una desgracia se reduce a una pura pose (v. 470). Esta vez, persuadida de que Helena, la culpable de la ruina de Troya, va a recibir su castigo merecido, dirige su oración, pero no a los dioses tradicionales, sino a un dios que podríamos llamar deus philosophorum. Eurípides subraya que no se trata de un dios de las antiguas creencias con la observación que hace Menelao

⁹ Sobre Menelao en el teatro euripídeo cf. E. M. Blaiklock: *The male characters of Euripides*, Wellington, 1952, p. 74-100 (cap. V: "Helen's husband") y M. Fernández Galiano: "Sobre la cronología de las tragedias troyanas de Eurípides", *Dioniso*, 41 (1967), p. 233-237.

¹⁰ L. Parmentier: *Euripide*, Tome IV, París, 1925, p. 64, n. 2, habla de lo extraño y lo ridículo del lenguaje de Menelao.

¹¹ M. Fernández Galiano, *op. cit.*, p. 234; pero no estoy de acuerdo con el docto filólogo español cuando afirma que "el espectador debía sentir un cierto calor de simpatía humana hacia aquel esposo".

extrañado por la plegaria de Hécuba: "¿Qué es esto? Cómo innovaste las oraciones a los dioses" ¹².

En realidad, las palabras "Quienquiera que sea tú, ya..., ya..." son las fórmulas fijas de las plegarias antiguas: los griegos y los romanos suplicando a los dioses trataban de no omitir ningún nombre con el cual se apellidaba al dios invocado ¹³. El estilo de fórmulas se conserva tanto en la célebre plegaria del coro en el *Agamenón* esquiléo (v. 160), como en la acción de gracias de Hécuba en las *Troyanas*. Pero esta vez las antiguas fórmulas se han llenado con un contenido nuevo sobre cuya procedencia se ha discutido en varios estudios.

En el primer verso de la plegaria tenemos seguramente una referencia a las teorías de Diógenes de Apolonia, quien hablando del aire declara: "Pues la tierra es para él (el aire) una base, y él es el sostén de la tierra, y no hay nada privado de él" ¹⁴.

Diógenes de Apolonia diviniza el aire, le atribuye la inteligencia y el gobierno de todas las cosas: "Y a mí me parece que el aire, llamado así por los hombres, posee la inteligencia

καὶ ὑπὸ τούτου
πάντας καὶ κυβερνᾶσθαι
καὶ πάντων κρατεῖν·
αὐτὸ γάρ μοι τοῦτο θεὸς δοκεῖ εἶναι
καὶ ἐπὶ πάν ἀφίχθαι
καὶ πάντα διατιθέναι
καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι.
καὶ ἔστιν οὐδὲ ἐν ὃ τι μὴ μετέχει τούτου ¹⁵.

y que todos son dirigidos por él y que él tiene el poder sobre todos. Pues me parece que esto mismo es Dios y él se presenta en todas partes, dispone de todo y está dentro de todo y que no hay nada que no participe de él".

¹² v. 889. No creo que esto sea una censura de la innovación, como lo afirma A. Corlu: *Recherches sur les mots relatifs à l'idée de prière d'Homère aux tragiques*, París 1966, p. 211.

¹³ Cf. H. Usener: *Götternamen*, Bonn, 1896, p. 336; E. Norden: *Agnostos Theos*, Darmstadt, 1956⁴ (=1923³), p. 145-6; E. Fraenkel: *op. cit.*, II, p. 99-100; J. Pepin: *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, París, 1971, p. 261; V. Citti: *Il linguaggio religioso e liturgico nelle tragedie di Eschilo*, Bologna, 1962, p. 60-64.

¹⁴ Diógenes, C 2 (DK II, p. 67, lín. 28-29). Diógenes pudo tomar la expresión el sostén de la tierra de Anaxímenes, cf. el *fragm.* A 7, 4 de éste (DK I 92, 11): "...la tierra es llana, llevada por el aire".

¹⁵ Diógenes, B 5 (DK II, p. 61, lín. 4-9 con la corrección del texto propuesta por Usener). En la presentación del texto como un himno en prosa sigo a W. Jaeger: *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, 1952, p. 247 s., n. 59, quien dice: "La forma en que están dispuestos los predicados divinos (un *díkolon* y un *tríkolon*), que empiezan todos con formas de la palabra *pas*, es el *typos* de un himno".

Jaeger considera que Eurípides añade dos cualidades a la divinidad cósmica de Diógenes, para que los mortales puedan dirigir sus plegarias a ella: el espíritu consciente y la representación de una ley suprema según la cual ella dirige el mundo con la justicia¹⁶. Pero el espíritu consciente está implícito en la definición del aire como poseedor de la inteligencia, y de la inteligencia que sabe dirigir a todos y tiene poder sobre todos, se puede esperar que lo haga según la justicia. Aunque la plegaria parece ser principalmente influida por la filosofía de Diógenes de Apolonia, sin embargo no se puede descartar otras influencias posibles. Tanto en la antigüedad como en los tiempos modernos se ha pensado que el *nous broton* puede corresponder al *nous* de Anaxágoras¹⁷. Pero este filósofo nunca habla del *nous broton*, mientras que en la teoría de Diógenes de Apolonia el aire es tanto para los hombres, como para otros seres vivientes, alma e inteligencia (*psukhe*... *kai noesis*)¹⁸.

Se ha pensado también que Zeus como *nous broton* está en relación con lo que afirma Heráclito cuando dice que "el carácter es para el hombre su *daimon*"¹⁹. Como un poco más tarde en el debate, al rechazar Hécuba las excusas de Helena (quien proclama su inocencia y culpa a Afrodita) dice: "Tu propia mente al verlo (a Paris) se convirtió en Cíprida" (v. 988) parece que en el *nous broton*, al lado de la idea y las expresiones de Diógenes, hay una cierta connotación heraclítica, la cual se refleja también en el fragm. 1018 N, en que Eurípides declara: "Pues en cada uno de nosotros la inteligencia es un dios"²⁰. Es la misma idea que aparece aun en Epicarmo: "El carácter es para los hombres un buen *daimon*, pero para algunos también un *daimon malo*"²¹.

¹⁶ W. Jaeger, *loc. cit.*

¹⁷ Sátiro: *Vita Euripidis*, fragm. 37, col. III; L. Parmentier: *Euripide et Anaxagore*, Bruxelles-Paris, 1893, p. 70 ss.; M. Pohlenz: *Die griechische Tragödie*, Göttingen, 1954², vol. II, p. 151, observa que Eurípides añade *broton*; W. Nestle: *Von Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1942², p. 501, n. 0, vacila entre Diógenes y Anaxágoras, aduciendo el fragmento B 12 (DK II 37, 18) de este último; pero Anaxágoras dice allí claramente que *nous* gobierna todo, mas "no está mezclado con ninguna cosa". Además, como lo nota atinadamente W. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, 1965, vol. II, p. 310, "la idea de que el aire es una divinidad que puede ser objeto de plegaria es naturalmente extraña a Anaxágoras y Demócrito, y debe ser tomada de su contemporáneo Diógenes de Apolonia".

¹⁸ Diógenes, B 4 (DK, II, p. 60, lín. 21); W. Theiler: *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Diss. Basel, Zürich, 1924, p. 9-10, observa que Diógenes mismo usa la palabra *noesis*, mientras que en los textos inspirados por su filosofía se encuentran: *Noema*, *noein*, *nous*, *phronesis*, *phronein* y *gnome*.

¹⁹ Heráclito, B 119 (DK I, 177, 6); cf. W. Nestle: *Euripides der Dichter griechischen Aufklärung*, Stuttgart, 1901, p. 451, n. 4; O. Gigon en una discusión, relatada en *Entretiens sur l'antiquité classique*, Genève, 1954, vol. I, p. 233, y A. Lesky: "Psychologie bei Euripides" en *Entretiens sur l'antiquité classique*, Genève, 1960, vol. VI, p. 132.

²⁰ Sobre la interpretación de este fragmento cf. Lesky, *op. cit.*, p. 131 s. y E. R. Dodds: "Euripides the Irrationalist", *Classical Review*, 43 (1929), p. 101, n. 5.

²¹ Epicarmo, B 17 (DK I, 201, 13); cf. Nestle, *op. cit.* (en la nota 19), p. 450, n. 4.

La denominación de Zeus como *ananke phuseos* anteriormente ha sido considerada por algunos como heraclítica²². Ahora se busca su explicación en el pensamiento de los atomistas, los sofistas o los pitagóricos²³. Pero no faltan quienes atribuyen la idea del aire como *ananke* al propio Diógenes de Apolonia²⁴.

Schreckenberg, quien en el libro dedicado a la *ananke* quiere demostrar que la palabra primitivamente ha significado "yugo", "cadena", considera que Diógenes ha podido llamar el aire *ananke*, puesto que en su doctrina el aire rodea, ciñe la tierra. Según Schreckenberg, *phuseos* ha sido añadido por Eurípides. Sin embargo, Theiler ha observado ya anteriormente que en las *Nubes* de Aristófanes, donde se exponen las teorías meteorológicas de Diógenes, atribuidas por el comediógrafo al Sócrates de su pieza, aparece dos veces, sin duda no por una casualidad, el vocablo *ananke* (v. 377 y 405). Theiler cree que la *ananke* reinaba no solo en la meteorología, sino también en la zoología de Diógenes. Por consiguiente, no sería nada extraño que en la exposición de su teoría apareciese el término *ananke phuseos*. Theiler supone que ha existido una antinomia en la doctrina de Diógenes entre la *ananke* mecanicista y el *nous* teleológico, antinomia de la cual quizá no se daba cuenta el mismo filósofo naturalista²⁵. A Schreckenberg tal antinomia le parece imposible, puesto que el aire es Zeus, es la *ananke* y al mismo tiempo el espíritu humano, entendido pneumáticamente²⁶.

Pero aun quedando con dudas sobre el significado de *ananke* en la doctrina de Diógenes y por ende sobre la cuestión si Eurípides sigue aquí a Diógenes²⁷, no se puede olvidar que en aquella época la expresión *ananke phuseos* era conocida no solo en el contexto de la explicación mecanicista del mundo, sino también en las teorías de los sofistas que al *nomos* tradicional le oponían la *physis* y, basándose en los físicos y los médicos, hablaban también de la *ananke phuseos*. Heinemann ha señalado la presencia de esta expresión en el sentido

²² P. Natorp: "Nochmals Diogenes und Leukippos", *Rheinisches Museum*, 42 (1887), p. 384-5; U. von Wilamowitz-Moellendorf: *Griechische Tragödien übersetzt*, Berlin, 1906, vol. III, p. 283, n. 1.

²³ El origen atomista: H. Diels: "Leukippos und Diogenes von Apollonia", *Rhein. Museum*, 42 (1887), p. 12, n. 2; W. Nestle: *Euripides der Dichter...*, p. 450, n. 4; *Vom Mythos zum Logos*, p. 500, n. 26; el origen sofista: F. Heinemann: *Nomos und Physis*, Basel, 1945, p. 130-132; F. Laemmli: *Vom Chaos zum Kosmos*, Basel, 1962, p. 16; el origen pitagórico: J. Zafiropulo: *Diogène d'Apollonie*, Paris, 1956, p. 127.

²⁴ F. Duemmler: *Akademika*, Giessen, 1889, p. 142; Theiler, *op. cit.*, p. 36; H. Schreckenberg: *Ananke. Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauchs*, München, 1964, p. 117-119.

²⁵ Theiler: *op. cit.*, p. 36.

²⁶ Schreckenberg, *op. cit.*, p. 119.

²⁷ Sobre la *ananke* en Eurípides cf. A. J. M. Festugière: "La religion d'Euripide", *La Vie Intellectuelle*, 13 (1945, abril), p. 134 ss.

erótico en las *Nubes* (v. 1075) de Aristófanes ²⁸. El *Adikos Logos*, como representante de los sofistas, declara:

—“De aquí yo paso a las necesidades de la naturaleza. Pecaste, amaste, cometiste algún adulterio y luego fuiste sorprendido. Estás perdido, porque eres incapaz de hablar. Pero si estás conmigo, goza de la naturaleza, brinca, riéte, no consideres nada como vergonzoso” ²⁹. El *Raciocinio Injusto* luego afirma que el adúltero sorprendido puede excusarse aduciendo el ejemplo de Zeus; puesto que “también aquél es más débil que el amor y las mujeres. Y cómo tú, siendo mortal, podrías ser más grande que un dios?” ³⁰.

Sin duda Eurípides no usa en la plegaria de Hécuba la *ananke phuseos* en este sentido, pero es muy significativo que la equiparación aristofánica de la *ananke phuseos* y de la *moikheia*, tiene su eco en el discurso de Helena, pronunciado en este mismo episodio de las *Troyanas*. La esposa de Menelao rechaza la acusación del adulterio, declarando que ha obrado bajo la influencia de Afrodita (lo cual es traducir al lenguaje mitológico la *ananke phuseos*).

Luego, parece que Eurípides hace uso de las expresiones polares: *ananke phuseos* y *nous broton* para abarcar todas las posibilidades ³¹. Pero al hacerlo escoge, a nuestro parecer, intencionalmente dos términos polivalentes que volverán a aparecer en el debate de Helena y Hécuba con significados muy distintos.

En cuanto a la idea expresada en el último verso de la plegaria sobre la justicia de Zeus se ha pensado en la influencia de Heráclito ³². Sin negar que la Dike de Heráclito reina aún en los fenómenos cósmicos ³³, se puede pensar que Eurípides se inspira aquí en una idea tradicional de la Dike, compañera de Zeus, que aparece ya en Hesíodo ³⁴. Se ha constatado que el silencioso andar de la justicia es descrito por Solón en la *Eunomía* (v. 15-16):

—“La cual, silenciosa, se da cuenta de lo presente y de lo pasado, y con el tiempo llega de todos modos para vengarse” ³⁵.

Tal vez, más importante que conocer las fuentes posibles de las ideas expresadas en la plegaria, es establecer su función dentro de la pieza. Hay quienes creen que la oración es de Eurípides y no de Hé-

²⁸ Heinemann, *op. cit.*, p. 131 s.; cf. Schreckenber, *op. cit.*, p. 50-61 (sobre las necesidades eróticas).

²⁹ Aristófanes: *Nubes*, v. 1075-8.

³⁰ Aristófanes: *Nubes*, v. 1081-2.

³¹ K. Reinhardt: *Tradition und Geist*, Göttingen, 1960, p. 234.

³² Natorp: *op. cit.*, p. 385; Nestle: *Euripides der Dichter*..., p. 451, n. 0, y *Vom Mythos zum Logos*, p. 501.

³³ Heráclito, B 94 (DK I, 172, 8).

³⁴ Hesíodo: *Erga*, 256-260.

³⁵ Cf. W. Schmid: *Geschichte der griechischen Literatur*, Erster Teil, Dritter Band, München, 1940, p. 484, n. 3.

cuba³⁶. En este caso no se podría hablar de la función de la plegaria, porque el autor la incluiría dentro de la pieza solamente para exponer su pensamiento sobre la divinidad. Para otros la plegaria es de Hécuba, no de Eurípides³⁷. Contra tales distinciones ha protestado Zuntz en una reunión de los especialistas en Eurípides, recordando, como él mismo confiesa, una verdad de Perogrullo: todo lo dicho en un drama euripídeo es dicho por su autor³⁸.

Es la plegaria de Hécuba que desde el abismo de su miseria dirige su acción de gracias al dios supremo y justo, de cuya presencia parece ella darse cuenta, cuando oye la sentencia condenatoria pronunciada por Menelao contra Helena, culpable de todas las desgracias de los troyanos y los griegos³⁹. Se ha afirmado que es también un intento de Eurípides de elevarse al concepto más depurado de la divinidad⁴⁰. Pero la escena introducida por la plegaria termina con una evidente capitulación de Menelao ante su esposa; Helena, la culpable, no será castigada. Tal es la opinión común de los filólogos, a excepción de Scarcella quien, siguiendo al autor del antiguo argumento, afirma que Menelao hará cumplir su decisión y que la muerte de Helena aumenta el pesimismo de la pieza euripídea⁴¹. Las dos afirmaciones nos parecen inaceptables, porque la una desconoce la debilidad del carácter de Menelao, y la otra no ve que al pesimismo de la pieza contribuye más la absolución que el castigo de Helena, una de las culpables de tantas y tan grandes desgracias.

Hécuba, que no ha tenido confianza en los dioses tradicionales, queda defraudada también por el nuevo Zeus etéreo, cuya justicia es tan indescifrable como el dios mismo. En este drama los dioses se muestran sordos a las plegarias humanas⁴². El carácter ilusorio de la acción de gracias se revela, a nuestro parecer, ya en el debate entre Helena y Hécuba, cuando los términos que servían para invocar a Zeus cambian de significado: *ananke phuseos* sirve de excusa a Helena y el *nous* humano es acusado por la propia Hécuba.

Al oír la plegaria innovada, Menelao expresa su extrañeza, pero Hécuba no reacciona a la observación de Menelao y aprueba su deci-

³⁶ J. Geffcken: *Griechische Literaturgeschichte*, Heidelberg, 1926, vol. I, p. 205; L. H. G. Greenwood: *Aspects of Euripidean Tragedy*, Cambridge, 1953, p. 21 s.

³⁷ H. Neitzel: *Die dramatische Funktion der Chorlieder in den Tragödien des Euripides*, Diss. Hamburg, 1967, p. 68.

³⁸ Las declaraciones de G. Zuntz durante las discusiones en *Entretiens sur l'antiquité classique*, vol. VI, p. 158 y 164.

³⁹ Cf. Festugière, *op. cit.*, p. 136.

⁴⁰ Cf. Festugière, *ibid.*; F. Martinazzoli: *Euripide*, Roma, 1946, p. 207-8; Citti, *op. cit.*, p. 119; A. Lesky: *Historia de la literatura griega*, Madrid, 1968, p. 412.

⁴¹ A. M. Scarcella: *Euripide. Le Troadi*, Palermo, 1968, p. 103 ss; y "Lecture Euripidee. Le Troadi", *Dioniso*, 22 (1959), p. 64-5.

⁴² Cf. G. M. Grubbe: *The Drama of Euripides*, London, 1941, p. 54.

sión de ejecutar a Helena. Pero sin duda por las declaraciones de Menelao ha notado que él no es un hombre de propósitos firmes. Teme que en presencia de Helena toda su rigidez no desaparezca, por lo cual le aconseja a Menelao que no la vea: "Al verla huye para que ella no te cautive con el deseo. Pues cautiva ella los ojos de los hombres, destruye las ciudades, incendia las casas, tantos encantos posee" (v. 891-3). Hécuba y Menelao la conocen bien, así como los que han sufrido a causa de Helena.

Hécuba dice la verdad. En seguida aparece Helena arrastrada por los soldados de Menelao. A pesar de su situación incómoda y sus temores iniciales, pronto presentará una hábil apología en que su conducta aparecerá no solo irreproachable, sino algo más, meritoria para con los griegos. Al comienzo protesta ella ante Menelao por el tratamiento que recibe, aunque no duda de que es odiosa a su marido. Le pregunta qué decisión han tomado los griegos y él sobre su destino. Menelao replica brevemente: sobre esto no hubo ninguna deliberación; todo el ejército se la entregó a él, como ofendido, para que la castigara. Helena al ver que su destino depende ya no de todo el ejército, sino de Menelao solo, debe sentirse más segura. Pide que se le permita probar que si ella muere, morirá injustamente. Menelao quiere mostrarse implacable: vino él para matarla y no para discutir. En este momento interviene Hécuba rogando a Menelao que permita a Helena pronunciar el discurso ante su ejecución. La reina troyana se encargará de la réplica, porque Menelao no conoce las maldades perpetradas por Helena en Troya. Hécuba cree que su discurso causará la muerte segura de Helena. Ya el antiguo escoliasta ha observado que hay una contradicción entre el consejo dado hace poco por Hécuba a Menelao: cuidado, que ella no te cautive; y la petición actual: escúchala⁴³. Pero esta contradicción tal vez puede explicarse: antes Hécuba temía que Menelao en presencia de Helena se olvidara de su propósito de castigarla, mientras que ahora la rigidez con que Menelao trata a su esposa, tranquiliza a Hécuba. Ella cree que ya no existe el peligro de que Helena reconquiste a Menelao y que su discurso solamente confirmará la decisión inquebrantable tomada por el rey de castigar a la infiel⁴⁴. Menelao acepta el *agón*, concediendo este favor, como él mismo dice, más bien a Hécuba, cuyas acusaciones quiere él oír, y no a Helena.

Helena pronuncia todo el discurso de defensa dirigiéndose a Menelao aun sin esperanza de que éste se digne responderle a ella a causa

⁴³ *Schol. ad Tro.*, 906 (II p. 367, 7 Schwartz).

⁴⁴ Acepto y desarrollo la explicación de Parmentier, *Euripide*, Tome IV, p. 65, n. 2, aunque G. Perrotta, "L'Ecuba e le Troadi di Euripide", *Atene e Roma*, 6 (1925), p. 276, n. 1, la trate de sofisma; cf. H. Steiger, "¿Warum schrieb Euripides seine Troerinnen?", *Philologus*, 59 (1900), p. 377, n. 19.

de su enemistad: "Pero yo contestaré a tus acusaciones (las cuales, creo, lanzarías contra mí desarrollando tu discurso), oponiendo mis acusaciones a las tuyas" ⁴⁵.

En realidad, Helena desde el principio de su apología hace amplio uso de *anténklema*, culpando a los demás por lo sucedido. La primera culpable para ella es Hécuba, aquí presente, por haber engendrado a Paris, luego es el anciano por no haber dado muerte al niño (después de la representación del *Alejandro* los espectadores saben que se trata del anciano servidor). Culpables son también los dioses, porque Helena ha sido víctima del juicio de las diosas, durante el cual por el fallo favorable Atena ofreció a Paris la conquista de Grecia, Hera, el reino en Asia y confines de Europa, mientras que Afrodita le prometió como recompensa a Helena. Afrodita venció. El nuevo matrimonio de Helena salvó a los griegos de la ocupación bárbara, pero la ingratitud de los griegos es grande: en vez de coronarla como salvadora de Grecia, la cubren de insultos.

Helena siente que todavía no ha explicado suficientemente su propio papel en esta aventura. Vuelve al tema: ¿por qué se escapó ella furtivamente de la casa? De nuevo la culpable es Afrodita. En efecto, Paris, el genio maléfico nacido de Hécuba (v. 941), vino a Esparta acompañado de la diosa, mientras que Menelao escogió precisamente aquel momento para viajar a Creta. Helena al abandonar el hogar obró bajo el poder de Afrodita. "Castiga a la diosa y muéstrate más fuerte que Zeus, quien tiene el poder sobre las demás divinidades y sin embargo es esclavo de ella. A mí concédeme el perdón" ⁴⁶.

Es cierto que se podría objetarle: ¿por qué no volvió ella al lado de Menelao después de la muerte de Paris, cuando ya no existía el matrimonio impuesto por los dioses? Helena afirma que ella hizo varios intentos de fugarse a las naves argivas, deslizándose por la cuerda desde lo alto de las murallas de Troya. Los guardias troyanos podrían servirle de testigos (se ha observado que Helena invoca a los testigos ya muertos).

—"Pero Deífobo, ese marido nuevo, habiéndome raptado por la fuerza me retenía como esposa, contra la voluntad de los frigios" (v. 959-960), Wilamowitz ha suprimido estos dos versos como interpolación, declarando: "Eurípides ha sido bastante inteligente (klug) para ignorar a Deífobo como marido de Helena". A pesar de que la opinión de Wilamowitz ha sido acogida en las ediciones de Murray y Biehl, opinamos que Parmentier tiene razón en conservar estos versos. En

⁴⁵ v. 916-918; sobre la interpretación de estos versos cf. mi *Estudio*, p. 490 s.

⁴⁶ v. 948-950; cf. Aristófanes, *Nubes*, versos 1081-2, citados anteriormente. Parece como si Eurípides, tantas veces parodiado por el comediógrafo, se inspirara esta vez en el pasaje de las *Nubes*, pero cf. *fragm.* 433 N del primer *Hipólito* de Eurípides (anterior a las *Nubes*), donde ya aparece el poder de las *anankai*.

realidad, no nos parece que Eurípides hubiera cometido una falta contra la inteligencia hablando del nuevo matrimonio de Helena, ya conocido a los espectadores por la lectura de la *Pequeña Iliada* ^{46a}. Deífobo, además, es el único personaje del *Alejandro* hasta este momento no mencionado en las *Troyanas*. La fuerte rivalidad que ha existido entre los dos hermanos en la primera pieza aumenta "el interés de la alusión al matrimonio forzado de Helena con Deífobo en las *Troyanas*" ^{46b}. Consideramos también que al conservar los v. 959-960, se interpretan más fácilmente los versos siguientes. En ellos Helena pregunta a Menelao: "Con qué derecho podrías, esposo, hacer que justamente muera yo a quien el uno (Deífobo) tomó por la fuerza como esposa, yo quien soporté como una esclavitud amarga aquella fuga de la casa (y aquel matrimonio con Paris), compensación por el premio de la victoria (de Afrodita)" ^{46c}. Helena proclama que ha sido sometida a la violencia divina y humana. Si Menelao desea castigarla, pretende imponerse a los dioses, lo cual es insensato (v. 965).

Hécuba, adorando al Zeus justiciero por el castigo de Helena, invocaba a aquel dios bajo la denominación de *ananke phuseos* o de *nous broton* (v. 886). Helena, aunque no ha asistido a aquella plegaria de Hécuba, parece basar su apología en la *ananke* impuesta a ella por Afrodita, que en el lenguaje de algunos sofistas contemporáneos era denominada *ananke phuseos*, y en la *bia* impuesta por Deífobo, es decir, por el capricho de un *nous*.

El corifeo al presentar la denuncia contra la elocuencia como arma terrible en la boca de un criminal (denuncia que ya se ha presentado en los debates del *Alejandro* y el *Palamedes*), invita a la reina a que destruya la persuasión de Helena y defienda a sus hijos y su patria. Ebener observa que esta invitación del coro, hecha después de la toma de Troya, queda en la pieza sin objeto y debe entenderse solamente como una alusión a la vida política de Atenas ⁴⁷. A nuestro parecer, las palabras del corifeo tienen su sentido también dentro de la pieza. Helena en su discurso, excusándose a sí misma, ha culpado a dos hijos de Hécuba: Paris y Deífobo. Hécuba debe defender la memoria de sus hijos muertos. Helena se ha atribuido el mérito de haber salvado a Grecia de la invasión frigia. Hécuba debe defender a Troya demostrando que los troyanos nunca han tenido tal propósito imperialista. Y la reina lo hace en su discurso muy hábilmente. Bajo las aparien-

^{46-a} Wilamowitz, *op. cit.*, p. 339; Parmentier, *Eurípide*, Tome IV, p. 67. Proclo, *Chrest.*, p. 106, 28 = 216 Severyns, en el resumen de la *Pequeña Iliada* dice: "Después de esto Deífobo se casa con Helena".

^{46-b} Parmentier: *Eurípide*, Tome IV, p. 5, n. 3.

^{46-c} v. 961-964; sobre varias interpretaciones de estas líneas véase mi *Estudio*, p. 494 s.

⁴⁷ Ebener, *op. cit.*, p. 713.

cias de una defensa de las diosas que han participado en el concurso de belleza, Hécuba quiere destruir la leyenda sobre las promesas hechas por ellas a Paris. La reina no niega el juicio mismo. Considera solamente que en realidad el concurso de las diosas no era sino un juego, una diversión: ¿para qué debía interesarse seriamente en el premio de belleza Hera quien ya tiene a Zeus como marido, y Atena quien no desea tener ninguno? Entonces es inconcebible que en un juego de diversión Hera hubiera prometido a Paris su predilecta ciudad de Argos, o Palas, la de Atenas.

No estamos de acuerdo con la interpretación de Ebener, quien considera que Hécuba debe rechazar esta diversión como indigna de las diosas y que, por consiguiente, al hablar del concurso sobrentiende "según tu versión"⁴⁸. Esto es ya lo que los filólogos alemanes llaman un "Hinein-interpretieren", puesto que tanto por la profecía de Casandra en el *Alejandro*, como por las declaraciones de Poseidón en el prólogo de las *Trojanas* sobre la enemistad de Hera y Atena contra los troyanos (enemistad que presupone el juicio de Paris), el público conocía bien que ésta era la versión de Eurípides⁴⁹.

Hécuba no está interesada en negar la leyenda del concurso para purificar la idea de la divinidad, sino en rechazar la versión de los premios de que se sirve Helena para excusarse a sí misma, para echar la culpa a Afrodita y para atribuirse aun el papel de la salvadora de Grecia. Con la interpretación de Hécuba desaparece el mérito que Helena se atribuía por haber salvado a los griegos de la invasión frigia. Los troyanos nunca han querido invadir a Grecia. Al negar las promesas de Hera y Atena, se niega también la promesa de Afrodita. Esta diosa no tenía ninguna necesidad de acompañar a Paris en su viaje a Grecia, porque aun quedando en el cielo con su poder divino hubiera podido trasladar a Helena con toda la ciudad de Amiclas hasta Ilión. La explicación de lo realmente sucedido es mucho más sencilla:

—“Mi hijo era de una belleza extraordinaria, tu propia mente (*nous*) al verlo se convirtió en Cíprida; en efecto, todas las locuras son Afrodita para los mortales, y el nombre de la diosa comienza precisamente como el de la locura (*aphrosune*)” (v. 987-990).

Hace pocos instantes Hécuba divinizaba la inteligencia humana: invocando a Zeus como *nous broton* expresaba su fe en la justicia divina que castiga a los criminales. Ahora la misma inteligencia humana aparece desprovista de todos los atributos divinos, inclinada a la locura. Pero aun con este cambio en la apreciación del *nous broton*, Helena debe ser castigada, porque ahora precisamente se establece su respon-

⁴⁸ Ebener, *ibid.*

⁴⁹ Cf. mi *Estudio*, p. 265 s.

sabilidad personal: no es ninguna divinidad la que le ha inspirado su amor, sino su propio *nous*. Pero Helena no ha sucumbido ni siquiera a la pasión erótica. En realidad ella se enamoró de Paris por su rico atavío. El palacio de Menelao no era para ella suficientemente lujoso, deseaba gastar el oro frigio.

La intervención de Afrodita es descartada por Hécuba. Y los espectadores saben por la aparición de Afrodita como *prologizousa* y por las profecías de Casandra en el *Alejandro* que la versión de la reina no corresponde totalmente a la verdad. Hay algo más, Hécuba prosigue:

—“En efecto, dices que mi hijo te llevó por la fuerza” (v. 998). Este verso sirve de argumento para los filólogos modernos en su intento de suprimir los v. 959-960 sobre Deífobo que, en nuestra opinión, deben ser conservados. En realidad, Hécuba utiliza un procedimiento muy corriente entre los abogados y los políticos de todos los tiempos: desligar las afirmaciones de los adversarios de su contexto y hacerles decir lo que nunca han dicho. Helena hablaba de la violencia de Deífobo, mientras que en el caso de Paris insistía en la intervención de Afrodita, que la hizo seguir al extranjero (v. 946-947). Hécuba, al rechazar la intervención divina, trasfiere a Paris lo que Helena ha dicho sobre Deífobo. La reina niega también la violencia de Paris, puesto que en este caso los espartanos se habrían dado cuenta del rapto. Si Helena hubiera gritado, habrían acudido sus hermanos Cástor y Pólux.

Helena llegó a Troya y los argivos tras ella. Durante la guerra Helena observaba una conducta oportunista: si tenía éxito Menelao, lo elogiaba para atormentar a Paris, si la suerte favorecía a los troyanos, se olvidaba de Menelao.

Hécuba rechaza las afirmaciones de Helena sobre sus intentos de fugarse de Troya y pregunta cuándo la sorprendieron a ella en un intento de suicidio, solución para una mujer noble que ha perdido a su marido. Qué juez podría dar peso a tales raciocinios, pregunta un filólogo moderno⁶⁰. Pero la pregunta de Hécuba es solamente una ironía: nadie puede esperar que Helena se suicide por fidelidad. Hécuba afirma que con frecuencia ha exhortado a Helena:

—“Vete, hija. Mis hijos contraerán otros matrimonios...” (v. 1016-7).

En nuestra opinión, el plural “mis hijos” indica que Hécuba ha hecho esta exhortación repetidas veces, tanto durante el matrimonio de Helena con Paris, como más tarde durante su enlace con Deífobo. Si Helena hubiera obedecido los consejos de Hécuba, la guerra habría cesado. Pero Helena no quería privarse del lujo y de las postraciones de los bárbaros. Y ahora ella se presenta ante Menelao con todos sus

⁶⁰ Perrota, *op. cit.*, p. 277.

adornos. ¡Qué cara repugnante! Debía venir humildemente, vestida con harapos, temblando de miedo, cabeza afeitada a la manera de los escitas, puesto que la modestia después de su pasado le convendría mejor.

Y terminando su discurso Hécuba pide a Menelao que honre a Grecia con la muerte de su esposa y establezca así una ley para otras mujeres infieles.

El coro ruega también al rey que se muestre digno de sus antepasados y evite que los griegos le reprochen su debilidad (v. 1034-1035).

Menelao está de acuerdo con Hécuba: Helena ha abandonado el hogar voluntariamente (v. 1037), Afrodita es mencionada solo por jactancia. Hablando a su esposa, el rey le ordena dirigirse hacia los griegos que la lapidarán. Así recibirá ella el castigo merecido por los sufrimientos de los aqueos y por su deshonor.

Helena postrándose ante Menelao, con gesto de suplicante abraza sus rodillas e implora que no la mate, imputándole a ella el mal que viene de los dioses (v. 1042). Hécuba, de otra parte, pide al rey que no traicione a sus propios aliados ni a sus hijos, sino que mate a Helena. Es algo extraño que Hécuba para lograr el castigo de Helena implore en nombre de sus acérrimos enemigos.

El rey, acosado de ambos lados por Helena y Hécuba que le dirigen súplicas opuestas, hace callar a la anciana, declarando que Helena no le interesa. Y luego ordena a sus soldados que la lleven al barco. Hace algunos momentos el rey decía a su esposa infiel: "Vete a donde los que han de apedrearte" (v. 1039), lo cual parecía indicar que ella sería inmediatamente lapidada. La nueva orden revela que el inestable Menelao ha cambiado otra vez de opinión. Se ha querido explicar su cambio suponiendo un juego de escena: en el momento en que el rey dice que Helena no le importa, se cae deslizándose el peplo de Helena a sus pies y descubre su cuerpo. Menelao hechizado por la belleza perdona a su infiel esposa ⁵¹.

La leyenda de Helena perdonada a causa de su belleza es antigua. Tal vez, aparecía ya en la *Pequeña Iliada* de Lesques y ciertamente en Ibico ⁵². Con frecuencia el tema ha sido tratado en las obras artísticas aun anteriores a la época de Eurípides ⁵³. El trágico también conocía esta versión. El viejo Peleo insulta así en la *Andrómaca* a Menelao: "Y después de tomar Troya (que hasta allí te acompañaré), no mataste a tu mujer cuando te apoderaste de ella, sino que tan pronto viste su pecho, al arrojar la espada recibiste su beso, halagando a una perra traidora, derrotado por Cíprida, ¡oh cobarde!" (v. 627-631).

⁵¹ M. L. Deshayes: "Akribés ou akrithén", *Humanités*, 35 (1958/9), p. 19-21.

⁵² Ghali-Kahil, *op. cit.*, p. 31 y 42.

⁵³ Ghali-Kahil, *op. cit.*, p. 86 ss. y el catálogo, núms. 58-73.

Pero ninguna palabra indica que en las *Troyanas* se repita la misma escena. Es posible que el solo gesto de la hermosa suplicante que abraza las rodillas de su indeciso marido sea suficiente para que él cambie de decisión, como lo cree Becker, el cual empero afirma sin fundamento que esta escena de las *Troyanas* supone el perdón anterior durante la toma de Troya, cuando Menelao, al ver la belleza de su mujer, arrojó la espada⁵⁴. En realidad, las *Troyanas* no presuponen otro encuentro de Helena y Menelao durante o después de la toma de Troya, fuera del que tiene lugar en esta escena⁵⁵.

Como Hécuba se da cuenta del cambio, suplica a Menelao que por lo menos no embarque a Helena en el mismo navío en que él hará la travesía. Menelao para disimular su debilidad pregunta jocosamente a Hécuba: ¿por qué no puede viajar él junto con Helena, acaso ésta ha aumentado de peso? Hécuba sigue hablando seriamente: "No hay amante que no siga amando siempre, no importa cómo se revele la mente (*nous*) de las personas amadas" (v. 1051-2).⁵⁶

Menelao al parecer cede a la petición razonable de Hécuba: Helena viajará en otro barco y cuando llegue a Argos sufrirá la pena capital para servir de escarmiento a otras mujeres. Sin embargo, ni Hécuba, ni el coro debe tener muchas ilusiones sobre la firmeza de las decisiones del vacilante rey. El coro en el estásimo que entona en seguida expresa su deseo de que en el momento en que Helena tenga en sus manos espejos de oro, un rayo caiga sobre el barco de Menelao, porque él ha acogido a su esposa.

La escena de Menelao y Helena ha interrumpido por algunos instantes las lamentaciones continuas de la pieza, ha creado ciertas ilusiones que inspiraron a Hécuba su plegaria llena de confianza en la justicia divina y finalmente ha destruido aun esta última esperanza.

Existe un pequeño opúsculo de Gorgias intitulado *El encomio de Helena*, pero que más apropiadamente, como ya lo ha reconocido Isócrates (*Hel.* 14), se llamaría la *Apología de Helena*. El sofista defiende a Helena, porque ella "en efecto, hizo lo que hizo ya por una decisión de la Suerte, por una orden de los dioses y un decreto de la Necesidad, ya raptada por la fuerza, ya persuadida con palabras"⁵⁷. Después del pasaje aquí citado aparece en el margen de los manuscritos —"o cau-

⁵⁴ Becker, *op. cit.*, p. 58.

⁵⁵ Cf. Ghali-Kahil, *op. cit.*, p. 133, n. 1.

⁵⁶ Atribuyo ambos versos a Hécuba, como lo hacen los más antiguos mss. PV y, entre los editores de las *Troyanas*, W. Biehl (Lipsiae, Teubner, 1970) y G. Schiassi (Milano, 1969²). Para el v. 1052 prefiero la interpretación de Schiassi, *ad. loc.*, a la de Biehl, quien traduce "ut euadat tamen nescio quomodo sana amantium mens", suprimiendo de esta manera la oposición entre el *erastes* y los *eromenoi*. Nótese la mención del *nous* ya ciertamente no divinizado.

⁵⁷ Gorgias, *Hel.*, 6.

tivada por el amor", lo cual en realidad es el resumen de la cuarta excusa que aparece en el § 15: "si fue el amor que hizo esto".

Ultimamente los investigadores están inclinados a considerar a *Helena* de Gorgias como anterior a las *Troyanas* de Eurípides⁵⁸. Al leer la escena del agón euripídeo se nota que el trágico conoce el opúsculo del sofista⁵⁹. Helena en su apología utiliza dos excusas gorgianas: en el caso de Paris, la necesidad impuesta por una divinidad poderosa; en el caso de Deífobo, la violencia. Hécuba rechaza ambas excusas: la violencia en su discurso es de Paris, como si la vieja reina no replicara al discurso que Helena acaba de pronunciar, sino refutara la apología de Gorgias⁶⁰. La influencia del amor aunque admitida parcialmente por Hécuba queda muy reducida, puesto que Helena se enamoró no tanto de Paris, sino de sus riquezas. Aun la persuasión, la excusa más desarrollada por Gorgias, interesado sobre todo en la elocuencia, aparece en el discurso de Hécuba: se muestra que su poder no es tan ilimitado puesto que Hécuba no ha logrado persuadir a Helena de abandonar a sus hijos: las riquezas de Troya podían más que la persuasión.

La apología de Gorgias absuelve a Helena por no haber obrado voluntariamente⁶¹. A ella Eurípides opone el discurso de Hécuba en que se insiste mucho en la responsabilidad de Helena⁶². Esta insistencia conlleva la crítica del mito, pero el trágico no puede rechazar el mito completamente, porque esto equivaldría a suprimir la primera pieza de la trilogía y aun el prólogo de la tercera pieza.

Se dice que el discurso de Hécuba ha desenmascarado a Helena⁶³. Sin embargo, los espectadores que hacía pocos instantes habían asistido a la representación del *Alejandro* sabían que había otro gran culpable de lo sucedido, Paris, quien raptó a Helena. Y Hécuba no es un juez imparcial para establecer la responsabilidad de Helena, sobre todo, cuando calla la de su propio hijo.

⁵⁸ M. Pohlenz: *Die Anfänge der griechischen Poetik*, Göttingen, 1920, p. 167, n. 1; *Die griechische Tragödie*, II, p. 151; F. Schupp: "Zur Geschichte der Beweistopik in der älteren griechischen Gerichtsrede", *Wiener Studien*, 45 (1926/7), p. 178-180; M. L. Orsini: "La cronologia dell'Encomio di Elena di Gorgia e le Troiane di Euripide", *Dioniso*, 19 (1956), p. 86; H. Gregoire, *Euripide* (Budé), Tome V, p. 29; Guthrie, *op. cit.*, III, p. 192, n. 2; N. Demand: "Epicharmus and Gorgias", *American Journal of Philology*, 92 (1971), p. 458, n. 16; la literatura más extensa es indicada por M. Untersteiner: *The Sophists*, New York, 1953, p. 99, n. 59.

⁵⁹ Cf. Pohlenz: *Die griech. Tragödie*, II, p. 151; Orsini, *op. cit.*, p. 84-86.

⁶⁰ Cf. Orsini, *op. cit.*, p. 85.

⁶¹ Cf. G. Calogero: "Gorgias and the socratic principle: nemo sua sponte peccat", *Journal of Hellenic Studies*, 77 (1957), p. 12 ss., quien considera a Gorgias como precursor del dicho principio socrático.

⁶² En las *Troyanas*, aun fuera del discurso de Hécuba, se indica que Helena ha actuado voluntariamente: cf. los versos 373 y 1037.

⁶³ Cf. Ebener, *op. cit.*, p. 713 ss.

La escena del juicio de Helena no disminuye el pesimismo de la trilogía troyana, sino lo aumenta. En el mundo en que la infiel Helena se salva, y el inocente niño Astianacte es condenado a muerte, no hay ninguna justicia, ni divina, ni humana. Es posible que "ninguna de las piezas (de Eurípides) anteriores al año 415 haya alcanzado tal grado de intensidad en la amargura y la desesperación"⁶⁴. Así se cumplía la decisión de Zeus (revelada, según mi parecer, en el epílogo del *Alejandro* por el *deus ex machina*), de aliviar la tierra de la carga humana⁶⁵. Hécuba desilusionada con los dioses olímpicos, con el nuevo Zeus, que ella ha invocado como necesidad de la naturaleza o inteligencia de los mortales, en el epílogo de las *Troyanas*, durante el entierro de Astianacte, dirigirá sus súplicas a los dioses infernales y a los espíritus de los muertos. En esta vida ya no hay a quien pueda invocar.

Algunos años más tarde Eurípides, para absolver a Helena, recurrirá, en la pieza que lleva su nombre, a la versión de la palinodia de Estesícoro: según ella, Helena, en realidad, no ha sido raptada por Paris, sino trasladada por los dioses a Egipto, mientras que Paris se ha llevado a un espectro. Durante años pelearon los griegos y los troyanos por un espectro. En la versión del nuevo drama, lleno de fantasía juguetona, se salva el renombre de Helena, pero la guerra de Troya resulta aún más absurda.

⁶⁴ M. Orban: "Les Troyennes: Euripide à un tournant", *Les Etudes Classiques*, 42 (1974), p. 14.

⁶⁵ R. A. Coles: *A new Oxyrhynchus Papyrus: the Hypothesis of Euripides, Alexandros*, London, 1974, p. 30, sigue dudando acerca de la pertenencia del *fragm.* 45 Sn. al *Alejandro*, pero véase los argumentos expuestos en mi *Estudio*, p. 291-296.