



UNIVERSIDAD DE VALLADOLID
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

GRADO EN ESTUDIOS CLÁSICOS
TRABAJO DE FIN DE GRADO

FILOSOFÍA Y LENGUAJE
EN LA TRAGEDIA DE
EURÍPIDES

ALBA TAPIA PUMARES

Tutor: ALFONSO VIVES CUESTA

CURSO 2021-2022

La presión desapareció al escribir la primera palabra en el papel. Pensó, mientras se movía su mano rápidamente, en el poder que tenían las palabras, para el que las oyera después, pero antes, para el que las había encontrado. Un poder sanador, una solución como si se atravesara una barrera. Pensó que, quizá, el secreto básico que la ciencia nunca había descubierto, la primera fuente de vida, era lo que pasa cuando un pensamiento toma forma en palabras.

—*El manantial*, Ayn Rand—

RESUMEN

El propósito de este trabajo es indagar en la visión del lenguaje que Eurípides transmite en sus obras. Para ello, se tomará como base las diecinueve obras completas que de él se conservan y las reflexiones o ideas que sobre este tema se encuentran en ellas, analizando aquellas que sean más relevantes. A este respecto, se tendrá como referencia los diferentes planteamientos y perspectivas sobre la cuestión vigentes en el pensamiento anterior, contemporáneo y posterior al autor.

PALABRAS CLAVE

Lenguaje. Pensamiento. Realidad. Palabra. Filosofía del lenguaje. Eurípides.

ABSTRACT

The aim of this paper is to investigate the view of language that Euripides conveys in his plays. To this end, we will take as a basis the nineteen complete works of his that have survived and the thoughts or ideas on this topic that are found in them, analysing those which are most significant. In this respect, the different approaches and perspectives on the matter existing in thought before, during and after the author's lifetime will be taken as a reference point.

KEY WORDS

Language. Thought. Reality. Word. Philosophy of language. Euripides.

ÍNDICE

1.	INTRODUCCIÓN Y JUSTIFICACIÓN	1
2.	LA FIGURA DE EURÍPIDES	4
2.1.	VIDA	4
2.2.	OBRA	6
2.3.	CONTEXTO HISTÓRICO.....	7
2.4.	CONTEXTO CULTURAL.....	9
2.5.	IDEOLOGÍA, NOVEDADES E INFLUENCIA.....	10
3.	EN BUSCA DE UNA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE.....	13
3.1.	CONSIDERACIONES GENERALES Y CONCEPTOS CLAVE	13
3.2.	ANTECEDENTES	15
3.2.1.	REFLEXIONES PREPLATÓNICAS	16
3.2.1.1.	ESCUELA PITAGÓRICA.....	17
3.2.1.2.	HERÁCLITO	17
3.2.1.3.	JENÓFANES	18
3.2.1.4.	PARMÉNIDES	18
3.2.1.5.	EMPÉDOCLES.....	19
3.2.1.6.	ANAXÁGORAS	20
3.2.1.7.	DEMÓCRITO	20
3.2.2.	LOS SOFISTAS	21
3.2.3.	SÓCRATES.....	26
3.2.4.	PLATÓN	27
4.	ANÁLISIS: REFLEXIONES SOBRE EL LENGUAJE EN LA TRAGEDIA DE EURÍPIDES.....	29
4.1.	REALIDAD Y LENGUAJE.....	30

4.2. EL PODER MÁGICO DE LAS PALABRAS: ¿FÁRMACO O ENFERMEDAD?	36
4.3. RETÓRICA, ENGAÑO Y VERDAD	39
4.4. ORALIDAD Y ESCRITURA	44
5. CONCLUSIONES.....	50
6. BIBLIOGRAFÍA.....	53

1. INTRODUCCIÓN Y JUSTIFICACIÓN

Presentación

Tener interés por el lenguaje significa mostrar interés por todo aquello que nos hace humanos, por la propia naturaleza humana y por su comprensión. No tenemos conocimiento de ninguna otra especie que posea un medio tan desarrollado y exacto para comunicarse con uno mismo y con los demás. Nuestro propio pensamiento, nuestra autoconciencia reside en el uso constante que hacemos del lenguaje, en palabras de Étienne Bonnot de Condillac: “No pensamos sino con el socorro de las palabras, y esto basta para hacer comprender que el arte de razonar ha comenzado con las lenguas: que no ha podido hacer progresos sino en cuanto ellas lo han hecho.”¹

Por lo tanto, como no podría ser de otra manera, el lenguaje se nos presenta como un elemento inherente a nuestra existencia pues constituye el punto de partida y de llegada de su configuración. Así, inequívocamente, todo lo que con este está relacionado ha formado parte de la reflexión filosófica desde los albores de la filosofía del lenguaje —de la filosofía en general—, hasta llegar en el s. XX a su clímax, convirtiéndose en el problema principal del panorama intelectual del momento. Pero ¿de dónde parten muchas de las reflexiones que sobre el lenguaje se han hecho?, ¿cuáles son los cimientos que sostienen milenios de historia del pensamiento? Una vez más, podemos recurrir a la Antigüedad clásica y, más concretamente, a Grecia.

Pero esta vez, en lugar de dirigir nuestra mira microscópica a los filósofos antiguos *per se*, nos planteamos: ¿qué tienen que decir a este respecto las grandes figuras de la literatura de la época? Y más concretamente, ¿tiene algo que aportar Eurípides a la cuestión? Por las particularidades de la época que le tocó vivir y las propias de su persona y obra, Eurípides siempre estuvo imbuido por las corrientes ideológicas y de pensamiento más avanzadas del momento, estando rodeado de las figuras más importantes en casi todos los ámbitos que, desde ese momento, cambiarían para siempre el mundo occidental

¹ Como se citó en Mariño (2020: 9).

que llegó a ser lo que hoy conocemos. Fue un innovador y, por la complejidad de sus obras en todos los aspectos, podríamos decir que un genio.

Finalmente, gracias al cambio de perspectiva que en los últimos años se ha producido en los estudios críticos sobre Eurípides, más abiertos a la indagación de otros aspectos menos formalistas de sus obras, queda justificada una lectura más abierta, de cariz filosófico, en busca de aportaciones sobre la cuestión del lenguaje en un momento previo a la formalización epistemológica de la filosofía del lenguaje, es decir, en busca de una “filosofía del lenguaje” *ante litteram*. Por lo tanto, una aproximación a Eurípides podría permitir rellenar, dar forma o incluso abrir algunas de las reflexiones primigéneas sobre el lenguaje.

Stiven Pinker decía al principio de *El instinto del lenguaje* (2019): "Jamás he conocido a alguien a quien no le interesara el lenguaje. He escrito este libro para tratar de satisfacer esa curiosidad". Pues bien, tomando prestadas sus palabras, yo he escrito este trabajo en un intento de satisfacer mi propia curiosidad, tratando de crear un puente, o más bien desenterrándolo, entre el lenguaje y la Antigüedad clásica.

Corpus

Si bien sabemos que Eurípides escribió casi un centenar de obras, únicamente se han conservado y transmitido, de manera íntegra, diecinueve. A parte, se conservan algunos fragmentos de esas obras perdidas².

Teniendo esto en cuenta, el *corpus* seleccionado para llevar a cabo este trabajo está compuesto por esas diecinueve obras (que se mencionan en detalle en el apartado 2.2.), dejando al margen los fragmentos independientes que no se han leído ni se han analizado de manera sistemática, aunque sí se ha recurrido a la mención de alguno de ellos en ciertos momentos.

Metodología

Dada la naturaleza de este trabajo, el principal objetivo es analizar en qué medida las tragedias de Eurípides son de especial interés en tanto a lo que el lenguaje se

² Cf. McClure (2017: 347-364).

refiere y determinar cuáles son las principales cuestiones que a ese respecto se plasman en sus obras.

A tal fin, hemos realizado una lectura sistemática y rigurosa del *corpus* seleccionado, identificando aquellos pasajes en los que el lenguaje cobra un protagonismo claro. Con la intención de poder enfrentarnos a tal cantidad de obras, la lectura de los textos seleccionados se ha llevado a cabo en traducciones en lengua española³. Posteriormente, los fragmentos seleccionados han sido cotejados con el texto original griego, en busca del vocabulario clave que ha permitido marcar el criterio de elección de dichos pasajes. Paralelamente, se ha realizado un estudio exhaustivo de la figura de Eurípides, de las circunstancias de su época y de la historia de la filosofía del lenguaje desde sus inicios hasta el s. XX, prestando mayor atención a aquellas reflexiones realizadas con anterioridad y contemporáneas a nuestro autor. Para ello, hemos consultado bibliografía secundaria especializada a base de manuales de referencia, tesis y artículos versados en la materia. Finalmente, partiendo de todo el conocimiento seleccionado y adquirido, se ha procedido a realizar un análisis personal de los principales motivos sobre el lenguaje encontrados en el *corpus* estudiado.

³ La versión en español que se ha empleado para la lectura —esta es, la traducción de Labiano (2020) en tres volúmenes que se recoge en la bibliografía— será la misma que se encuentre a pie de página en el apartado de análisis del presente trabajo (*vid.* 4.) como traducción de los fragmentos en griego seleccionados y citados en el cuerpo del texto, salvo que se exprese lo contrario.

2. LA FIGURA DE EURÍPIDES

2.1. VIDA

Como tantas otras veces en que intentamos acercarnos con lupa a la vida de los grandes personajes de la Antigüedad, nos damos de bruces con una problemática irreductible: la escasez de datos y la ausencia de fiabilidad o, incluso, de verosimilitud.

De este modo, la información que nos permite trazar lo que pudo ser la vida de nuestro protagonista procede de fuentes diversas, pasando por una *Vida* o genealogía bastante amplia que aparece recogida en manuscritos y códices muy antiguos, las aportaciones de Aulio Gelio (*Noches Aticas*, XV, 20), el léxico *Suda*, el papiro *Vida* original del peripatético Sátiro (s. III a.C.), el *Marmur Parium* —documento epigráfico del 480 a.C.— o inferencias de sus propias obras⁴. Y cabe clarificar que, en especial, Eurípides es uno de los autores que más se han visto afectados por las distorsiones de la crítica literaria, la anécdota y la biografía (McClure 2017).

Ya en lo relativo a su origen encontramos historias dispares por las cuales se le atribuye tanto una procedencia ilustre como una plebeya. Aristófanes, su némesis o rival que deja su mordacidad patente en parodias trágicas, se mofa de Eurípides refiriéndose a su madre como una mera verdulera y a su padre como un tendero que se confunde con los oráculos. Sin embargo, otras fuentes, le hacen hijo de Mnesarco, un adinerado terrateniente de Atenas, y Clito, de célebre linaje.

Sea como fuere, supuestamente nació en Salamina, isla del mar Egeo cercana a la costa del Ática⁵ y, precisamente, algunas biografías sugieren que nació el mismísimo día

⁴ Como señala López Férez (2019), hasta la aparición de los peripatéticos (en el s. III a.C.) no se establecen de manera correcta los patrones de la biografía. Hasta ese momento, el tipo de fuentes es tan dispersa y diversa como difícil de comprobar. Además, muchos de los datos aportados por otros personajes de la época pueden, y están, marcados por la influencia de aquellos que los relatan o basados en meras opiniones transmitidas por “adversarios” poco “amables”. En el caso de Eurípides, muchos de los datos de su vida proceden de la mira de críticas de Aristófanes y otros cómicos, lo que enturbia la imagen, ya poco clara, que uno puede hacerse de la vida del autor.

⁵ Lo que lo convierte en el último de los tres grandes poetas trágicos y el único que nace fuera de Atenas (Torres Guerra 2019).

de la batalla de Salamina (en el 480 a.C.); mientras que el *Marmor Parium* da la fecha de la primera victoria de Esquilo (485 a.C.)⁶.

No sabemos nada de cómo Eurípides se convirtió en un poeta trágico y esto resulta de cierta manera una sorpresa, ya que normalmente las vidas que nos llegan de estos poetas antiguos hacen alguna referencia a este proceso, ya sea más ficticio (hablando de algún encuentro divino, con las Musas o Apolo) o más verosímil (señalando simplemente de qué poetas aprendió). Pero, aunque a los demás trágicos se les atribuya un camino hacia la tragedia sin influencia divina y, digamos, “natural”; en el caso de Eurípides, las historias nos hablan de “falsas carreras” que lo convierten en atleta, pintor o casi filósofo (McClure 2017).

Parece, sin embargo, que fue educado al modo tradicional⁷ y que desde joven se inclinó hacia la poesía y la lectura, lo que hizo que conociera extensamente la tradición literaria hasta su época (Homero, Solón, Teognis, Hesíodo, etc.). Parece que también se interesó por la filosofía y por las corrientes de pensamiento más actuales, dejando rastros en sus obras (Jenófanes, Heráclito, Empédocles, Démocrito, entre otros) y teniendo maestros de la talla de Anaxágoras, Pródico o Protágoras (cf. McClure 2017: 447-468). Pero, en oposición a los demás trágicos, parece que quiso mantenerse alejado de la práctica política, permaneciendo al margen, en la isla de Salamina.

En cuanto a su vida privada, poco hay que decir más que, al parecer, contrajo matrimonio en dos ocasiones, con Mélito y Quérila, con la que tuvo tres hijos. Además, era dueño de una gran biblioteca, lo que no era nada habitual en su época.

Finalmente, las circunstancias de su muerte (en el 406 a.C.) continúan en la misma nebulosa que su vida. Así, supuestamente, Eurípides murió en Macedonia despedazado

⁶ Estas fechas de alguna manera constituyen un vínculo directo entre la figura de Eurípides y el patriotismo de los griegos, convirtiendo al autor en un representante de su tiempo, casi como un símbolo. Bien es sabido que a los antiguos “biógrafos” les gustaba asociar a los grandes personajes con hechos de especial relevancia histórica, así ocurre que, no solo Eurípides, sino también los otros dos trágicos por excelencia aparecen adheridos a la batalla de Salamina: Esquilo luchó en ella, Sófocles bailó en el coro de jóvenes y Eurípides, como ya hemos mencionado, nació el mismo día (Torres Guerra 2019).

⁷ La enseñanza hasta ese momento se centraba en deporte (a manos del παιδοτρίβης), música (por el maestro citarista o κιθαροδός) y gramática (a cargo del γραμματιστής que enseñaba a leer y escribir a partir de los grandes poetas como Homero).

por los perros del rey Arquelao I, quien lo había invitado a su corte⁸. Posteriormente, fue enterrado en Pela o Aretusa y, en Atenas, construyeron en su honor un cenotafio situado en el camino que conducía hacia el Pireo.

2.2.OBRA

Eurípides escribió, según las fuentes, un total de 92 obras de las cuales solo 75 fueron conocidas por los alejandrinos en los ss. III-II a.C. Sin embargo, a nuestros días solo han llegado 19⁹: 17 tragedias y 2 dramas satíricos¹⁰.

Por otra parte, de esas noventa y dos que se le atribuyen, sabemos que representó ochenta y ocho, que su primera competición tuvo lugar en el año 455 a.C. y que no fue hasta haber superado los cuarenta años¹¹ cuando consiguió hacerse con el primer premio en el 441 a.C; hecho, además, que solo lograría repetir en otras tres ocasiones¹². En contraposición, con Eurípides ocurre el curioso hecho de que, pese a ser el autor trágico menos valorado de su época, pasó a ser el más leído y apreciado en los siglos posteriores a su muerte¹³ —durante el período helenístico y la época imperial—, en diferentes ramas, en especial, en el mundo de la Retórica y la Oratoria:

His plays were regularly staged both at Athens and abroad as Greek drama rapidly expanded its audience throughout the Mediterranean in the fourth century. By the Roman period, familiarity with Euripides served as the mark of the educated class. Roman rhetorical models, such as those of Quintilian, found Euripides more useful than Sophocles for students of oratory while incidents and speeches from his plays provided material for rhetorical exercises. (McClure 2017: 3)

⁸ Para poca sorpresa nuestra, esa historia para su final no parece más que una inspiración procedente de la muerte de Penteo en su propia obra *Las Bacantes*. Este es descuartizado por las bacantes mientras están bajo la posesión de Dioniso.

⁹ Aunque, si ponemos el número en contraste con las 7 de Sófocles (de un total de 123 atribuidas) y las 7 de Esquilo (de un total de 90), con Eurípides, podríamos incluso decir, que hemos sido afortunados.

¹⁰ *El Cíclope* y *Reso* (el último es de autoría dudosa y se piensa que es una obra espuria del s.IV a.C.).

¹¹ Como apunta López Férez (2019), en aquella época la cúspide de un poeta se situaba alrededor de los cuarenta años (conocido como *fase de madurez o florecimiento*). Tal es la razón por la que no disponemos de obras de juventud de ninguno de los tres grandes trágicos.

¹² En efecto, Eurípides solo alcanzó tres veces el primer podio mientras que Sófocles y Esquilo lo consiguieron 18 y 12 veces respectivamente.

¹³ Dejando de lado a Homero, la cantidad más grande de fragmentos papiráceos que han llegado hasta nosotros de un autor griego corresponden a Eurípides, lo que constituye una prueba más del prestigio que adquirió este en el Egipto de los Ptolomeos (s. IV-I a.C). Además, su presencia también es protagonista en el mundo del arte, que representa numerosas escenas procedentes de sus tragedias (López Férez 2019).

Por su riqueza temática, existen muchas clasificaciones de las obras de Eurípides, basadas en su contenido mítico o en los motivos que abarcan, pero, en general, los filólogos se inclinan, aun con todos los inconvenientes, dudas y dificultades que ello supone; por un orden cronológico. Siguiendo la clasificación de *A companion to Euripides* (McClure 2017), podemos dividir sus obras en tres grupos¹⁴:

A. Obras tempranas (438-416 a.C.):

1. *Alcestris* (Άλκηστis) – 438 a.C.
2. *Medea* (Μήδεια) – 431 a.C.
3. *Los Heráclidas* (Ηρακλεΐδαι) – 430a.C.
4. *Hipólito* (Ίππόλυτος) – 428 a.C.
5. *Andrómaca* (Άνδρομάχη) – 425 a.C.
6. *Hécuba* (Έκάβη) – 423 a.C.
7. *Las Suplicantes* (Ίκέτιδες) – 423 a.C.
8. *Electra* (Ηλέκτρα) – 420/415 a.C.
9. *Heraclés* (Ηρακλῆς μαινόμενος) – 416 a.C.

B. Obras tardías (posteriores al 416 a.C.):

10. *Las Troyanas* (Τρωάδες) – 415 a.C.
11. *Ifigenia entre los Tauros* (Ίφιγένεια ή έν Ταύροις) – 414 a.C.
12. *Ion* (Ίων) – 413/412 a.C.
13. *Helena* (Έλένη) – 412 a.C.
14. *Fenicias* (Φοινίσσαι) – 410 a.C.
15. *Orestes* (Όρέστης) – 408 a.C.
16. *Ifigenia en Aúlida* (Ίφιγένεια ή έν Αύλίδι) – 406 a.C.
17. *Las Bacantes* (Βάκχαι) – 405 a.C.

C. Sátiras (fecha incierta):

18. *El Cíclope* (Κύκλωψ) (drama satírico).
19. *Reso* (Ρῆσος) (de dudosa autoría, probablemente apócrifo).

2.3.CONTEXTO HISTÓRICO

Acotando la vida de Eurípides entre aproximadamente el 480 a.C. y el 406 a.C., esta transcurre a lo largo de prácticamente todo el s. V a.C., una época nada estable, como poco, en la historia de Grecia.

¹⁴ Se conservan también algunos fragmentos de otras de sus obras atribuidas que, sin embargo, no tendremos en cuenta para el análisis este trabajo, ni recogemos en la siguiente clasificación, como se indicó en la introducción.

A principios del s. V a.C. Grecia se había enfrentado encarecidamente a los persas¹⁵ en las conocidas guerras médicas, que culminaron con dos victorias para los griegos, en el año 490 en Maratón y en el año 480 en Salamina¹⁶.

En este momento, hay que tener en cuenta que Grecia no constituía una nación unificada, sino que estaba compuesta por diferentes estados independientes. No obstante, el papel que jugó Atenas, por su fuerza militar y naval, en el enfrentamiento contra los persas, hizo que su protagonismo en la Hélade fuera creciendo cada vez más, convirtiéndose durante este siglo en el gran centro político, económico y cultural de Grecia¹⁷. En contraposición, Esparta destacó como principal potencia terrestre dando lugar a dos fuerzas opuestas, que acabarían por estallar.

Antes de ello, asistimos a un periodo de “paz”¹⁸ y esplendor creciente recogido históricamente bajo el nombre de Pentecontecia que abarca desde el año 479 hasta el 431 a.C. Este periodo destaca, como decíamos algo más arriba, por la cristalización de Atenas como foco indiscutible de la grandeza cultural bajo la democracia radical de Pericles.

El equilibrio acabó por romperse de nuevo cuando se inició la guerra del Peloponeso contra Esparta en el 431 a.C., alargándose hasta el año 404 a.C. y culminando con la derrota absoluta de Atenas. Fue una guerra desorbitada, tanto en la extensión del territorio que abarcó como en el número de comunidades implicadas, su duración y consecuencias. La guerra exterior se mezclaba con conflictos internos que reflejaban una política interior delicada y una exterior aún más inestable, cuyas causas y antecedentes se

¹⁵ Para entender de manera superficial este enfrentamiento hay que poner el acento en que, aun compartiendo el tronco indoeuropeo, griegos y persas sufrieron evoluciones discordantes política y culturalmente hablando. Además, entre sus mundos se encontraba Lidia, un territorio lleno de riquezas y tierras con una ubicación estratégica para las rutas comerciales que unían Oriente y Occidente. Así, los persas se habían ido haciendo con las ciudades griegas de Asia Menor (Jonia).

¹⁶ Tal fue la magnitud y alcance de las consecuencias del enfrentamiento entre persas y griegos que el comienzo de las guerras médicas marca el comienzo de una nueva época en la historia de la Grecia Antigua tal y como la conocemos. Hablamos aquí de la Época Clásica (comprendida convencionalmente entre las guerras médicas 500-479 a.C. y el reinado de Alejandro Magno, desde el 336 a.C. hasta su muerte en el 323 a.C.), durante la cual se desarrollaron las manifestaciones culturales más importantes del alma griega en todos los niveles y que conforman muchas de las raíces más profundas de nuestra cultura occidental.

¹⁷ Pero debe quedar claro que, si bien se dieron algunos avances hacia una unificación panhelénica, no se consiguió crear una nación griega. Sí que se puede, por otro lado, hablar de una idea de pertenencia a un *ἔθνος*, a una conciencia colectiva unida por la lengua, las tradiciones, la lengua y las organizaciones sociales y políticas paralelas; todo ello elementos que más que unirlos como tal los diferenciaban de los *βάρβαροι* (Roldán Hervás et al. 2016). A esto lo llamamos *ἑλληνισμός*.

¹⁸ No se trata de una paz en términos absolutos, inexistente en aquella época, sino relativa. Nos referimos más bien a una “paz interna e inermite” que no está exenta de enfrentamientos con persas y otros pueblos de Grecia que fueron mermando la liga délico-ática y que, gota a gota, irían derivando en las causas del siguiente gran enfrentamiento que marcó la historia de Grecia: la guerra del Peloponeso.

habían ido apilando a lo largo de los anteriores cincuenta años¹⁹. A la guerra se sumaron turbulencias como la peste de Atenas (en el 430 a.C.) que fulminó a un tercio de la población, incluido Pericles, lo que, a su vez dio paso al enfrentamiento de dos posturas ideológicas contrarias representadas por Nicias (más moderado) y Cleón (más radical). A esto se añadió el impacto que tuvo en la mentalidad y espíritu de los griegos el asedio de Melos en el año 416 a.C. o la mutilación de los hermes y las decisivas derrotas de Atenas del 413 a.C. Ya en el 411 a.C., la democracia desapareció para dar paso al régimen oligárquico y su consejo de los Cuatrocientos, tumbado también por la revuelta de los hoplitas, tras la que se estableció la Constitución de los Cinco Mil que, a su vez, se abolió, reinstaurándose el Consejo de los Quinientos. Los cambios, las derrotas, la sangre y el cansancio físico y moral terminó por llevar a Atenas a la extenuación, hasta aceptar las condiciones de Esparta (cf. Roldán Hervás et al. 2016: 229-273).

2.4.CONTEXTO CULTURAL

Como bien expresa y resume Juan José Sayas:

La Atenas de la época de Pericles representa el Siglo de Oro del pensamiento y la cultura griega. Nunca en la Historia de la Humanidad y en el espacio de dos generaciones, una civilización se desarrolló con tanta rapidez, ni nunca una ciudad griega dedicó al cultivo de la cultura los esfuerzos de tantos hombres eminentes. (Roldán Hervás et al. 2016: 321)

Durante estos años, en Atenas asistimos a un fenómeno sin igual. Se desarrolla y establece una nueva forma de gobierno (la democracia), el arte alcanza su máximo esplendor en disciplinas como la arquitectura y la escultura, ramas del saber se consagran casi como ciencias, tal es el caso de la medicina (con Hipócrates) y la historia (con Tucídides), surgen nuevos géneros que alcanzan su máximo nivel como la tragedia y la comedia, y el razonamiento filosófico da un giro que lo convierte en sistemático. Los datos indican que se representaron alrededor de cuatro mil obras de teatro entre los ss. V y IV a.C., de las cuales solo nos han llegado cincuenta. Lo mismo ocurre en otras áreas como la Historia que únicamente nos ha transmitido la obra de tres historiadores, a pesar de haber habido alrededor de cincuenta.

¹⁹ Entre los antecedentes podemos señalar: el aumento exponencial del poder ateniense y el temor, por ello, instaurado en los peloponesios, el conflicto de Corinto con Corcira, la cuestión de Potidea, el decreto contra Mégara, la toma de Platea por Tebas, etc.

Dentro de este contexto de lucidez intelectual y artística acudían a Atenas²⁰ todo tipo de gentes, entre ellos, los famosos sofistas, de los que hablaremos más adelante, quienes iniciaron la deconstrucción de los principios que sostenían la cultura tradicional griega, mantenida durante siglos; y, con ello, plantaron la semilla del cambio que marcaría el surgimiento de teorías como las de Platón o Aristóteles.

2.5. IDEOLOGÍA, NOVEDADES E INFLUENCIA

Todo este batiburrillo de circunstancias únicas tanto históricas como culturales y sociales modelaron la persona y, por ende, la obra de Eurípides. De ahí surge su originalidad y el interés que acabaría suscitando en la Antigüedad, aunque no entre sus contemporáneos, como mencionábamos antes (*vid.* 2.1). Este hecho denota el claro avance ideológico y estilístico que se puede encontrar en su obra, demasiado diferente del de sus coetáneos, demasiado avanzado, quizá, para el público de su tiempo²¹.

Como ya hemos señalado, nuestro poeta estaba al día de todas las novedades intelectuales, culturales e ideológicas; que no eran, ni mucho menos, escasas. Con todo, él mismo introdujo elementos originales en su obra, de los cuales los tres más importantes ya los puso de relieve W. Jäger (2001: 314): el realismo burgués, la retórica y la preocupación filosófica²².

En primer lugar, Eurípides acerca el lenguaje de la tragedia y los mitos tradicionales a la lengua de la realidad de la vida corriente. Ya no tiene tanto el objetivo de interpretar los mitos sino de plasmar la realidad humana. A su vez, un asunto importante que se debatía en el contexto intelectual de su época es la adaptación, y las consecuencias que eso tiene, (*vid.* *Crátilo* de Platón) del alfabeto como escritura estandarizada que ya abandona definitivamente la oralidad.

²⁰ Esto no quiere decir que no se diera ningún tipo de actividad creadora prominente en los demás estados griegos, pero la escasa cantidad de obras de esta época que han alcanzado nuestros días en proporción con la vasta cantidad que sabemos que se generó²⁰, hace casi imposible determinarlo con seguridad pues en su transmisión han podido influir tanto los gustos y preferencias posteriores como la aleatoriedad del azar.

²¹ Su manera de pensar y el modo de expresarse parece que era demasiado “moderna” para el ciudadano medio de Atenas. Podía parecer indecente para el público por la forma particular de acercarse a temas como la religión, la locura y la pasión (Torres Guerra 2019).

²² En lo que respecta a sus particularidades dramáticas, cabría mencionar también el uso que hace de ciertos elementos paralelos a los mencionados a continuación como son los relatos de mensajeros que llegan a obtener un rasgo metateatral, el uso del prólogo monológico y la originalidad en el manejo del coro.

Por otro lado, como veremos más adelante con más detalle, la retórica es imprescindible a la hora de considerar el lenguaje de la tragedia de Eurípides, los agones entre sus personajes son constantes y, por medio de ellos, se establecen las defensas o acusaciones de los héroes y sus acciones.

En tercer lugar, también son incesantes las reflexiones de cariz filosófico que inician sus personajes y que versan sobre los motivos más discutidos por los pensadores de su tiempo.

Además, destaca irremediablemente el afán que pone en indagar el mundo interior de los personajes, aventurándose hasta las profundidades de las emociones, sentimientos y pasiones, hecho que lo ha llevado a recibir calificativos tales como el de primer “psicólogo”.

Los poetas griegos anteriores ya habían hecho reflexiones filosóficas sobre temas como la religión y los mitos, pero Eurípides va un paso más allá debatiéndose entre la tradición y la novedad, crítico y a la par respetuoso, reflejando la diatriba del momento entre lo nuevo y lo viejo. Por ejemplo, mantiene una postura crítica sobre las profecías y los adivinos, según transmiten algunos de sus personajes (*cf. Helena, 744-75*) o en lo relativo a los dioses de la tradición (Romilly & Giralt Gorina 1997).

Teniendo todo lo dicho hasta ahora en cuenta, resulta imprescindible marcar el especial interés que requiere en el mundo de Eurípides la presencia de la sofística y la crisis ideológica que, a pesar de tener un origen anterior, estalló definitivamente con su presencia en Atenas. Estos recogían lo que ya los jonios, como veíamos antes, en mitad de dos culturas divergentes —la oriental y la helénica—, habían comenzado en el s. VI a.C. con el estudio del universo, que acabó por derivar en el vínculo directo entre el hombre y la naturaleza que lo rodea. Así, pusieron en entredicho todos los mitos sobre el origen del universo, las divinidades y el ser humano.

Todo ello se deja entrever en su obra, pero no debe hacernos caer en el error de calificar a Eurípides de filósofo o sofista, definiéndole con una etiqueta ideológica absoluta y diferenciada. Se le debe tratar siempre como lo que fue: dramaturgo, poeta, ciudadano ateniense y ser humano sumido en la complejidad de un mundo y un tiempo difíciles de reducir a ideas claras y simples.

Sin embargo, sí que es interesante el análisis de las diferentes y diversas ideas que en sus obras se pueden vislumbrar, reflejo de un entramado intelectual, cultural, social e histórico que, como hemos visto hasta el momento, resulta de todo menos reducible a una única e inequívoca influencia y convicción²³.

En suma, Eurípides es el representante de una época en crisis en todos los sentidos y del pluralismo generalizado que eso supone a todos los niveles, transmitiendo una imagen compleja y llena de matices o dudas del mundo cambiante que se alza ante sí y de todo lo que atañe al hombre: la política, la moral, la educación, la justicia, la religión y hasta el lenguaje.

²³ Sin olvidar nunca que las reflexiones dispares transmitidas por sus personajes no tienen por qué equivaler letra a letra, idea a idea, con el pensamiento de su autor.

3. EN BUSCA DE UNA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

3.1. CONSIDERACIONES GENERALES Y CONCEPTOS CLAVE

Como muchas otras cuestiones de vital importancia para el ser humano, el lenguaje ha sido motivo de reflexión filosófica desde los mismísimos albores de la filosofía. De esta manera, los problemas relacionados con el origen y esencia del lenguaje son tan vetustos como aquellos que versan sobre el origen y la naturaleza del ser —la ontología y la metafísica, respectivamente—; a los cuales estamos más habituados a situar en esos tiempos remotos.

Pero, procedamos a la conceptualización. Según una de las muchas concepciones que hoy por hoy podemos encontrar sobre lo que la «filosofía del lenguaje» es como disciplina, esta consistiría en un conjunto de reflexiones y análisis en torno a los vínculos existentes o establecidos entre el lenguaje natural, el pensamiento y la realidad (de Bustos Guadaño 2013: 7).

A pesar de las distintas ramas que han ido surgiendo, las ideas centrales que han marcado el análisis filosófico del lenguaje a través de nuestra historia son parecidos y tienen un mismo punto de partida: la incompreensión de la esencia del lenguaje natural que conocemos, de cómo lo usamos y de cómo nos afecta de forma directa en nuestra confrontación del puzzle que nos presenta la vida en relación con nuestro pensamiento del mundo y de nosotros mismos.

Sin embargo, lejos de una acepción clara, la resolución de lo que es esa «filosofía del lenguaje» no resulta concluyente si echamos la vista atrás a los últimos 20 años, y repasamos las investigaciones y análisis que han ido llevando a cabo en otros ámbitos tan interrelacionados como el de las ciencias cognitivas o la lingüística.

De este modo, como señala Guadaño (2013) cada vez resulta más complicado asentar una diferenciación clara entre las distintas maneras de ponerla en práctica, y las conclusiones que plantean suelen incluirse tanto en la filosofía como en la lingüística, sin una barrera determinante²⁴.

²⁴ Si bien es verdad que, teóricamente, las nociones filosóficas que tratan el lenguaje se han diferenciado de las puramente lingüísticas desde el trabajo de G. Frege. Aún así, irremediamente, la filosofía del

Partiendo de este problema, tomaremos de base una noción de la «filosofía del lenguaje» en un sentido amplio, poniendo la mira en la evolución de los planteamientos generales sobre las cuestiones clave que implican al lenguaje —como es la reflexión acerca de la relación del lenguaje con la realidad y el pensamiento—, en un intento de facilitar nuestra tarea y dibujar una imagen más sencilla y simplificada, dadas las limitaciones presentes²⁵.

Siguiendo esta idea y la terminología de Gutiérrez (2013), parece que un vistazo más prudente nos permite distinguir una “historia oficial”²⁶ de la filosofía del lenguaje, de otras historias “no oficiales”. Este afirma que la mayor parte de los manuales existentes sobre la materia se empeñan en ofrecer una visión la filosofía del lenguaje como algo extremadamente actual dentro de la historia de la filosofía. Efectivamente, a partir de finales del s. XIX y durante el s. XX este campo fue protagonista indiscutible dentro de la filosofía y, desde entonces, no ha cesado en sus debates y discusiones, atrayendo algunas de las figuras más importantes en la materia. De este modo, muchos establecen el origen de tal disciplina en sentido estricto, en el s. XX, con la aparición de Frege²⁷: “la filosofía del lenguaje habría salido de la cabeza de Frege como salió la filosofía de la cabeza de Minerva.” (Liz Gutiérrez 2013: 30). Con esto, el nacimiento de la filosofía del lenguaje habría sido un efecto directo del denominado *giro lingüístico*²⁸ que determinó la filosofía contemporánea y a partir de entonces vinculada de manera dependiente con la lógica formal y la filosofía analítica, sin llegar a distinguir entre autores de uno u otro campo²⁹.

lenguaje se abraza con la lingüística en sus dimensiones semántica (que a su vez converge con disciplinas como la ética, la lógica o la estética; o, incluso, con la epistemología y la filosofía de la mente) y pragmática.

²⁵ Una indagación más profunda implicaría un estudio mucho más detallado de las cuestiones aquí abordadas que requerirían, a su vez, de otro tipo de enfoque y trabajo.

²⁶ En el sentido de académica o canónica.

²⁷ Gottlob Frege (1848-1925) desarrolló una nueva lógica que acompañó el surgimiento de una filosofía nueva, marcando las líneas principales de la filosofía del lenguaje actual y estableciendo su canon.

²⁸ Se refiere a un cambio drástico en el enfoque filosófico que pasa a tratar al lenguaje como nuevo centro de la cuestión filosófica, entendiendo que la mayoría de los problemas filosóficos son, en realidad, problemas de lenguaje. Por ejemplo, entre las consecuencias de este giro se encuentra el origen de una nueva lógica y la dependencia de disciplinas como la metafísica de las teorías de significado y las condiciones de verdad de los enunciados que se emplean para describir dichas cuestiones filosóficas.

²⁹ Junto a Frege, como figura principal, aparecen nombres como Russell, Carnap, Wittgenstein, Strawson, Quine, Austin, Grice, Davidson, Putnam, Kripke, etc (cf. Pérez Chico 2013).

De manera determinante el giro lingüístico convirtió el lenguaje en protagonista absoluto, haciendo de este la esencia del resto de problemas filosóficos que se convirtieron, a su vez, en problemas del lenguaje. La filosofía contemporánea redirige sus intereses desde la metafísica hasta la epistemología y, con el giro lingüístico, la filosofía contemporánea los mueve desde la epistemología hasta el lenguaje.

Aunque esto sea, en cierta medida, verdad, la conclusión que se extrae de la exposición de estos estudios es que no habría habido nada que pudiera ser considerado filosofía del lenguaje con anterioridad a la aparición de la lógica formal de Frege. Y esto, parece no ser del todo acertado, al menos no con tanta exactitud, cuando uno se sumerge en el pasado, donde podemos apreciar una continuidad en los principales motivos actuales de la reflexión filosófica sobre el lenguaje desde que ya Platón tratara algunos de ellos en el *Crátilo* e, incluso, con anterioridad a él. Hablamos aquí de cuestiones que siguen siendo en la actualidad origen de debate y teorización como: la raíz del significado, la normatividad del significado, el conocimiento del significado y, uno de los que más nos interesan, el dilema de hasta qué punto es posible conocer la realidad por medio del lenguaje.

En definitiva, partiendo de la asunción de que las reflexiones filosóficas sobre los vínculos entre el lenguaje, los hablantes y el mundo del que se habla son anteriores al giro lingüístico, revisaremos las primeras reflexiones en este sentido. Como veíamos, se toma de referencia a Platón, pero, Platón llegó a ser Platón y lo que eso conlleva para Occidente, gracias a todo un repertorio de personajes y circunstancias anteriores y contemporáneas a él. Pese a su importancia indiscutible y la novedad de sus ideas, no venía solo, lo acompañaban muchos años de todo tipo de reflexiones que, de alguna forma, lo empujaron hacia su pensar.

3.2.ANTECEDENTES

En este apartado, en busca de esa continuidad que afirmábamos anteriormente, trazaremos una línea directa entre los modernos y los antiguos, siguiendo el rastro temporal de las reflexiones sobre el lenguaje intentando llegar a las primeras ideas, aunque dispersas y poco elaboradas, sobre el lenguaje. Siguiendo la terminología de Gutiérrez, trataremos de separar los hilos de esa “historia no oficial” de la filosofía del

lenguaje. Nos centraremos, sobre todo, por cuestiones obvias, en indagar las ideas y figuras hasta llegar a Platón.

En primer lugar, podemos establecer, de acuerdo con Gutiérrez (2013), tres campos clásicos principales: a) los estudios de lógica y gramática; b) la diatriba entre nominalistas y realistas sobre la esencia y existencia de universales, y c) la retórica. Casi sin pensarlo, todo ello nos remonta directamente a Grecia y sus pensadores, en especial, como decíamos, a Platón, donde ya encontramos los planteamientos debatidos en estos tres campos.

3.2.1. REFLEXIONES PREPLATÓNICAS

Los planteamientos filosóficos previos a Aristóteles y Platón que giran en torno a la esencia del lenguaje se cuestionan si este constituye o no un recurso legítimo y fiable para conocer la realidad. En un primer momento, esta cuestión se centró en el de la validez de los nombres, tanto propios como comunes³⁰. Así, la idea básica y común era que los nombres impuestos a las cosas reflejaban una relación causal entre los atributos del individuo y el nombre impuesto. Esto es lo que podemos denominar «naturalismo», que, como vemos, establece un vínculo estrecho entre el lenguaje y la realidad. Según esta teoría, el lenguaje imita la realidad, gracias a esa unión entre los elementos lingüísticos y los ontológicos. Por ello, el análisis del origen y la estructura de las palabras constituye un método válido para alcanzar el conocimiento de la realidad. Por su parte, el «convencionalismo» rechaza ese vínculo directo entre lenguaje y realidad. Los nombres son convenciones (νόμοι) basadas en costumbres (ἔθροι) sociales. Por este motivo, una lengua real que exprese verdad, entendiendo como esta el reflejo fiable de la realidad, no tiene cabida³¹. Rechaza la necesidad del vínculo necesario entre el lenguaje y la realidad y, por ende, el carácter objetivo del conocimiento a partir de este (de Bustos Guadaño 2013).

³⁰ Analizaban su origen, fijándose en los motivos que el onomaturgo podría haber tenido para dar un nombre determinado a cada realidad o a cada persona, mayormente en las familias aristocráticas. En estas, los nombres tenían que describir algún atributo de la persona a la que hacían referencia, justificando así, la elección de ese onomaturgo.

³¹ La heterogeneidad y número de lenguas existentes sería una prueba de ese convencionalismo del lenguaje, de la divergencia de las culturas y sociedades del ser humano.

Veremos como, precisamente, tanto antes como después de Platón las diferentes perspectivas que se toman con respecto a la relación entre lenguaje y realidad sufren un eterno y constante vaivén entre la teoría naturalista y convencional. Para ello repasaremos las figuras más relevantes de la filosofía antigua.

3.2.1.1. ESCUELA PITAGÓRICA

Pitágoras de Samos (*ca.* 570-497 a.C.), como la mayoría de los primeros pensadores, no escribió nada, sino que sus ideas circularon y se transmitieron oralmente a través de sus seguidores, facilitando la aparición de notas falsas y haciendo difícil la labor de separar sus enseñanzas reales de las espurias. Entre sus ideas clave, cabe señalar: la concepción de los números como esencias de las cosas, la noción esencial de las oposiciones entre los contrarios y su armonía³², la creencia en la transmigración de las almas, el arreglo entre la unidad y la pluralidad de las cosas, la separación entre tres estilos de vida (utilitaria, ética y teórica), etc. (Fraile 2015: 152-164).

Precisamente, fueron los discípulos de Pitágoras³³ quienes comenzaron esa discusión acerca de la esencia natural o artificial del lenguaje de la que hablábamos antes. Estos entendían que la naturaleza de las cosas residía en los números, los cuales equivalían a las formas superiores de las mismas. Así, concebían la existencia de una conexión natural entre palabras y números, inclinándose hacia el naturalismo. Simplificando, consideraban las palabras como los números, de tal forma que, aquel que conociera las proporciones exactas de las cosas conocería sus nombres correctos y, con ello, tendría acceso a su esencia verdadera (Beuchot 2005: 11).

3.2.1.2. HERÁCLITO

Heráclito de Éfeso (*ca.* 540-480 a.C.) es considerado por muchos el más destacado de los presocráticos, ya que su perspectiva acerca del conocimiento y el entendimiento es muy parecida a algunas de las visiones que posteriormente estableció Platón. Hizo

³² De estas oposiciones surgen las antítesis universales entre conceptos como «ser» y «no-ser», «par» e «impar», «unidad» y «pluralidad», «quietud» y «movimiento», «limitado» e «ilimitado», «claro» y «oscuro», «malo» y «bueno», «lleno» y «vacío», etc.

³³ Entre los ss. VI y V a.C. aparecen múltiples nombres asociados al pitagorismo. Sin embargo, desde el s. IV desaparecen hasta finales del s.I a.C (Fraile 2015: 164).

avances muy interesantes a nivel filosófico por su afán de buscar y explicar el conocimiento de formas distintas.

En el campo epistemológico asentó la diferencia entre dos tipos de conocimiento: el procedente de los sentidos y el racional. Para Heráclito, el único válido para alcanzar la verdad sería el estrictamente racional, mientras que el sensitivo sería fuente de engaño pues nada es a ojos de los sentidos constante e inmutable, sino que todas las cosas se encuentran en constante cambio y transformación. Sin embargo, la Razón se mantiene constante e inalterable, controlando todas las cosas y existiendo en todas ellas: “For human beings eyes and ears are not good testifiers in the case of those whose souls speak a barbarous language” (Diels-Kranz B107)³⁴.

En cuanto al lenguaje, se le considera un naturalista puesto que analiza las palabras y los hechos según su naturaleza. Por otra parte, solo tenemos referencias de dos discípulos suyos: Crátilo y Antístenes. Nos interesa especialmente el primero ya que este aparece en el diálogo de Platón del mismo nombre representando la concepción naturalista del lenguaje. Además, algunas referencias sugieren que Heráclito pudo haber inaugurado el análisis etimológico de los nombres (Beuchot 2005: 11).

3.2.1.3. JENÓFANES

Jenófanes de Colofón (ca. 580-470 a.C.) es el primero de los naturalistas que no ha sido transmitido por la doxografía (Robb 1983). Conviene mencionarle puesto que establece la oposición firme entre apariencia y verdad, certeza y opinión; llegando a la conclusión de que la certeza es inexistente y que todo se basa en opiniones: “lo cierto no lo supo ningún hombre, ni habrá nadie que lo sepa” (Diels-Kranz 21B34)³⁵. Constituye así, la antesala al relativismo de Parménides.

3.2.1.4. PARMÉNIDES

Efectivamente, Párménides de Elea (ca. 515 a.C.) establece que los entes particulares en movimiento son espejismos de los sentidos puesto que el ser en sí es uno, eterno, imperecedero e inmóvil (Fraile 2015: 182). Exclusivamente la razón nos permite

³⁴ En la selección de los textos presocráticos seguiremos la notación de Diels-Kranz (*Die Fragmente Vorsokratiker*, Berlin 1903, reelaborada posteriormente por W. Kranz, Berlin, varias ediciones de 1934 a 1954). En este caso seguimos la traducción al inglés que de ella encontramos en Robb (1983: 17).

³⁵ Traducción al español recogida en Fraile (2015: 178).

acceder a vislumbrar este ser único y verdadero. Además, solo se puede pensar sobre aquello que «es», en cuanto que existe, el «no-ser», carente de existencia, no se puede pensar y, por ende: “He is forbidden to speak or to think what is untrue, for untruth is not speakable” (Diels-Kranz B8.8)³⁶.

Por lo que respecta al lenguaje, considera que la relación entre este y la realidad procede de “la arbitrariedad reglamentada de la palabra” (Beuchot 1981: 47) de tal forma que el significado de las palabras se origina en la Ley, irremediablemente arbitraria pero útil y necesaria. Así, podríamos incluirle como primer representante del convencionalismo. Para Parménides, el lenguaje es “circular y tautológico” (Robb 1983: 28). Solo el filósofo conoce la naturaleza de las cosas y las puede reflejar en sus nombres, sosteniéndolos en su propia ley. Frente a esto, el lenguaje de la humanidad es incorrecto desembocando en un pensamiento erróneo y en una experiencia de la realidad y su entorno falsa.

En resumen, sus enseñanzas suscitaron el interés sobre la problemática en torno al ser, la pluralidad y la unidad, la inmutabilidad y el movimiento, y la reflexión psicológica sobre la validez del conocimiento intelectual y sensorial; influyendo en Empédocles, los atomistas, los sofistas y Platón (Fraile, 2015: 189).

3.2.1.5. EMPÉDOCLES

Empédocles de Agrigento (*ca.* 495 a.C.) supuso una fusión de todas las ideas de su tiempo. En oposición a Parménides intenta llegar a un punto medio entre el testimonio de los sentidos y la razón, confiando en la unión de ambos para alcanzar un conocimiento válido y fiable: “Y no tener mayor confianza en la vista que en el oído, ni poner el oído rumoroso por encima de las percepciones de la lengua, ni quitar fe a ninguno de los demás órganos por los cuales es posible el conocimiento” (Diels-Kranz B3)³⁷.

³⁶ Traducción al inglés en Robb (1983:10).

³⁷ Traducción en español de Fraile (2015: 199).

Sobre su doctrina acerca del lenguaje parece que lo podríamos también incluir dentro de las tesis convencionalistas, considerando que las palabras que emplean los seres humanos para referirse a las cosas tienen origen en la convención y que nosotros somos los encargados de aplicar estos nombres: “This (namely, mixing) is what men call being born [becoming] and when they are separated, [they call it] ill-fated doom. It is not right so to call, but I too use convention in pronouncing the words” (Diels-Kranz B9)³⁸.

3.2.1.6. ANAXÁGORAS

Anaxágoras de Clazómenas (*ca.* 500-428 a.C.) fue el primer filósofo que creó una escuela en Atenas. Entre sus oyentes encontramos figuras como Eurípides, Protágoras o Tucídides; mientras que entre sus discípulos están Arquelaos y Diógenes de Apolonia, quien parece que es el primer presocrático en hacer una referencia directa a su filosofía como forma documentada, es decir, por escrito (Robb 1983).

Anaxágoras pone en tela de juicio el lenguaje empleado por los griegos para referirse a procesos como el de «nacer» o «perecer», que considera convenciones mal utilizadas y propone nuevos nombres, haciendo de su objetivo la nomenclatura en lengua griega:

Being born [becoming] and perishing [passing away] are conventions which are not correctly employed by the Hellenes. No thing either becomes or perishes, but is combined and recombined from existing things. So they would be correct if they called becoming combination and perishing recombination (Diels-Kranz B17)³⁹.

3.2.1.7. DEMÓCRITO

Demócrito de Abdera (*ca.* 460-370 a.C.) consideraba que la distinción entre sensación e inteligencia era una cuestión de grado, estableciendo además que por medio de inteligencia se puede diferenciar entre certeza y falsedad. Se incluiría también dentro de los convencionalistas, entendiendo la relación entre palabra y realidad como arbitraria o artificial, siendo el hombre el encargado de reflejar la ley natural del ser en la ley arbitraria de la palabra (Beuchot 2005).

³⁸Traducción en Robb (1983: 19).

³⁹*Ibid.* 20.

3.2.2. LOS SOFISTAS

Como decíamos cuando hablábamos de la época de Eurípides (*vid.* 2.4.), en el s.V a.C. Atenas se alza como centro cultural indiscutible de Grecia, en especial, durante la época de Pericles (499-429 a.C.). En estos tiempos, la hegemonía aristocrática se sustituyó por una democracia en la que los ciudadanos participaban de manera activa en los asuntos políticos y en los debates públicos. De este modo, el lenguaje alcanza un protagonismo estrella en un sentido nuevo; surge el arte de la palabra: la dialéctica y la oratoria se convierten en herramientas de casi obligado control para todo ciudadano que quisiera tener una oportunidad en el ágora y los procesos judiciales.

Además, también fue en Atenas donde se empezaron a crear las escuelas filosóficas que, como reflejan los personajes que ya hemos mencionado hasta el momento, habían surgido en otras regiones de la Grecia. Y de esta manera, la pluralidad de las reflexiones presocráticas, el choque entre ideas dispares y opuestas, o las limitaciones de una terminología deficiente para la reflexión sobre nociones tan complejas como sobre las que se estaban debatiendo acabaron por eclosionar en el movimiento sofístico que ya se venía incubando.

Hasta el momento, la educación tradicional había consistido en música, gramática y gimnasia; sin recibir ningún tipo de enseñanza sistemática⁴⁰. Ninguna de estas disciplinas permitía preparar al ciudadano para la vida pública, se necesitaba una enseñanza más amplia. Y he ahí donde los sofistas tuvieron su cabida, poniendo especial empeño en el dominio del lenguaje hasta el punto de entenderlo por vez primera como técnica o tecnología. Con esta idea, los sofistas se hicieron hueco hasta conseguir por partes casi iguales el éxito y el rechazo de su tiempo⁴¹.

En líneas generales, podemos decir que estos personajes se agrupan bajo el mismo nombre debido a las semejanzas en su actividad como maestros de oratoria que cobraban por sus enseñanzas y la importancia e impacto que tuvieron en Grecia, en especial en

⁴⁰ A excepción de los filósofos que tenían sus propios discípulos, pero estos constituían círculos privados muy cerrados y reducidos.

⁴¹ Es reseñable que el término «sofista» se utiliza de manera apologética durante el s. V a.C. en relación con los poetas, los Siete Sabios, Pitágoras o Solón. Sin embargo, tras la guerra del Peloponeso, esta palabra toma una connotación claramente negativa y ofensiva (Fraile 2015).

Atenas (donde llevaron a cabo su actividad), en la misma época. Sin embargo, hay que tener muy en cuenta que no forman una escuela filosófica propiamente dicha, aunque sí reflejen un movimiento nuevo y radicalmente distinto a los filósofos anteriores. Pero, en cualquier caso, no iban en busca y captura de verdades universales o metafísicas sino que su objetivo era meramente práctico para la vida del ciudadano, constituía un medio para un fin: “Lo verdadero no se ponía en tela de juicio, sabían jugar de manera sutil con lo verosímil” (Romilly & Giralt Gorina 1997: 71).

Podríamos decir que eran especialistas de la palabra, la sabiduría y el pensamiento. Siguiendo a Guillermo Fraile (2015: 226), esas semejanzas o características comunes generales en sus ideas que permiten su agrupación se podrían resumir en: relativismo, subjetivismo, escepticismo, indiferentismo moral y religioso, convencionalismo jurídico, oportunismo político, utilitarismo, frivolidad intelectual. Aplicando todo esto a la realidad, en el mundo del sofista se produce un giro de trescientos sesenta grados con respecto a la tradición: las costumbres antiguas, los dioses y los mitos están obsoletos; el único criterio válido lo constituye la experiencia inmediata fruto de nuestras impresiones, juicios e intereses.

Sus ideas tuvieron impacto en diferentes ámbitos, poniendo en el centro de toda reflexión ya no a la Naturaleza sino al individuo humano y todo lo que a él atañe: “la historia de la filosofía pasa del universo al hombre, de la cosmogonía a la moral y a la política” (Romilly & Giralt Gorina 1997).

Pero, sobre todo lo demás, a nosotros nos interesa el valor que otorgaron a la palabra, lo que hizo que llevaran el uso del lenguaje y del arte oratorio a un nuevo nivel. Reflexionaron largo y tendido acerca del lenguaje haciendo hincapié en su naturaleza, su finalidad, la gramática y la retórica. Se cuestionaban acerca de los recursos que posee el lenguaje y sobre sus limitaciones o fallos. En su concepción general sobre el lenguaje, eran convencionalistas ya que asumían que el hombre era el que se encargaba de nombrar las cosas puesto que él mismo es la medida de todas las cosas. Pero esto no significa que el hombre controle las cosas a partir de las palabras, sino que las palabras le permiten

manejar a los oyentes de sus discursos con respecto a las cosas de las que hablan (Beuchot 2005)⁴².

En este sentido, hay dos ideas vertebrales que se repiten en su dialéctica: los discursos dobles (δισσοί λόγοι) y la capacidad de hacer más fuerte al argumento débil. Con los discursos dobles inauguran la tradición de los agones que en Eurípides o Tucídides son continuos. Y con la defensa de cualquier argumento rozan el límite del relativismo extremo, por el cual queda patente la imposibilidad de una verdad ajena a la opinión subjetiva, relativa e individual (cf. Romilly & Giralt Gorina 1997: 86 y ss.).

Las consecuencias que este movimiento generó fueron múltiples y variadas. En primer lugar, hemos visto que la instauración de los métodos sofísticos genera una crisis entre la educación tradicional y la nueva. En este aspecto, los sofistas fueron criticados fuertemente por contemporáneos como Aristófanes o Platón. Esta lucha entre la educación basada en el intelecto y la tradicional preponderancia de las capacidades atléticas del ciudadano ateniense se ve reflejada también en Eurípides en este fragmento conservado del *Autolicós*: “Entre los millares de males que sufre Grecia, el peor de todos es la raza de los atletas. Sería mejor coronar a los hombres de bien y apreciar a aquellos que saben actuar del mejor modo para la ciudad y apartar de ella los males con sus palabras” (Romilly & Giralt Gorina 1997: 53). De cualquier modo, con los sofistas, la enseñanza, su valor y sus límites también reciben un nuevo interés.

Su especial visión del conocimiento y de la verdad tuvo como consecuencia la ausencia de cualquier tipo de certidumbre religiosa: “Sobre los dioses, no puedo saber si quiera si existen, ni si no existen, ni qué forma es la suya; muchas circunstancias impiden saberlo: la ausencia de datos sensibles y la brevedad de la vida” (Diels-Kranz B4)⁴³; lo que indiscutiblemente fue uno de los motivos principales por los que suscitaron rechazo en su época, pues ponían en tela de juicio todos los valores y creencias presentes hasta el momento en la sociedad griega⁴⁴. Por otro lado, esto acarrió asimismo una moral nueva, antropocéntrica o, visto de otro modo, una inmoralidad *in crescendo* influenciada también

⁴² De ahí las críticas de su poder seductor y de que fuera considerado peligroso por personajes como Sócrates o Platón.

⁴³ Romilly & Giralt Gorina (1997: 112).

⁴⁴ Este tipo de ideas implicaron un aumento extraordinario de los procesos judiciales por impiedad (ἀσέβεια). Incluso de Eurípides se decía que no creía en los dioses y que sus tragedias contribuían a promover la impiedad.

por las circunstancias históricas. Todo llevaba a dudar en la existencia de los dioses y en la justicia divina, regla dorada de la moral griega:

ὄ τι θεὸς ἢ μὴ θεὸς ἢ τὸ μέσον,
τίς φησ' ἐρευνήσας βροτῶν
μακρότατον πέρασ εὐρεῖν
ὄς τὰ θεῶν ἐσορᾷ
δεῦρο καὶ αὐθις ἐκεῖσε
καὶ πάλιν ἀντιλόγοις
πηδῶντ' ἀνεπίστοις τύχαις; (Eur. *Hel.* 1137-1143)⁴⁵.

Finalmente, es aquí, con los sofistas, cuando más parece que la reflexión sobre el lenguaje, presente de manera muy superficial en el pensamiento anterior, se instaura como un ámbito distinto, casi como una disciplina en sí misma.

Con todo, su mayor influencia fue sobre los filósofos de la época. Aunque también Tucídides y Eurípides están impregnados de sus ideas, no podemos caer en el error de considerarlos sofistas en sí. Partiendo de esta base, habrá que poner un especial cuidado al analizar los rasgos que de estos aparecen en la tragedia de Eurípides, que lejos de transmitir sus ideas como fiel seguidor o de contradecirse a sí mismo, como otros le acusan, nos dibuja la imagen tan compleja y dispar respecto a todas estas cuestiones que existía en su época.

En definitiva, las aportaciones de los sofistas, a pesar de no ser tan importantes en comparación con los avances que dará la Filosofía con la obra de los tres grandes por excelencia: Sócrates, Platón, Aristóteles; la enseñanza de la retórica o de la filosofía quedan en este momento fijadas para el devenir por las reflexiones que desarrollaron y los debates que abrieron con sus novedades en casi todos los ámbitos.

Pero, entonces, ¿quiénes fueron los representantes de la sofística? Se trata de unos pocos personajes cuyas obras no se han conservado y que tan solo conocemos de manera

⁴⁵ Vemos que esta idea se puede apreciar también en las obras de Eurípides y, aunque no debemos decir ni creer que el autor fuera ateo, sí que podemos decir que su obra dramática no cree en la justicia divina: “en cuanto a si esto es dios, no es dios o es intermediario ¿qué mortal pretenderá saberlo al final de sus largas pesquisas cuando ve a los dioses dirigirse en un sentido y después en otro y cambiar otra vez con sobresaltos contradictorios y golpes de destino inesperados?” (Labiano 2020c).

parcial y alterada por la imagen dibujada por sus contemporáneos, en general, sus enemigos. Mientras que los primeros podían ser filósofos a la par que expertos en retórica, maestros de lógica, asesores de política o, incluso, científicos; poco a poco se especializaron hasta convertirse en maestros de retórica.

Entre los nombres más relevantes encontramos a Protágoras, Gorgias, Pródico, Hippias y Trasímaco. Nosotros mencionaremos los tres primeros como los más destacados.

Por un lado, Protágoras de Abdera (ca. 485-411 a.C.) es considerado el sofista por excelencia. En Gramática se le considera pionero en el estudio metódico de la palabra⁴⁶: regularizó el uso de mayúsculas cuando se usan las disciplinas científicas y en Retórica diferenció las partes del discurso: exordio, preámbulo, disposición, exposición, discusión, refutación y conclusión. En relación con la verdad, considera que no existe una verdad única y universal, sino que cada individuo tendrá su propia verdad pues, como afirma en su obra *Sobre la verdad*: “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son.” (Fraile 2015: 230). De esta idea se extiende que no existen tampoco nociones universales del bien o de la justicia. Todo este relativismo converge en su idea sobre el lenguaje, considerado como un arte cuyo fin último es la persuasión en los asuntos públicos para poder gobernar las ciudades. Establece que en cada discusión se pueden establecer dos posiciones contrarias, ambas igualmente defendibles con ese poder del discurso y la palabra.

Por su parte, Gorgias de Leontinos (ca. 460-380 a.C.) destacaba por tener una creencia exacerbada en el poder ilimitado de la palabra y el arte de la persuasión. Sus ideas generales acerca del lenguaje las podemos deducir de su *Encomio de Helena*: “La palabra es una gran dominadora, que con un cuerpo pequeñísimo e invisible realiza obras divinísimas” (8, 12-14).

Por último, Pródico de Ceos (ca. 465-395 a.C.), a cuyas lecciones acudía Eurípides, se preocupó por las propiedades de las palabras, especialmente por la distinción precisa entre sinónimos. Parece que, aunque se le incluye dentro de los sofistas,

⁴⁶ Diferenciando entre los géneros masculino, femenino y neutro por un lado y distinguiendo las partes de la oración (separando entre sustantivo, adjetivo y verbo).

consideró una relación natural entre el lenguaje y las cosas, sin caer en el convencionalismo propio de sus contemporáneos.

3.2.3. SÓCRATES

Sócrates (*ca.* 470-399 a.C.) fue contemporáneo de Eurípides y es una figura rodeada de más incertidumbre de lo que ya la propia época acostumbra, por lo que hasta hoy sigue siendo objeto de estudio y debate. A esto contribuye el hecho de que no escribió nada, obligándonos a construir su imagen a partir de las referencias de otros, insuficientes y alejadas de lo que pudo ser la realidad, como en el caso del Sócrates de los diálogos de Platón. Aristóteles, por ejemplo, le atribuye la búsqueda de conceptos universales por medio del método inductivo (Fraile 2015). En este sentido, Sócrates parece tener una confianza ciega en la capacidad de la razón y la dialéctica como medios útiles y fiables para conocer la verdad. Por ello, las palabras imbricadas en conceptos adquieren una importancia clave, pues intenta aclarar los nombres ambiguos o dudosos en busca de definiciones universales fijas e inmutables que permitan a la razón alcanzar la certeza que reside en el alma de forma innata. En general, los conceptos que le preocupan son de naturaleza moral: «virtud» (ἀρετή), «piedad» (εὐχρή), «justicia» (δίκη), «valor» (ἀξία), etc. Sin embargo, Sócrates defiende la palabra oral y parece rechazar la escrita: “Pues la escritura, que en esto se parece a la pintura, tiene de grave que sus obras están presentes a ti como si fueran personas vivas. Pero si las interrogas, callan majestuosamente. Así sucede con los discursos escritos” (Pl. *Phaed.* 275a)⁴⁷.

Del círculo socrático formaron parte personajes como Critias, Alcibíades, Antístenes, Fedón o Platón; aunque pronto la importancia de sus escuelas fue sustituida por la de la Academia, el Liceo y, posteriormente, los estoicos y epicúreos.

Entre lo que se considera las escuelas *socráticas menores* destaca la escuela cínica con Diógenes de Sínope (*ca.*412-323 a.C.) quien, por su parte, negaba la existencia de nociones universales, asumiendo exclusivamente la realidad captada a través de los sentidos. Consideraba que el pensamiento consistía en palabras y que de las cosas que conforman esa realidad solo se podía afirmar su nombre, exclusivo de cada una. Al expresar cada palabra una cosa, no existe posibilidad de error o falsedad, ya que esta

⁴⁷ No se debe olvidar que no deja de ser una alusión de Platón y no las propias palabras de Sócrates.

siempre es certera y, por tanto, representa la verdad. Por el contrario, dentro de la escuela cirenaica, Aristipo (ca. 435-350 a.C.) afirma que los nombres comunes que empleamos son meramente convencionales.

Vemos, de nuevo, la misma lucha que se perpetúa entre el naturalismo y el convencionalismo del lenguaje, como anticipábamos al principio.

3.2.4. PLATÓN

Como ya hemos expresado con anterioridad en este apartado, dentro de los antiguos, Platón es la figura que más estimuló una reflexión profunda sobre el lenguaje desde una perspectiva esencialmente filosófica. De sus famosos diálogos, muchos versan sobre el lenguaje, enfocándose cada uno de ellos en un aspecto más particular: *Crátilo*, *Fedro*, *Gorgias*, *Protágoras*, *Apología de Sócrates*, *Teeto*, *Filebo*, *Sofista*, *Carta VII*⁴⁸.

Por encima de todas ellas, destaca el *Crátilo*, obra en la que principalmente se debaten las posturas naturalista y convencionalista⁴⁹, predominando en Platón la primera. Podemos decir que los principales problemas que aborda Platón sobre el lenguaje en este diálogo, siguiendo a Gutiérrez (2013: 35), son: a) las fuentes de significado, b) la normatividad del significado; c) el conocimiento del significado y 4) la medida en que es posible conocer la realidad a través de él.

Para Platón, los significados equivaldrían a sus “formas ideales” y los cuatro problemas tendrían que ver, en realidad, con el tipo de relación que existe con esas formas ideales. Para él, esto supondría ir más allá del naturalismo y el convencionalismo estableciendo un nuevo tipo de relación con base naturalista. Según este, el significado le corresponde a la mente, entendiendo esta como diferente de la naturaleza y la convención o ley. Pero, no se refiere a una mente cualquiera, esta no puede pensar exclusivamente en palabras, sino que debe ser una mente capaz de alcanzar el conocimiento no conceptual de la verdadera naturaleza de las cosas, sin palabras de por medio. Pero... ¿acaso una

⁴⁸ El *Gorgias* trata de la retórica, del arte de la persuasión, entrando en cuestiones éticas. El *Fedro* reflexiona sobre la escritura. El *Crátilo* sobre la exactitud de los nombres, es decir, la correlación de lo que dice con realidad a la que hace referencia.

⁴⁹ Este debate es encarnado por los dos personajes principales, cada uno de los cuales representa una tendencia opuesta. Crátilo con su teoría naturalista sobre el lenguaje se enfrenta dialécticamente a Hermógenes que representa la teoría convencionalista, y lo hace de forma paralela a los sofistas, sobre todo a Protágoras. Este considera que el lenguaje supone una mera convención social. Finalmente, se desestiman ambas tesis buscando una tercera vía.

experiencia no-conceptual de las cosas tiene cabida? Según Platón, la respuesta sería rotundamente afirmativa.⁵⁰

Otro problema que se vincula a este de manera directa sería el de la verdad de ese conocimiento transmitido por ese lenguaje no conceptual impregnado en los propios conceptos después. Platón, en el *Crátilo* introduce un “primer nominador” encargado de otorgar nombres acertados en base a la naturaleza que le es propia a las cosas puesto que es capaz de conocerla —entrando así en la denominada metafísica lingüística—. Pero si el lenguaje empleado no procede de esta entidad, se concluye que el lenguaje no constituye un medio fiable para acceder al conocimiento de la realidad y alcanzar la verdad de las cosas. Sin duda con estas reflexiones, Platón está empezando a construir la teoría de las ideas. De esta manera, la esencia de los seres son las formas ideales de las cosas, lo que cada cosa realmente es. Sin todo esto, ninguna cosa, ni conocimiento sobre ella, ni el propio lenguaje que para nombrarla se emplea, serían posibles de modo alguno.

En conclusión, el lenguaje se convierte en imitación de la realidad, tanto de manera referencial como epistémica, en la medida en que su modelo es su propia esencia natural. Las cosas están formadas por la esencia presente en el significado primario del lenguaje y en el fin último de intentar acceder al conocimiento de la realidad⁵¹.

⁵⁰ Esa misma batalla librarán posteriormente personajes como Kant, entre otros por él influidos, quienes concluirán que, si no hay conceptos, tampoco hay experiencia tal y como la entendemos.

⁵¹ Para continuar con la línea continua que llega hasta nuestros días *cf.* Beuchot (2005: 20 y ss.).

4. ANÁLISIS: REFLEXIONES SOBRE EL LENGUAJE EN LA TRAGEDIA DE EURÍPIDES

Cuando pensamos en términos filosóficos acerca del lenguaje es casi imposible no encontrarse en medio de las mismas preguntas y problemas que se plantearon los antiguos. Y lo mismo sucede con la metafísica, la ética, la política o casi cualquier disciplina que se nos pueda ocurrir analizar. A su manera, como hemos podido apreciar en el apartado anterior, muchos pensadores anteriores a Platón sí que hacen filosofía del lenguaje. Y hoy, aquí, queremos averiguar si Eurípides, salvando las distancias, y a su manera, también lo hace.

Las tragedias de Eurípides constituyen la prueba escrita de una sociedad aquejada por la guerra del Peloponeso, que se encuentra a caballo entre la nostalgia de una época de esplendor pasada y una “curiosidad intelectual extrema” (Allan 1999). Esta curiosidad exacerbada en Eurípides abarca todos los ámbitos imaginables y, en especial, el lenguaje. Por ello, me propongo examinar las formas en que Eurípides plantea ciertas reflexiones sobre esta cuestión a partir de las intervenciones de los personajes de sus obras dramáticas.

Tras la lectura detallada de las obras que constituyen nuestro *corpus*, la pluralidad y diversidad de temas asociados al motivo en cuestión, hemos decidido hacer una selección de aquellas ideas que aparecen con constancia y redundancia. De este modo, siguiendo la tradición iniciada con Pitágoras y su oposición de términos, basaremos nuestro trabajo en el reflejo de los planteamientos más reseñables sobre distintas oposiciones, véase: nombre (ὄνομα) y cosa (πρᾶγμα), verdad (ἀλήθεια) y mentira (ψεῦδος), palabra (λόγος) y hecho (ἔργον), justicia (δίκη) e injusticia (ἀδικία), oralidad (λόγος) y escritura (γράμμα), remedio (φάρμακον) y enfermedad (νόσος).

Todas ellas son cuestiones que, de una u otra forma, ya habían sido tratadas por los pensadores anteriores y contemporáneos a Eurípides y que, sin ninguna duda, continuaron siendo discutidas mucho tiempo después, hasta hoy.

4.1. REALIDAD Y LENGUAJE

Como veíamos antes (*vid.* 3.2.1.), una de las primeras cuestiones que dieron pie a reflexiones relacionadas con el lenguaje fue el problema de los nombres, tanto propios como comunes, y la medida en que estos reflejaban o no un vínculo directo con la cosa o persona referenciada. Es decir, se trata de la referencialidad semántica: la correspondencia, existente o no, entre ὄνομα y πράγμα.

La oposición entre estos dos términos es constante en las obras de Eurípides y, por tanto, la cuestión previamente mencionada, queda patente en ellas. ¿De qué manera, se enfrenta Eurípides a esta diatriba?

En primer lugar, vemos el reflejo de la tradición en la concepción naturalista de la asignación de los nombres propios, por la cual, los nombres que reciben las personas son correctos y designan atributos inherentes a los individuos que los portan. Esto, por ejemplo, lo podemos observar en las palabras de Heracles en la obra que lleva su propio nombre:

ἢ τί φήσομεν καλὸν
ὔδρα μὲν ἔλθεῖν ἐς μάχην λέοντί τε
Εὐρυσθέως πομπᾶσι, τῶν δ' ἐμῶν τέκνων
οὐκ ἐκπονήσω θάνατον; οὐκ ἄρ' Ἡρακλῆς
ὁ καλλίνικος ὡς πάροιθε λέξομαι. (Eur. *Her.* 578-582)⁵²

O, también, en el *Ion* en referencia al nombre de la diosa Atenea y los epítetos a ella asociados por tradición:

Πρ. ἄρ' οὗτός ἐσθ' ὁ μῦθος ὃν κλύω πάλαι;

Κρ. ταύτης Ἀθάναν δέρος ἐπὶ στέρνοις ἔχειν. (Eur. *Ion* 994-995)⁵³

A la diosa se la denominaba Palas, palabra que la tradición sofística y sus juegos etimológicos asociaron con el verbo griego «πάλλω» que significa “blandir” refiriéndose a la lanza que esta portaba junto a la égida. Es decir, su nombre reflejaba directamente sus atributos físicos.

⁵² “¿Por qué diremos, si no, que fue un acto de valentía entablar combate con la hidra o el león, encargos de Euristeo, pero que, a mis hijos, en cambio, no me esforcé en librarlos de la muerte? Ya no se me llamará entonces Heracles el de la hermosa victoria, como antes”.

⁵³ “ANCIANO— ¿La que llaman la égida, el arma de Palas? CREÚSA— Ese nombre tenía porque saltó a la lanza”.

Hasta tal punto parece el nombre estar ligado a la persona que lo lleva en la Antigüedad que puede incluso ocultar su destino. Así ocurre en *Las Bacantes* con Penteo, cuyo nombre se asemeja a la palabra griega «πένθος» que puede traducirse por “luto”:

Δι. οὐκ οἶσθ' ὅ τι ζῆς, οὐδ' ὅ δρᾶς, οὐδ' ὅστις εἶ.

Πε. Πενθεύς, Ἀγαύης παῖς, πατρός δ' Ἐχίονος.

Δι. ἐνδυστυχῆσαι τοῦνομ' ἐπιτήδειος εἶ. (Eur. *Ba.* 506-508)⁵⁴

La importancia del nombre asignado a cada persona de manera individual hace que se identifique automáticamente a la persona con su nombre, sin el cual nos resulta imposible conocer a la persona de la que hablamos. De esta manera, conocer el nombre de alguien supone tener el conocimiento de esa persona, quién es, cómo es, de dónde viene, a qué linaje pertenece, etc. Esta idea, tan palpable en la Antigüedad, se ve claramente en diferentes ocasiones. En *Ion*, este mismo le pregunta a Creúsa (precisamente para saber quién es) ante su llegada a Delfos:

Ιω. τίς δ' εἶ; πόθεν γῆς ἦλθες; ἐκ ποίας πάτρας
πέφυκας; ὄνομα τί σε καλεῖν ἡμᾶς χρεῶν;

Κρ. Κρέουσα μὲν μοι τοῦνομ', ἐκ δ' Ἐρεχθέως
πέφυκα, πατρὶς γῆ δ' Ἀθηναίων πόλις. (Eur. *Ion* 258-261)⁵⁵

Y la misma situación se repite en la *Helena* cuando, al principio de la obra, Helena se encuentra fuera del palacio la isla de Faros (en Egipto) y se acerca Teucro, uno de los aqueos que participó en la guerra de Troya:

Ελ. οὐ τᾶρα σ' Ἑλένην εἰ στυγεῖς θαυμαστέον.
ἀτὰρ τίς εἶ πόθεν; τίνοσ δ' αὐδᾶν σε χρή;

Τε. ὄνομα μὲν ἡμῖν Τεῦκρος, ὁ δὲ φύσας πατήρ
Τελαμών, Σαλαμὶς δὲ πατρὶς ἢ θρέψασά με. (Eur. *Hel.* 85-88)⁵⁶

⁵⁴ “DIONISO— ¿No sabes qué es tu vida, ni lo que estás haciendo, ni quién eres! PENTEIO— Soy Penteo, hijo de Ágave y mi padre es Equión. DIONISO— Estás hecho para ser un desgraciado, a juzgar por tu nombre”.

⁵⁵ “IÓN— Pero ¿quién eres? ¿De qué patria has venido? ¿De qué país eres? ¿Por qué nombre hemos de llamarte? CREÚSA— Mi nombre es Creúsa y soy hija de Erecteo. Mi patria es la ciudad de Atenas”.

⁵⁶ “HELENA— No hay que admirarse, entonces, de que odies a Helena. Pero ¿quién eres? ¿De dónde vienes? ¿Quién es tu padre? TEUCRO— Mi nombre es Teucro. Telamón es el padre que me engendró. Salamina la patria que me ha criado”.

Pero ¿qué pasa con los nombres de los objetos? En el *Ion* parece que resulta imposible hacer referencia a un objeto sin el nombre a él asociado, aunque no se matice la esencia natural o convencional de dicho vínculo. Además, la mención de estos objetos se torna clave en la trama de la tragedia, pues el conocimiento del nombre de los objetos personales junto con los que Hermes depositó a Ión en el templo de Delfos da pie a la anagnórosis entre madre e hijo (es decir, entre Creúsa e Ión):

Κρ. σά γ' ἔνδυσθ', οἷσί σ' ἐξέθηκ' ἐγώ ποτε.

Ιω. καὶ τοῦνομ' αὐτῶν ἐξερεῖς πρὶν εἰσιδεῖν; (Eur. *Ion* 1413-14)⁵⁷

Sin embargo, parece que esta idea, pese a ser tradicional, no es consistente y, en realidad, los nombres no reflejan del todo la naturaleza de aquello a lo que designan (idea que se corresponde con la concepción moderna de la no convencionalidad de la relación entre significante y significado). A este respecto resulta reseñable el siguiente fragmento que también encontramos en el *Ion*, donde se pone en entredicho la asunción de ciertas características que se presuponen ciertas en base a un nombre común como es «δοῦλος» (“esclavo”). Por mucho que la palabra pueda tener una connotación negativa, no implica que la esencia del hombre que es así designado sea, también, deshonrada:

ἔν γάρ τι τοῖς δούλοισιν αἰσχύνην φέρει,
τοῦνομα· τὰ δ' ἄλλα πάντα τῶν ἐλευθέρων
οὐδὲν κακίων δοῦλος, ὅστις ἐσθλὸς ἦ. (Eur. *Ion* 854-856)⁵⁸

Esta cuestión, llega al extremo en la obra de *Helena*, en la que encontramos un claro desvinculamiento entre el lenguaje y la realidad, entre los nombres y las cosas designadas por medio de la separación radical entre el nombre de “Helena” y su “cuerpo”⁵⁹:

Φρυγῶν δ' ἐς ἀλκὴν προυτέθην ἐγὼ μὲν οὐ,
τὸ δ' ὄνομα τοῦμόν, ἄθλον Ἑλλησιν δωρός. (Eur. *Hel.* 42-43)⁶⁰

⁵⁷ “CREÚSA— Los objetos con los que yo te envolví y te expuse entonces. ION— ¿Y podrías ir diciendo sus nombres de principio a fin antes de verlos?”

⁵⁸ “Una única cosa es motivo de vergüenza para los esclavos: ese nombre. Por lo que respecta a todo lo demás, en punto alguno un esclavo, siempre que sea honrado, es peor que los hombres libres.” *Ibid.* p.351

⁵⁹ La misma referencia encontramos en *Orestes* en el verso 390: τὸ σῶμα φροῦδον· τὸ δ' ὄνομ' οὐ λέλοιπέ μοι. (“Mi cuerpo se ha desvanecido, y únicamente me queda mi nombre”).

⁶⁰ “HELENA— [...]En la guerra contra los frigios no me expusieron a mí como premio del combate para los griegos, sino a mi nombre”.

Ελ. τοῦνομα γένοιτ' ἂν πολλαχοῦ, τὸ σῶμα δ' οὐ. (Eur. *Hel.* 588)⁶¹

Esta idea no solo se repite a lo largo de la obra, sino que supone el punto central de la argumentación de la tragedia puesto que supuestamente la verdadera Helena (es decir su cuerpo) habría estado en Egipto protegida por el rey Proteo y, por tanto, no habría ido a Troya, donde meramente se habría mandado una “imagen” (εἶδωλον) falsa de ella. Partiendo de esta dicotomía, entre la Helena verdadera y la falsa se crea a su vez una oposición clara entre apariencia y realidad que toma como base el nombre de las cosas, ¿acaso un único nombre solo puede darse a una única persona?, es decir, ¿es inherente el nombre a la cosa? Si esto fuera cierto, no podrían existir dos Helenas, ni dos personas ni lugares con el mismo nombre:

Με. τί φῶ; τί λέξω; συμφορὰς γὰρ ἀθλίας
ἐκ τῶν πάροιθεν τὰς παρεστῶσας κλύω,
εἰ τὴν μὲν αἰρεθεῖσαν ἐκ Τροίας ἄγων
ἦκω δάμαρτα καὶ κατ' ἄντρα σφύζεται,
ὄνομα δὲ ταῦτὸν τῆς ἐμῆς ἔχουσά τις
δάμαρτος ἄλλη τοισίδ' ἐνναίει δόμοις.
Διὸς δ' ἔλεξε παῖδά νιν πεφυκέναι.
ἀλλ' ἢ τις ἔστι Ζηνὸς ὄνομ' ἔχων ἀνήρ
Νείλου παρ' ὄχθας; εἷς γὰρ ὃ γε κατ' οὐρανόν.
Σπάρτη δὲ ποῦ γῆς ἔστι πλὴν ἵνα ῥοαὶ
τοῦ καλλιδόνακός εἰσιν Εὐρώτα μόνον;
ἀπλοῦν δὲ Τυνδάρειον ὄνομα κλήζεται.
Λακεδαίμονος δὲ γαῖα τίς ξυνώνυμος
Τροίας τε; ἐγὼ μὲν οὐκ ἔχω τί χρῆ λέγειν.
πολλοὶ γάρ, ὡς εἶξασιν, ἐν πολλῇ χθονὶ
ὀνόματα ταῦτ' ἔχουσι καὶ πόλις πόλει
γυνὴ γυναικί τ'· οὐδὲν οὖν θαυμαστόν.
οὐδ' αὖ τὸ δεινὸν προσπόλου φευξοῦμεθα· (Eur. *Hel.* 485-500)⁶²

La misma separación radical entre nombre y cuerpo se produce en la obra de *Ifigenia entre los tauros* en el diálogo mantenido entre Ifigenia y Orestes que culminará con la anagnórosis de los hermanos, la que va a ser víctima sostiene:

⁶¹ “HELENA— Mi nombre podrá estar en todas partes, pero mi cuerpo no”.

⁶² “MENE LAO— ¿Qué decir? ¡Qué decir! He oído que se me presentaba una nueva desgracia, ¡después de las de antes!, si he venido aquí trayendo de Troya a la mujer que me raptaron y que he dejado a salvo en la gruta, y vive en este palacio otra que tiene el mismo nombre que mi esposa. ¡Y dijo que era hija de Zeus! Pero ¿y si hay un hombre a las orillas del Nilo que tiene el nombre de Zeus? No puede ser, ya que solo hay uno, el que está en el cielo. ¿Y hay en algún lugar de la tierra otra Esparta, excepto solo aquella en que fluyen las corrientes del Eurotas, de frondosos juncos? El nombre de Tindáreo también es único. ¿Hay algún país que tenga el mismo nombre que Lacedemonia o Troya? La verdad es que no sé qué decir. Al parecer, en realidad, muchas personas en muchos países tienen el mismo nombre una ciudad y otra ciudad, una mujer y otra mujer”.

Ὅρ. τὸ σῶμα θύσεις τοῦμόν, οὐχὶ τοῦνομα. (Eur. IT 504)⁶³

La fama va ligada al nombre, no al cuerpo que ya no le pertenece. El nombre puede ser repetido sin cesar y así llegar a cualquier lugar sin necesidad de un cuerpo que lo acompañe. Por ello Orestes, puede vivir en todas partes y en ninguna:

Ὅρ. ἔστ', ἄθλιός γε, κούδαμοῦ καὶ πανταχοῦ. (Eur. IT 568)⁶⁴

De todo esto se abre la posibilidad de una realidad de carácter mucho más complejo en la que los nombres no sean connaturales a las cosas y en la que, incluso, quizá, los nombres no puedan dar acceso al conocimiento de la realidad por encontrarse totalmente desligados de sus referentes, como señala Eteocles en las *Fenicias*:

Ετ. εἰ πᾶσι ταῦτὸν καλὸν ἔφην σοφὸν θ' ἄμα,
οὐκ ἦν ἂν ἀμφίλεκτος ἀνθρώποις ἔρις·
νῦν δ' οὐθ' ὅμοιον οὐδὲν οὔτ' ἴσον βροτοῖς,
πλὴν ὀνόμασαι· τὸ δ' ἔργον οὐκ ἔστιν τόδε. (Eur. *Phoen.* 494-502)⁶⁵

Con esta afirmación, quedaría reflejada también la visión convencional del lenguaje en Eurípides, propia del relativismo de los sofistas de su época (*cf.* Rus Rufino 1986: 445-508). Pues, al desvincular el lenguaje y la realidad, los nombres pierden su fiabilidad y las palabras pronunciadas, los discursos (λόγοι) se transforman en fuente de engaño (llegando al relativismo lingüístico). Se acercaría así al principio de Gorgias que considera que la palabra no permite expresar con certeza nada más allá de ella misma.

Tal es así que los nombres podrían convertirse en meros recipientes vacíos de contenido en sí mismos, a los que se les atribuye significado y, con ello, una fama determinada, pudiendo llegar a convertirse, incluso, en origen de penurias:

Ἐλ. [...] Ἰλίου κατασκαφαὶ
πυρὶ μέλουσι δαΐφ
δι' ἐμὲ τὰν πολυκτόνον,

⁶³ “ORESTES— Sacrificarás mi nombre; mi cuerpo, desde luego, no”.

⁶⁴ “ORESTES— Vive desgraciado, eso sí, en todas partes y en ninguna”.

⁶⁵ “ETEOCLES—Si lo mismo fuese bueno y sabio a la vez para todos, no habría entre los hombres discordia ni disparidad de opiniones. En la actualidad, sin embargo, desde la perspectiva de los mortales, ni la justicia ni la realidad se perciben del mismo modo, excepto a la hora de conferirle un nombre, pero esto no es la realidad en sí misma”.

δι' ἐμὸν ὄνομα πολύπονον (*Helena*, vv.195-198)⁶⁶

El lenguaje queda, finalmente, desvinculado de la realidad que representa y, a la vez, permite hacer, de alguna forma, referencia a ella. Aunque no pueda establecerse una relación verdadera entre ὄνομα y πρᾶγμα, el lenguaje es el heraldo, más o menos fiable, de la razón, como queda patente en los versos 195-213 de las *Suppliantes*:

Θη. ἄλλοισι δὴ 'πόνησ' ἀμίλληθεις λόγῳ
τοιῶδ'. ἔλεξε γάρ τις ὡς τὰ χεῖρονα
πλείω βροτοῖσιν ἐστι τῶν ἀμεινόνων·
ἐγὼ δὲ τούτοις ἀντίαν γνώμην ἔχω,
πλείω τὰ χρηστὰ τῶν κακῶν εἶναι βροτοῖς·
εἰ μὴ γὰρ ἦν τόδ', οὐκ ἂν ἤμεν ἐν φάει.
αἰνῶ δ' ὅς ἡμῖν βίσιον ἐκ πεφυρμένου
καὶ θηριώδους θεῶν διεσταθμήσατο,
πρῶτον μὲν ἐνθεῖς σύνεσιν, εἶτα δ' ἄγγελον
γλῶσσαν λόγων δούς, ὅσπερ γινώσκειν ὅπα,
τροφὴν τε καρποῦ τῆ τροφῆ τ' ἀπ' οὐρανοῦ
σταγόνας ὑδρηλάς, ὡς τὰ γ' ἐκ γαίας τρέφῃ
ἄρρη τε νηδύν· πρὸς δὲ τοῖσι χεῖματος
προβλήματ', αἶθρον ἐξαμύνασθαι θεοῦ,
πόντου τε ναυστολήμαθ', ὡς διαλλαγὰς
ἔχομεν ἀλλήλοισιν ὧν πένοιτο γῆ.
ἄ δ' ἔστ' ἄσημα κοῦ σαφῶς γινώσκομεν,
ἐς πῦρ βλέποντες καὶ κατὰ σπλάγχων πτυχὰς
μάντιες προσημαίνουσιν οἰωνῶν τ' ἄπο. (Eur. *Supp.* 195-213)⁶⁷

En resumen, se establece una perspectiva ambigua del lenguaje. Por un lado, como hemos visto hasta ahora, el lenguaje puede consistir en palabras vanas y vacías que nada tienen que ver con la realidad, es decir, ser “vanos ruidos de la lengua”:

Ἐκ. ὃ σχήματ' οἴκων, ὃ ποτ' εὐτυχεῖς δόμοι,
ὃ πλεῖστ' ἔχων κάλλιστά τ', εὐτεκνώτατε
Πρίαμε, γεραία θ' ἦδ' ἐγὼ μήτηρ τέκνων,
ὡς ἐς τὸ μηδὲν ἤκομεν, φρονήματος
τοῦ πρὶν στερέντες. εἶτα δῆτ' ὀγκούμεθα,
ὃ μὲν τις ἡμῶν πλουσίοις ἐν δόμασιν,

⁶⁶ “HELENA— El fuego abrasador ha dado buena cuenta de Ilión, ya destruida, por mi culpa, que a tantos he llevado a la muerte, por culpa de mi nombre, fuente de innumerables fatigas”.

⁶⁷ “TESEO— [...] Dirijo mis alabanzas a aquel de entre los dioses que apartó nuestra existencia de la confusión y la brutalidad. En primer lugar, nos infundió el entendimiento y, después nos dio la lengua, heraldo de la razón, de modo que aprendiésemos a discernir las palabras. Nos dio también el alimento de los frutos de la tierra, y a los frutos las líquidas gotas procedentes del cielo que riegan los productos de la tierra y revitalizan sus entrañas. Nos dio, además, abrigo para el mal tiempo y para apartar el calor ardiente del dios; y la navegación por mar para que intercambiemos unos con otros los productos que nuestras respectivas tierras no produzcan. Y aquello que es ininteligible y que no llegamos a percibir con claridad, mirando el fuego o los pliegues de las entrañas, o a partir del vuelo de las aves, los adivinos nos lo aclaran”.

ὁ δ' ἐν πολίταις τίμιος κεκλημένος.
τὰ δ' οὐδὲν ἄλλως, φροντίδων βουλευόμενα
γλώσσης τε κόμπιοι. κείνος ὀλβιώτατος,
ὅτ' ἄρ' ἡμᾶρ τυγχάνει μηδὲν κακόν. (*Hécuba*, vv. 620-627)⁶⁸

Pero puede que, aunque las palabras no tengan la utilidad de representar la realidad con fidelidad, tengan algún otro tipo de potencialidad.

4.2.EL PODER MÁGICO DE LAS PALABRAS: ¿FÁRMACO O ENFERMEDAD?

Y, efectivamente, los sofistas de la época ya se encargaron de dejar clara una visión ilimitada del poder performativo del lenguaje. Este mágico poder de la palabra aparece ya en la propia utilización virtuosa de la palabra en Homero por ciertos personajes. Además, Empédocles es una figura preliminar en la que ya podemos apreciar el paso de “chamán” (en sentido laxo indoeuropeo), mago, artífice de hechizos y técnico de la palabra, a «rétor» (cf. López Eire 2005: 70-72). Este poder, sin embargo, se dirige por igual en la dirección del polo positivo y el negativo. Con esto se plantea a lo largo de las obras de Eurípides un nuevo dilema: ¿Es el lenguaje un fármaco (φάρμακον) o una enfermedad (νόσος)?

Parece que la idea de la asociación entre la palabra y su poder sanador que iniciaba Empédocles se reproduce con más fuerza entre los sofistas de la época de Eurípides, que también comparan su labor con la medicina. Platón, en su diálogo *Teeteto* pone en boca de Protágoras las siguientes palabras:

A. ὁ μὲν ἰατρὸς φαρμάκοις μεταβάλλει, ὁ δὲ σοφιστῆς λόγοις. (167a)⁶⁹

Y Gorgias, en el *Encomio de Helena* (14) dice que los medicamentos actúan en el cuerpo de la misma manera que algunas palabras provocan en el alma tristeza o felicidad, miedo o valentía, y otras envenenan y engañan a través de una malvada persuasión.

⁶⁸ “HÉCUBA— ¡Oh adorno de mi palacio! ¡Oh mansión antaño feliz! ¡Oh tú que poseías muchísimos bienes en extemo hermosos, Príamo, el de mejores hijos! ¡Y yo, la anciana aquí presente, madre de tus hijos! ¡Cómo hemos caído en la nada, privados de nuestro orgullo pasado! Y después nos jactamos; uno, de vivir en una rica mansión otro, de que se le llame honorable entre sus ciudadanos. Pero todo eso nada es, sino solo ambiciones de la mente y presunciones de la lengua. El más feliz es quien, día tras día, no topa con ningún infortunio”.

⁶⁹ “Ahora bien, mientras que el médico produce este cambio con drogas, el sofista lo hace por medio de discursos”.

Pero, además, muchos son los fragmentos de carácter proverbial o gnomológico que en este sentido se han obtenido de las obras de distintos autores del s.V a.C. como Esquilo, Eurípides o Menandro:

- B. λόγης ἰατρός ἐστὶν ἀνθρώποις λόγος· | ψυχῆς γὰρ οὗτος μόνος ἔχει κουφίσματα (Men. Fr. 663)⁷⁰
- C. καὶ τῶν παλαιῶν πόλλ' ἔπη καλῶς ἔχει· | λόγος γὰρ ἐσθλὸς φάρμακον φόβου βροτοῖς (E. Fr. 1065)⁷¹

En defensa del lenguaje como fármaco destacan obras como *Medea* e *Hipólito* en las que aparecen múltiples referencias al carácter positivo del lenguaje⁷² cuasimedical en manos siempre de un orador eficaz (cf. Caspers 2011: 17-41).

Además, en este extremo positivo del lenguaje, todavía mágico o terapéutico, podemos encontrar la figura excepcional del mítico Orfeo, mencionado en innumerables obras⁷³ en referencia al poder de su palabra y canto hasta el punto de permitir devolver las almas del Hades al mundo de los vivos:

Ἄδ. εἰ δ' Ὀρφέως μοι γλῶσσα καὶ μέλος παρῆν,
ὥστ' ἢ κόρην Διήμητρος ἢ κείνης πόσιν
ὑμνοῖσι κηλήσαντά σ' ἐξ Ἄιδου λαβεῖν,
κατῆλθον ἄν, καὶ μ' οὔθ' ὁ Πλούτωνος κύων
οὔθ' οὐπὶ κόπη ψυχοπομπὸς ἄν Χάρων
ἔσχον, πρὶν ἐς φῶς σὸν καταστήσαι βίον. (Eur. *Alc.* 357-362)⁷⁴

El efecto hechizante del legendario Orfeo y su música, el poder ilimitado que el influjo de su poesía refleja en aquellos que la escuchan podría estar en el inicio de esa persuasión sin precedentes que proclaman los sofistas y que presenta sus peligros.

Ya en el pasaje anterior ilustrábamos esa parte problemática en cuanto que el lenguaje no permitía acceder a la realidad y no garantizaba verdad. Por esta razón, el

⁷⁰ “La palabra es un sanador de la angustia del hombre: el alma no tiene otro medio de alivio”.

⁷¹ “Muchos de los viejos dichos están bien: un discurso admirable es una medicina para el miedo de los mortales”.

⁷² Hasta tal punto es así como también de él se dice que es uno de los grandes placeres de la vida: εἰσὶ δ' ἡδοναὶ πολλαὶ βίου (Eur. *Hipp.* 382).

⁷³ Cf. el verso 646 del *Cíclope*, el verso 543 *Medea*, el verso 357 *Alceste* o los versos 950-957 de *Hipólito*.

⁷⁴ “ADMETO— Si tuviera yo la lengua y el canto de Orfeo, de suerte que, encantando con mis himnos a la hija de Deméter o a su esposo, te pudiera sacar del Hades, bajaría y ni el perro de Plutón ni Caronte, que acompaña a las almas atendiendo a su remo, me detendrían antes de haber trasladado tu vida hasta la luz”.

lenguaje puede convertirse asimismo en medio de engaño e injusticia. Pero yendo aún más allá, tal es su capacidad que, en algunos pasajes se produce una correspondencia entre la palabra y la enfermedad. Las buenas palabras pueden suponer alivio y curación del alma, pero, al mismo tiempo, pueden implicar el peligro contrario: la destrucción y la miseria⁷⁵.

Hasta tal punto el poder del lenguaje es destructivo que en *Orestes* encontramos la identificación del lenguaje con una enfermedad vergonzosa desde una mirada ética:

Ἦλ. Οὐκ ἔστιν οὐδὲν δεινὸν ὧδ' εἰπεῖν ἔπος
οὐδὲ πάθος οὐδὲ ξυμφορὰ θεήλατος,
ἧς οὐκ ἂν ἄραιτ' ἄχθος ἀνθρώπου φύσις.
ὁ γὰρ μακάριος — κοῦκ ὀνειδίζω τύχας —
Διὸς πεφυκῶς, ὡς λέγουσι, Τάνταλος
κορυφῆς ὑπερτέλλοντα δειμαίνων πέτρον
ἄερι ποτᾶται: καὶ τίνει ταύτην δίκην,
ὡς μὲν λέγουσιν, ὅτι θεοῖς ἄνθρωπος ὢν
κοινῆς τραπέζης ἀξίωμ' ἔχων ἴσον,
ἀκόλαστον ἔσχε γλῶσσαν, αἰσχίστην νόσον. (Eur. *Or.* 1-10)⁷⁶

Con esto, la doble cara del lenguaje se perpetúa, siendo fuente también en la misma medida, de placer y dolor:

Ορ. οἴμοι, τόδ' οἶον εἶπας· αἴσθησις γὰρ οὔν
κάκ τῶν θυραίων πημάτων δάκνει βροτούς.
λέξον δ', ἴν' εἰδῶς σῶ κασιγνήτῳ φέρω
λόγους ἀτερπεῖς, ἀλλ' ἀναγκαίους κλύειν. (Eur. *El.* 290-294)⁷⁷

⁷⁵Hasta tal punto es así como también de él se dice que es uno de los grandes placeres de la vida: [...] μακραὶ τε λέσχαι καὶ σχολή, τερπνὸν κακόν (Eur. *Hipp.* 382). Así lo asegura Fedra en su reflexión moral sobre la posibilidad de elección del bien y la reticencia del hombre a ello (cf. 570-400).

⁷⁶ “ELECTRA— No hay ninguna palabra tan terrible para expresarlo, ni sufrimiento ni desgracia promovida por los dioses, cuya carga no penda en suspenso sobre el género humano. Así es, pues el dichoso Tántalo —y yo no le estoy reprochando su forma de actuar—, nacido de Zeus, según cuentan, anda revoloteando por los aires temiendo por la roca que gravita sobre su cabeza. Y paga tal pena, según cuentan, porque, al gozar del honor de compartir la mesa de igual a igual con los dioses, aun siendo mortal, no refrenó su lengua, el más vergonzoso vicio”.

⁷⁷ “ORESTES. - ¡Ay de mí! ¿Qué dices? ... El recibir noticias de males, incluso ajenos, produce dolor a los mortales. Habla para que transmita con conocimiento a tu hermano esas palabras tristes, pero que necesita oír”.

Quizá, por esta ambigüedad, al parecer, irreconciliable sea preciso hacer caso a Menelao y hacer uso de la prudencia para discernir entre cuándo es conveniente callar y cuándo guardar silencio⁷⁸:

λέγ': εὖ γὰρ εἶπας: ἔστι δ' οὗ σιγῆ λόγου
κρείσσω γενοίτ' ἄν. ἔστι δ' οὗ σιγῆς λόγος. (Eur. Or. 638-639)⁷⁹

4.3.RETÓRICA, ENGAÑO Y VERDAD

Efectivamente, es común en casi todas las obras conservadas de Eurípides la mención reiterativa del poder engañoso de la palabra, que se debate irremediamente entre la verdad y la mentira:

Xo. Ἐλένη, τὸν ἐλθόνθ', ὅστις ἐστὶν ὁ ξένος,
μὴ πάντ' ἀληθῆ δοξάσης εἰρηκέναι.
Ελ. καὶ μὴν σαφῶς γ' ἔλεξ' ὀλωλέναι πόσιν.
Xo. πόλλ' ἂν γένοιτο καὶ διὰ ψευδῶν ἔπη.
Ελ. καὶ τᾶμπαλὶν γε τῶνδ' ἀληθεία σαφῆ. (Eur. Hel. 306-310)⁸⁰

Hasta tal punto es el engaño que pueden llegar a envolver las palabras que Eurípides lo convierte en un motivo en sí mismo, que se repite y que dirige el argumento de sus obras. A veces, este engaño supone un ardid exitoso que permite a sus protagonistas conservar la vida. Tal es el caso de la ya mencionada *Helena*, en la que Menelao y Helena urden un plan basado en fingir la muerte del primero para poder huir de Egipto:

Ελ. ἄκουσον, ἦν τι καὶ γυνὴ λέξι σοφόν.
βούλη λέγεσθαι, μὴ θανάων, λόγῳ θανεῖν; (Eur. Hel. 1049-1050)⁸¹

Lo mismo observamos en *Hécuba*, en este caso en boca de Ulises:

⁷⁸ Se inaugurara así, en la elocuente sociedad de la Logosfera, una veta directamente dirigida a la vía apofática o misticismo silente del uso de la Palabra para llegar al Conocimiento (gnosis) superior. Estas ideas cristalizarán en época patristica en conjunción con el discurso cristiano apologético.

⁷⁹ “MENELAO— Habla, que tienes razón. Hay ocasiones en que callarse es mejor que hablar, pero las hay en que es mejor hablar que callarse”.

⁸⁰ “CORIFEO— Helena, no creas que el extranjero que ha venido, quienquiera que sea, ha dicho sólo verdades. HELENA— Por lo menos dijo a las claras que mi marido había muerto. CORIFEO— Muchos relatos se construyen a base de mentiras. HELENA— Y, al contrario, otros muchos son verdad”.

⁸¹ “HELENA— Escúchame, si es que una mujer puede hablar con sensatez: ¿quieres que diga que has muerto de palabra, sin que hayas muerto realmente?”

Εκ. τί δῆτ' ἔλεξας δοῦλος ὦν ἐμὸς τότε;
Οδ. πολλῶν λόγων εὐρήμαθ', ὥστε μὴ θανεῖν. (Eur. *Hec.* 249-250)⁸²

Sin embargo, este rasgo insidioso del lenguaje se extiende como una maldición a todos los aspectos en los que este se utiliza y, aunque a veces pueda servir para evitar una muerte injusta, simplemente transmite falacias, permitiendo ocultar las verdaderas intenciones de aquellos que las pronuncian. De este modo, parece que, en muchas ocasiones, los personajes de Eurípides dejan ver claramente una barrera clara entre la verdad de sus almas y la de sus palabras. Nuevamente hay una separación clara entre la realidad (en este caso, del mundo interior) y el lenguaje que la expresa⁸³. Ni siquiera los juramentos prometen certeza:

Τρ. ὁ μῦθος, ὃ παῖ, κοινὸς οὐδαμῶς ὄδε.
Ιπ. τὰ τοι κάλ' ἐν πολλοῖσι κάλλιον λέγειν.
Τρ. ὃ τέκνον, ὄρκους μηδαμῶς ἀτιμάσης.
Ιπ. ἢ γλῶσσ' ὁμώμοχ', ἢ δὲ φρήν ἀνώμοτος. (Eur. *Hipp.* 608-611)⁸⁴

Resulta especialmente reseñable que ni incluso las palabras de los adivinos, de los oráculos, transmiten verdad⁸⁵. Toda información procedente de la palabra, independientemente de quien sea el emisor, puede ser falsa o cierta, pero, en definitiva, no fiable. Ya no hay parámetro que permita saber si se está ante la verdad:

τίν', ὃ παῖ πρόμαντι Λατοῦς,
ἔχρησας ὑμνωδίαν;
πόθεν ὁ παῖς ὄδ' ἀμφὶ ναοὺς σέθεν
τρόφιμος ἐξέβη; γυναικῶν τίνος;
οὐ γάρ με σαίνει θέσφατα μή τιν' ἔχη δόλον. (Eur. *Ion* 680-684)⁸⁶

Ιω. ὁ θεὸς ἀληθὴς ἢ μάτην μαντεύεται,
ἐμοῦ ταράσσει, μήτηρ, εἰκότως φρένα. (Eur. *Ion* 537-1538)⁸⁷

⁸² “HÉCUBA— ¿Y qué dijiste entonces, cuando eras mi esclavo? ULISES—Ficciones con muchas palabras, para no morir”.

⁸³ La misma idea se repite, por ejemplo, en *Andrómaca* en los versos 445-452.

⁸⁴ “NODRIZA— Estas palabras, hijo mío, no son para divulgarlas. HIPÓLITO— En verdad, más hermoso resulta pronunciar ante todos lo que es hermoso. NODRIZA— ¡Hijo, no ultrajes tus juramentos! HIPÓLITO— Mi lengua emitió el juramento, pero no mi corazón”.

⁸⁵ Lo mismo encontramos en las palabras del mensajero en *Helena* 744-757.

⁸⁶ “CORO— [...]Dime, oh profeta hijo de Leto, ¿qué himno ha cantado tu oráculo? ¿De dónde salió este hijo tuyo que se alimenta del templo, de qué mujer? No me dejes admirar por esas palabras divinas, no sea que encierre engaño”.

⁸⁷ “ION— ¿El oráculo del dios era verdadero o falso? Con toda razón, madre, este hecho turba mi mente”.

Eurípides no puede escapar a las circunstancias de su tiempo, y, así, el problema del engaño se relaciona inevitablemente con el tema de la justicia y la injusticia. Claramente, denota el conflicto que muchos otros tomaron como razón primera para criticar a los sofistas que con sus enseñanzas convertían los argumentos injustos en justos:

Μη. ἦ πολλὰ πολλοῖς εἰμι διάφορος βροτῶν.
ἐμοὶ γὰρ ὅστις ἄδικος ὢν σοφὸς λέγειν
πέφυκε, πλείστην ζημίαν ὀφλισκάνει·
γλώσση γὰρ ἀρχῶν τᾶδικ' εὖ περιστελεῖν,
τολμᾷ πανουργεῖν· ἔστι δ' οὐκ ἄγαν σοφός.
ὡς καὶ σὺ μὴ νυν εἰς ἔμ' εὐσχήμων γένη
λέγειν τε δεινός, ἐν γὰρ ἔκτενεῖ σ' ἔπος· (Eur. Med. 579-585)⁸⁸

De este modo, reflejado también deja el peligro que supone para las ciudades que los políticos hagan y deshagan a su antojo utilizando las “dobles de la lengua”:

Κη. πόλις γὰρ ἦς ἐγὼ πάρεμ' ἄπο
ἐνὸς πρὸς ἀνδρός, οὐκ ὄχλω κρατύνεται·
οὐδ' ἔστιν αὐτὴν ὅστις ἐκχαυνῶν λόγοις
πρὸς κέρδος ἴδιον ἄλλοτ' ἄλλοσε στρέφει,
τὸ δ' αὐτίχ' ἠδὺς καὶ διδοὺς πολλὴν χάριν,
ἐσαυθὶς ἔβλαψ', εἶτα διαβολαῖς νέαις
κλέψας τὰ πρόσθε σφάλματ' ἐξέδου δίκης.
ἄλλως τε πῶς ἂν μὴ διορθέων λόγους
ὀρθῶς δύναιτ' ἂν δῆμος εὐθύνειν πόλιν;
ὁ γὰρ χρόνος μάθησιν ἀντὶ τοῦ τάχους
κρείσσω δίδωσι. γαπόνος δ' ἀνὴρ πένης,
εἰ καὶ γένοιτο μὴ ἀμαθής, ἔργων ὑπο
οὐκ ἂν δύναιτο πρὸς τὰ κοῖν' ἀποβλέπειν.
ἦ δὴ νοσῶδες τοῦτο τοῖς ἀμείνοσιν,
ὅταν πονηρὸς ἀζίωμ' ἀνὴρ ἔχη
γλώσση κατασχῶν δῆμον, οὐδὲν ὢν τὸ πρῖν. (Eur. Supp. 410-425)⁸⁹

⁸⁸ “MEDEA—En verdad, en muchos aspectos soy distinta de la mayoría de los mortales. Para mí, desde luego, cualquier persona injusta que es por naturaleza hábil en hablar merece la máxima pena, porque, jactándose de envolver bien la injusticia con su lengua, osa ser malvado, pero no es sabio en demasía. Por tanto, no te muestres tampoco tú ante mí con hermosas palabras, pues una sola frase te derribará”.

⁸⁹ “HERALDO— La ciudad de la que vengo la domina un solo hombre, no la plebe. No es posible que la fuerza aquí y allá, para su propio provecho, cualquier político que la deje boquiabierto con sus palabras. Al pronto se muestra blando y le concede cualquier gracia, pero en seguida la perjudica y, con inventadas patrañas, la oculta sus pasados errores y consigue escapar de la justicia. Y es que ¿cómo es posible que un pueblo, que no es capaz de hablar a derechas, pueda llevar derecha a su ciudad? El tiempo enseña que la reflexión es superior a la precipitación. Un labrador miserable, aún no siendo ignorante, es incapaz de poner sus ojos en el bien común, como demuestran los hechos. Y, en verdad, es dañino para los hombres superiores el que un villano alcance prestigio por ser capaz de contener al pueblo con su lengua, alguien que antes no era nadie”.

Pero al mismo tiempo, aborda la cuestión desde el punto de vista opuesto, haciendo hincapié en el poder casi mágico de la persuasión⁹⁰, ya antes mencionado, que estos personajes enseñaban en Atenas y que tenía sus desventajas y peligros, pero también su provecho:

Εκ. [...] οἴμοι τάλαινα, ποῖ μ' ὑπεξάγεις πόδα;
ἔοικα πράξειν οὐδέν· ὦ τάλαιν' ἐγώ.
τί δῆτα θνητοῖ τάλλα μὲν μαθήματα
μοχθοῦμεν ὡς χρῆ πάντα καὶ ματεύομεν,
Πειθῶ δὲ τὴν τύραννον ἀνθρώποις μόνην
οὐδέν τι μᾶλλον ἐς τέλος σπουδάζομεν
μισθοὺς διδόντες μανθάνειν, ἴν' ἦν ποτε
πείθειν ἅ τις βούλοιο τυγχάνειν θ' ἅμα; (Eur. *Hec.* 812-819)⁹¹

Ιφ. εἰ μὲν τὸν Ὀρφέως εἶχον, ὦ πάτερ, λόγον,
πείθειν ἐπάδουσ', ὅσθ' ὀμαρτεῖν μοι πέτρας,
κηλεῖν τε τοῖς λόγοισιν οὖς ἐβουλόμην,
ἐνταῦθ' ἂν ἦλθον· νῦν δέ, τάπ' ἐμοῦ σοφά,
δάκρυα παρέξω· ταῦτα γὰρ δυναίμεθ' ἄν. (Eur. *IA* 1211-15)⁹²

Este motivo redundante de la persuasión remite explícitamente al ambiente judicial y penalista que abundaba en las estructuras democráticas del tiempo de Eurípides.

De alguna manera, parece que él resuelve esta encrucijada poniendo por encima de las palabras a los hechos, creando una oposición entre λόγος y ἔργον en la que las obras salen victoriosas y permiten reflejar de una manera más veraz la realidad. Una enseñanza que a ninguno nos resultará novedosa, conociendo refranes de la sabiduría popular como: *Actions speak louder than words* (“una acción vale más que mil palabras”). Pues parece que, ante el poder fraudulento del lenguaje, las acciones siempre estarán ahí para mostrar la verdadera naturaleza de las personas. Así lo vemos en los reproches de Teseo a Hipólito cuando intenta recurrir a testimonios imposibles:

Ιπ. ὦ δώματ', εἶθε φθέγμα γηρύσαισθέ μοι
καὶ μαρτυρήσαιτ' εἰ κακὸς πέφυκ' ἀνὴρ.

Θη. ἐς τοὺς ἀφώνους μάρτυρας φεύγεις σοφῶς·

⁹⁰ εἰσὶν δ' ἐπωδαὶ καὶ λόγοι θελκτῆριοι· (“Existen conjuros y palabras hechiceras”) *Hipólito*, v. 478.

⁹¹ “HÉCUBA— [...] ¡Ay desdichada de mí! ¿Adónde diriges tus pies? Parece que no lograré nada. ¡Ah, desdichada de mí! ¿Por qué entonces los mortales nos afanamos, como es menester, por los demás saberes y albergamos deseo de todos ellos y, en cambio, la persuasión, la única reina entre los hombres, de ningún modo especial nos esforzamos por aprenderla perfectamente pagando un `salario´, para que algún día nos fuera dado persuadir de lo que uno deseara y conseguirlo al mismo tiempo?”

⁹² “IFIGENIA-Si yo tuviese padre la elocuencia de Orfeo para persuadir cantando `enhechizadamente´, de modo que hasta las piedras me siguiesen y seducir con mis palabras a quienes yo quisiese, a ese recurso yo acudiría. Pero ahora, lo sabio por mi parte, verteré mis lágrimas, pues eso sí puedo hacerlo”.

τὸ δ' ἔργον οὐ λέγον σε μηνύει κακόν. (Eur. *Hipp.* 1074-177)⁹³

O cuando Hécuba emite su discurso de defensa vencedor frente a Poliméstor con Agamenón como juez:

Εκ. Ἀγάμεμνον, ἀνθρώποισιν οὐκ ἐχρῆν ποτε
τῶν πραγμάτων τὴν γλῶσσαν ἰσχύειν πλεόν·
ἀλλ', εἴτε χρίστ' ἔδρασε, χρίστ' ἔδει λέγειν,
εἴτ' αὖ πονηρά, τοὺς λόγους εἶναι σαθροῦς,
καὶ μὴ δύνασθαι τᾶδικ' εὖ λέγειν ποτέ. (Eur. *Hec.* 1187-1191)⁹⁴

Y, también cuando Hermíone trata de convencer a Andrómaca, precisamente por medio de los hechos y no con palabras:

Her. ἀλλὰ γὰρ λόγους
κρύψω, τὸ δ' ἔργον αὐτὸ σημανεῖ τάχα. (Eur. *Andr.* 264-265)⁹⁵

En definitiva, el ἔργον (“la acción”, “el obrar”) parece convertirse en el detector de verdades para muchos de los personajes de Eurípides frente a la ilimitada fraudulencia del lenguaje:

Πο. ἀπλοῦς ὁ μῦθος τῆς ἀληθείας ἔφυ,
κοῦ ποικίλων δεῖ τᾶνδιχ' ἐρμηνευμάτων·
ἔχει γὰρ αὐτὰ καιρόν· ὁ δ' ἄδικος λόγος
νοσῶν ἐν αὐτῷ φαρμάκων δεῖται σοφῶν. (Eur. *Phoen.* 469-472)⁹⁶

Así, aunque la palabra tenga el poder de engañar, la naturaleza de la persona será la que determine si habla o no con verdad. Parece que aquellos que sean nobles y buenos, es decir, aquellos cuyas acciones demuestren su honradez, no dirán mentira. De esta forma se crea una unión estrecha entre la naturaleza noble, los actos buenos, la verdad y la justicia. En total oposición encontraríamos una esencia indigna, los actos deshonorados,

⁹³“HIPÓLITO—¡Oh mansión! ¡Ojalá cobraras voz y testimoniaras sobre si soy malvado! TESEO—Hábilmente recurras a testigos mudos, pero tu acusación, aunque no hable, te delata como malvado”.

⁹⁴“HÉCUBA—Agamenón, sería menester que entre los hombres la lengua nunca tuviera más valor que las obras, sino que, cuando uno ha actuado bien, debería expresarse bien, y, caso de obrar mal, tuviera palabras flojas y nunca pudiera ensalzar la justicia”.

⁹⁵“HERMÍONE— [...] Pero, bueno, omitiré las palabras, y los hechos lo manifestarán al punto”.

⁹⁶“POLINICES— Sencillo es el relato de la verdad y no requiere además rebuscados comentarios. Porque los hechos mismos le dan oportunidad. En cambio, el discurso injusto, al ser enfermizo de por sí, necesita de sabios medicamentos”.

la mentira y la injusticia. Con esto, parece que Eurípides busca cierto equilibrio entre la ambigüedad del lenguaje y la moralidad o ética:

Xo. οὐκ εὖ λέγειν χρὴ μὴ ᾽πί τοῖς ἔργοις καλοῖς·
οὐ γὰρ καλὸν τοῦτ', ἀλλὰ τῇ δίκῃ πικρόν. (Eur. *Phoen.* 526-530)⁹⁷

Además, parece que actuar bien podría ser una elección a nuestra disposición:

Fedr. τὰ χρῆστ' ἐπιστάμεσθα καὶ γινώσκομεν,
οὐκ ἐκπονοῦμεν δ', οἱ μὲν ἀργίας ὕπο,
οἱ δ' ἠδονὴν προθέεντες ἀντὶ τοῦ καλοῦ
ἄλλην τιν'. εἰσὶ δ' ἠδοναὶ πολλαὶ βίου,
μακραὶ τε λέσχει καὶ σχολή, τερπνὸν κακόν. (Eur. *Hipp.* 379-383)⁹⁸

Y, en efecto, elegir el bien debería ser la preferencia de los que gobiernan la ciudad:

Te. ὅταν λάβῃ τις τῶν λόγων ἀνὴρ σοφὸς
καλὰς ἀφορμάς, οὐ μέγ' ἔργον εὖ λέγειν·
σύ δ' εὐτροχὸν μὲν γλῶσσαν ὡς φρονῶν ἔχεις,
ἐν τοῖς λόγοισι δ' οὐκ ἔνεισί σοι φρένες.
θράσει δὲ δυνατὸς καὶ λέγειν οἷός τ' ἀνὴρ
κακὸς πολίτης γίγνεται νοῦν οὐκ ἔχων. (Eur. *Ba.* 266-271)⁹⁹

4.4.ORALIDAD Y ESCRITURA

En los albores de la literatura y hasta Heródoto y el consecuente desarrollo de la prosa, toda la literatura era poética y se recitaba en voz alta. La relación entre los autores y escritura, por un lado, y los textos escritos y el lector, por otro, nada tenía que ver con cómo lo entendemos hoy en día (cf. Signes Codoñer 2019: 167-193).

Las sociedades antiguas eran eminentemente orales y todas sus historias, tradiciones y costumbres se transmitían de manera oral gracias a la memoria. Se

⁹⁷ “CORIFEO— No conviene hablar bien en favor de hechos no buenos. Pues eso no es hermoso, sino amargo para la justicia”. La misma idea se puede apreciar en los versos 890-891 de los *Heraclidas*, en *Ifigenia entre los Tauros* (1064) o *Reso* (393-395).

⁹⁸ “FEDRA— [...] Mas hay que examinarlo de la siguiente manera: sabemos y conocemos lo bueno, pero no lo realizamos; unos, por pereza; otros, porque prefieren cualquier placer en vez del bien. Muchos son los placeres de la vida: las largas charlas y el ocio, grato mal, y la vergüenza”.

⁹⁹ “TIRESIAS— Cuando un hombre sabio toma un buen punto de partida para sus argumentos, no es gran cosa hablar bien. Así, tú posees una lengua elocuente, como si tuvieses sentido común, pero en tus argumentos te falta todo sentido común. Un hombre bien dispuesto por su valor y con capacidad de hablar en público es un mal ciudadano cuando no tiene cabeza”.

desconoce en qué momento exacto la escritura pasó a formar parte de la vida diaria o cuándo el auditorio al que se dirigían filósofos, políticos o poetas estaba alfabetizado por completo o, incluso, cuándo tuvieron por primera vez la expectativa de que sus ideas, transmitidas por escrito, fueran copiadas y leídas, de forma privada y silenciosa, en épocas posteriores (Robb, 1983). Obviamente, esto no pudo ocurrir de la noche a la mañana, y la transición de la oralidad a la escritura, tuvo que suceder de manera gradual y lenta (cf. McClure 2017: 448-451).

Esta cuestión está imbricada directamente con la noción de las diferentes fuentes de “conocimiento”, pues, si nos fijamos con detalle en los fragmentos que han llegado hasta nosotros del s. V a.C. y anteriores, es evidente el *input* mayoritario procede de “lo visto” (refiriéndose a los hechos) y “lo oído”¹⁰⁰, nunca de “lo leído”, como hoy estamos acostumbrados a considerar¹⁰¹. Y, como ya se debatían muchos de los antiguos, esta fuente sensorial podía, o no, ser de fiar.

En realidad, todos los presocráticos son reflejo de la compleja mezcla entre oralidad y escritura que comienza a aflorar en el s. VI a.C. Toda su enseñanza se encuentra a caballo entre la palabra acústica y la palabra articulada por escrito, predominando todavía una clara oralidad. De ahí, por ejemplo, la forma en la que modelan sus ideas, siempre transmitidas por medio de aforismos y sentencias, empleando lenguaje arcaico y fórmulas tradicionalmente poéticas procedentes de Homero y Hesíodo, que reflejaban el carácter oral de su época. Sin embargo, poco a poco se va desarrollando una sintaxis más compleja que se convirtió en la antesala de la literatura en prosa, más centrada en transmitir una noción más sistemática del mundo, cuasicientífica. En este sentido, especial importancia recibe Heráclito, primer filósofo para el que parece que la palabra escrita es el primordial modo de comunicación. Aunque no sería hasta después de Platón cuando el lenguaje filosófico tomó forma en la prosa de manera definitiva.

Por otra parte, no en todas las culturas antiguas la escritura se introdujo en el mismo momento. En Egipto, por ejemplo, esto había ocurrido mucho antes. Y, de este modo, tampoco la consideración sobre el lenguaje escrito era igual en las distintas

¹⁰⁰ Esto lo encontramos también en Eurípides en varias ocasiones, por ejemplo, en los versos 686-687 de las *Troyanas*, en boca de Hécuba: αὐτὴ μὲν οὐπω ναὸς εἰσέβην σκάφος, γραφῆ δ' ἰδοῦσα καὶ κλύουσ' ἐπίσταμαι. “Jamás he subido al casco de una nave, mas, por haberlo oído y visto en dibujos, tengo conocimiento de ello”.

¹⁰¹ Cf. Guglielmo Cavallo 2011.

culturas. Ya veíamos antes (*vid.* 3.2.3.), la consideración negativa que para Platón tenía la escritura y que deja reflejada en el *Fedro*.

En la época de Eurípides todavía nos situamos en esta nebulosa entre oralidad y escritura y, además, no debemos olvidar que el principal objetivo de sus obras no era ser leídas, sino que, como tragedias, su única finalidad era ser representadas. Toda esta batalla entre oralidad y escritura, entre memoria y lectura, entre la utilidad o inutilidad del lenguaje escrito aparece con especial énfasis en la obra de *Ifigenia entre los tauros* y en *Ifigenia en Aúlida*.

La trama de la primera tragedia gira en torno a un texto escrito, una tablilla que a modo de carta (δέλτος) escribe un preso para salvar a Ifigenia y que se convertirá en el medio que hará posible la anagnórisis de los hermanos y el desenlace de la tragedia. Llama la atención que, en todo momento, el propio autor de la tablilla no está presente en la obra y, por lo tanto, el lenguaje escrito se separa de su autor y con ello de su intención inicial que será distinta de aquella lectura en voz alta que lleve a cabo el lector y de la interpretación que, finalmente, hagan sus oyentes.

De esta forma, ahora no se separan solo el nombre (ὄνομα) y la realidad referenciada (πρᾶγμα) con él, sino que el lenguaje escrito se desprende de su autor, de sus lectores y de sus oyentes. El lenguaje queda sujeto a la interpretación y se establece una nueva oposición entre λόγος y γράμμα.

Cabe primero mencionar que, además, la introducción del elemento de la carta o tablilla permite sustituir, de algún modo, la figura del heraldo o mensajero (ἄγγελος), tan propia de la tragedia griega. En efecto, en las obras dramáticas griegas son los mensajeros los encargados de transmitir los mensajes de sus amos y lo hacen, precisamente, no mediante los escritos sino a través de la palabra pronunciada, previamente memorizada de manera precisa. En estos casos, el mensajero retransmite la información y nadie parece poner en duda el contenido de sus palabras que se equiparan a aquellas que habría mencionado el interlocutor inicial. En las obras de Eurípides, la figura del mensajero en este sentido también es constante y en cada obra comunica mensajes importantes a los

protagonistas (recordemos el papel de Taltibio en las Troyanas¹⁰²) pero, frente a los demás trágicos, sí que se pone en duda la verdad de sus palabras:

Κα. ἢ δεινὸς ὁ λάτρης, τί ποτ' ἔχουσι τοῦνομα
κήρυκες, ἐν ἀπέχθημα πάγκοινων βροτοῖς,
οἱ περὶ τυράννους καὶ πόλεις ὑπηρέται;
σὺ τὴν ἐμὴν φῆς μητέρ' εἰς Ὀδυσσεώς
ἦξιεν μέλαθρα; ποῦ δ' Ἀπόλλωνος λόγοι,
οἱ φασιν αὐτὴν εἰς ἔμ' ἠρμηνευμένοι
αὐτοῦ θανεῖσθαι; . . . τᾶλλα δ' οὐκ ὄνειδιῶ. (Eur. *Tro.* 424-430)¹⁰³

Pero Eurípides innova, no solo poniendo en duda las palabras de sus heraldos, sino convirtiendo en mensajeros a las tablillas o cartas que antes mencionábamos. Ahora son las palabras escritas, junto con su soporte material los que tendrán la voz. Al menos, esto sucede así en *Ifigenia en Aúlida* con la carta que Agamenón envía a su esposa para que su hija viaje hasta allí. Pero, lejos de transmitir la verdad, esta carta no supone más que otro engaño del lenguaje, esta vez por escrito, pues Agamenón le dice a su mujer que va a casar a Ifigenia con Aquiles cuando, en realidad, pretende sacrificarla. Y, poco después, Agamenón se arrepiente y envía otra carta en la que intenta redimir su error para que no manden allí a su hija:

Αγ. πέμπειν Ἀχιλλεῖ θυγατέρ' ὡς γαμουμένην,
τό τ' ἀξίωμα τάνδρὸς ἐκγαυρούμενος,
συμπλεῖν τ' Ἀχαιοῖς οὐνεκ' οὐ θέλοι λέγων,
εἰ μὴ παρ' ἡμῶν εἴσιν ἐς Φθίαν λέχος·
πειθῶ γὰρ εἶχον τήνδε πρὸς δάμαρτ' ἐμήν,
[ψευδῆ συνάψας ἀντι παρθένου γάμον.
μόνοι δ' Ἀχαιῶν ἴσμεν ὡς ἔχει τάδε
Κάλχας Ὀδυσσεὺς Μενέλεώς θ'. ἃ δ' οὐ καλῶς
ἔγνων τότε', αὔθις μεταγράφω καλῶς πάλιν
ἐς τήνδε δέλτον, ἦν κατ' εὐφρόνης σκιάν
λύοντα καὶ συνδοῦντά μ' εἰσεῖδες, γέρον. (Eur. *IA* 100-110)¹⁰⁴

¹⁰² “CORIFEO— Mas he aquí el heraldo que viene del ejército dánao, despensero de novedades. Avanza cubriendo sus huellas con rápidos pies. ¿Qué traerá, qué dirá? Aunque, en verdad ya somos esclavas del país dorio. TALTIBIO. - Hécuba, ya conoces mis numerosas venidas a Troya como mensajero del ejército aqueo. Ya me conoces de antes, mujer. Ahora he venido para comunicarte un nuevo mensaje” (Eur. *Tro.* 229-238).

¹⁰³ “CASANDRA— ¡Insolente es este esclavo! ¿Por qué tendrán el nombre de heraldos -única maldición común para todos los hoombres- estos lacayos de tiranos y ciudades? ¿Tú afirmas que mi madre va a llegar al palacio de Odisea? ¿Y dónde está la profecía de Apolo que asegura que morirá aquí mismo, tal como se me ha manifestado?”.

¹⁰⁴ “AGAMENÓN— [...] Escribí un mensaje en los pliegues de una tablilla y se lo envié a mi esposa para que hiciese venir aquí a nuestra hija, con el pretexto de que la iba a casar con Aquiles. Le decía, para poner más de relieve la solemne categoría de este hombre, que él se negaba a hacerse a la mar junto con los argivos, si a Ftía no llega una esposa procedente de nuestro linaje. Este era, en efecto, el pretexto que tenía

En este caso es el propio autor del texto el que interpreta en voz alta sus palabras, por lo que no hay duda entre su intención y su contenido. Sin embargo, en *Ifigenia entre los Tauros*, Ifigenia tiene dudas sobre la manera en que las tablillas de mantendrán a salvo y llegarán intactas a su destinatario, pues existe la posibilidad de que Pílates las pierda y no puedan cumplir su cometido. Para sortear esta posibilidad, Ifigenia decide recurrir de nuevo a la oralidad y transmitirle en viva voz el contenido del mensaje a Pílates para que lo pueda narrar de memoria:

Ιφ. ἀλλ' οἴσθ' ὃ δράσω; πολλὰ γὰρ πολλῶν κυρεῖ
τάνόντα κάγγεγραμμέν' ἐν δέλτου πτυχαῖς
λόγῳ φράσω σοι πάντ' ἀναγγεῖλαι φίλοις.
ἐν ἀσφαλεῖ γάρ· ἦν μὲν ἐκσφύσης γραφήν,
αὐτὴν φράσει σιγῶσα τὰγγεγραμμένα·
ἦν δ' ἐν θαλάσῃ γράμματ' ἀφανισθῆ τάδε,
τὸ σῶμα σφῶσας τοὺς λόγους σφῶσεις ἐμοί. (Eur. IT 759-765)¹⁰⁵

Podríamos decir, siguiendo a Nápoli (2021), que a diferencia de Platón, quien considera la escritura casi como un peligro para la memoria, en esta obra, se observa un equilibrio entre la consideración de la oralidad y la escritura, poniendo ambas al mismo nivel. De esta manera la escritura se convierte en resguardo de la memoria y la memoria en resguardo de la escritura, siendo medios no excluyentes de una comunicación eficaz.

Además, en el fragmento previamente mencionado, con las palabras de Ifigenia se hace mención directa, por primera vez a las palabras silenciosas (σιγῶσα), es decir, a la lectura mental y no en voz alta de un texto escrito. Y así, Eurípides introduce un nuevo tipo de relación entre λόγος y γράμμα que implica, ya no al oyente, sino al lector. Se ha pasado, definitivamente, de la oralidad a la escritura.

En definitiva, vemos cómo Eurípides pone en contexto situaciones en las que se hace uso de manera directa y útil de la escritura. Por medio de esta, salen a coalición

para convencer a mi mujer, el de haber concertado un falso matrimonio para nuestra hija. Los únicos aqueos que sabemos qué es lo que pasa somos Calcante, Odiseo, Menelao y yo. Y lo que no acerté entonces a decidir bien, vuelvo ahora a escribirlo de nuevo, bien esta vez, en estas tablillas que esta noche me has visto romper y recomponer, anciano”.

¹⁰⁵ “IFIGENIA— Entonces, ¿sabes lo que voy a hacer? -pues muchas precauciones aseguran muchos éxitos- Te diré de palabra, para que lo puedas comunicar a los míos, todo lo que está escrito en los pliegues de la tablilla, pues así es más seguro. Conque si consigues salvar el escrito, él mismo comunicará en silencio sus palabras. Pero si estas letras desaparecen en el mar, salvando tu cuerpo salvarás mis palabras”.

nuevas relaciones que implican al lenguaje, su recepción, su interpretación y su comunicación en general. El texto escrito cobra importancia, pero, sin embargo, no se pierde tampoco el valor y la necesidad de la oralidad y la memoria a esta ligada.

5. CONCLUSIONES

Tras la realización de este trabajo hemos podido llegar a las siguientes conclusiones que señalan hilos argumentales constantes a la luz de la lectura de los textos de Eurípides:

En primer lugar, podemos afirmar que la filosofía y la ciencia, en sus orígenes, se desarrollaron gracias a las formas de lenguaje que permitían comunicar la interpretación del mundo que el hombre experimentaba a su paso por él. Este lenguaje fue evolucionando desde las fórmulas poéticas arcaicas presentes en Homero o Hesíodo, ligadas al carácter oral de la sociedad del momento, los aforismos y las sentencias de los primeros filósofos y científicos naturalistas, a caballo entre la oralidad y la escritura, hasta el lenguaje complejo y el vocabulario específico de las grandes reflexiones filosóficas que se asentarían con Platón o Aristóteles, y que marcaron, además, la fijación de la lengua escrita como nuevo portavoz del conocimiento y medio esencial para el desarrollo de teorías científicas, filosóficas y de la literatura.

En este sentido, podemos concluir que Eurípides se encuentra en un momento intermedio de este proceso, siendo reflejo tanto del peso de la oralidad de su época, como de la importancia del método de la escritura que se iba abriendo camino hacia la alfabetización y la lectura silenciosa.

En segundo lugar, podemos observar que, en efecto, la cuestión sobre el lenguaje en su estadio más temprano se centra en el problema de la referencia de los nombres, es decir, en el tipo de vínculo existente entre nombre (ὄνομα) y cosa (πρᾶγμα), entre lenguaje y realidad. A este respecto, parece que en Eurípides prepondera una visión relativista acorde con el movimiento sofístico de su época, dibujando una separación clara entre las palabras y los cuerpos a los que estas nombran.

En tercer lugar, es evidente que la influencia de la sofística en las obras de Eurípides se extiende a todas las temáticas relacionadas con el λόγος. Utiliza el recurso de los famosos discursos dobles o argumentos contrarios en la mayoría de sus obras, manifestando de forma clara el impacto que este tipo de método tuvo en la vida pública de la Atenas de su época. Pero, además, plasma de manera constante esa noción del poder

ilimitado del lenguaje que pregonaban los sofistas, esa fuerza casi “mágica” de la palabra. No obstante, Eurípides no parece someterse por completo y sin rechistar al influjo sofista, sino que las intervenciones de sus personajes planean entre un lado y otro de la balanza del lenguaje. Si bien no duda del poder inconmensurable del λόγος y su capacidad de convicción, Eurípides, sin olvidarse de la moralidad, muestra también sus peligros. La palabra, los discursos, en boca de aquellos que carezcan de nobleza de acción no traerán consigo más que engaño, injusticia y desgracias. De tal forma, lejos de promover el uso del lenguaje para convertir “el argumento débil en el más fuerte”, Eurípides parece introducir la moral y el bien como únicos parámetros que permitirán determinar si existe verdad detrás de las palabras pronunciadas.

En cuarto lugar, y haciendo honor a su calificación de “psicólogo”, vemos cómo Eurípides indaga en las profundidades de las emociones vinculadas con el efecto ambivalente que el lenguaje puede tener en sus oyentes, pudiéndose convertir así en remedio o enfermedad del alma.

En definitiva, queda patente que resulta imposible otorgarle a nuestro autor una etiqueta única e inequívoca en lo que a “filósofo” del lenguaje se refiere, pues en sus tragedias asistimos a una imagen fiel a la complejidad del pensamiento y el lenguaje que tiene en cuenta casi todas las perspectivas posibles hasta el momento, siendo muestra de las múltiples caras dobles de una misma moneda: el λόγος.

Por todo ello, no debemos olvidar que Eurípides no es un filósofo, ni un sofista, sino ante todo un poeta trágico del que apenas conservamos un veinte por ciento de su obra. No sabemos qué podrían ocultar con respecto a la cuestión tratada todas las obras perdidas y si, teniendo acceso a todas ellas, tendríamos que cambiar por completo de opinión. Pero, lo que sí que podemos afirmar con seguridad es que seguir pensando sobre las ideas en torno al lenguaje que Eurípides pudo incluir en sus tragedias también supone, en suma, hacer filosofía del lenguaje, aunque solo forme parte de esa “historia no oficial” de la misma.

Así pues, podremos leer una y otra vez hasta el hartazgo las tragedias de Eurípides y siempre encontrarán la manera de alumbrar nuevas formas de mirar y entender todo aquello que creemos conocer, incluido el lenguaje que me ha permitido materializar este trabajo. Los clásicos son así.

6. BIBLIOGRAFÍA

- Allan, W. (1999). Euripides and the Sophists: Society and the Theatre of War. En *Euripides and Tragic Theatre in the Late Fifth Century* (Vol. 24/25, pp. 145-156). University of Illinois Press.
- Beuchot, M. (1981). "La filosofía del lenguaje en los griegos". *UNAM*, 9, 47-53.
- Beuchot, M. (2005). *Historia de la filosofía del lenguaje*. Fondo de cultura económica (FCE).
- Caspers, C. L. (2011). *Healing speech, wandering names, contests of words: Ideas about language in Euripides* [Leiden University]. <https://hdl.handle.net/1887/16568>
- de Bustos Guadaño, E. (2013). *Filosofía del lenguaje*. UNED.
- Diels, H. (1903). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlín.
- Diels, H., & Kranz, W. (1951). *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Vol. 1-3).
- Fraile, G. (2015). *Historia de la Filosofía: Vol. I* (12.^a ed.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Gregory, J. (Ed.). (2005). *A companion to Greek tragedy*. Blackwell Pub.
- Guglielmo Cavallo, R. C. (2011). *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Grupo Sanrillana.
- Jaeger, W. (2001). *Paideia: Los ideales de la cultura griega: Vol. II*. Fondo de cultura económica (FCE).
- Labiano, J. M. (2020a). Eurípides. Tragedias: Vol. I. Cátedra. Letras Universales.
- Labiano, J. M. (2020b). *Eurípides. Tragedias: Vol. II* (10^a). Cátedra. Letras Universales.
- Labiano, J. M. (2020c). *Eurípides. Tragedias: Vol. III* (8^a). Cátedra. Letras Universales.
- Liz Gutiérrez, A. M. (2013). La historia de la filosofía del lenguaje. Ya Platón, en el Crátilo. En *Perspectivas en la filosofía del lenguaje*. Prensas de la Universidad de Zaragoza.

- Lledó, E. (2008). *Filosofía y lenguaje*. Crítica
- López Eire, A. (2005). *Sobre el carácter retórico del lenguaje y de cómo los antiguos griegos lo describieron*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Férez, J. A. (Ed.). (2019). *Historia de la literatura griega* (6.^a ed.). Cátedra.
- McClure, L. (Ed.). (2017). *A companion to Euripides*. Wiley Blackwell.
- Nápoli, J. T. (2021). "Eurípides y los sofistas: Entre el lenguaje y la escritura". *Saga. Revista de Letras*, 1(5). <https://doi.org/10.35305/sa.v1i5.149>
- Pérez Chico, D. (2013). *Perspectivas en la filosofía del lenguaje*. Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Pinker, S. (2019). *El instinto del lenguaje. Cómo la mente construye el lenguaje*. (3^a). Alianza Editorial.
- Robb, K. (Ed.). (1983). *Language and Thought in Early Greek Philosophy*.
- Roldán Hervás, J. M., Sayas Abengochea, J. J., & Hidalgo de la Vega, M. J. (2016). *Historia de la Grecia Antigua* (4^a reimpresión). Ediciones Universidad Salamanca.
- Romilly, J. de, & Giralt Gorina, P. (1997). *Los grandes sofistas en las Atenas de Pericles: Una enseñanza nueva que desarrolló el arte razonar*. Seix Barral.
- Rus Rufino, S. (1986). "La sofística griega: Contexto filosófico e histórico". *Revista Agustiniana*, 27, 445-508.
- Signes Codoñer, J. (2019). *Breve guía de la literatura griega desde Hesíodo hasta Pletón* (1a). Cátedra.
- Torres Guerra, J. B. (2019). *Introducción a la literatura griega antigua*. Editorial Síntesis.

