

## TESEO Y HERACLES, ALGO MÁS QUE UNA AMISTAD

---

CECILIA JOSEFINA PERCZYK

Universidad de Buenos Aires

ceciliaperczyk@hotmail.com

En *Heracles* de Eurípides, el héroe en un ataque de locura mata a su familia. Una vez que toma conciencia de lo que ha hecho decide suicidarse, pero Teseo es capaz de persuadirlo para que no se quite la vida. Dada la particularidad de esta tragedia en comparación con otras que abordan la misma temática, analizaré la función curativa de la palabra en la recuperación de Heracles, para luego abordar la influencia del movimiento sofístico –en particular Protágoras y Gorgias– en la obra de Eurípides, dado que propongo que la condición para el desarrollo de una cura por la palabra es el estudio de la función persuasiva del *lógos* que realizan los sofistas.

Eurípides / Gorgias / Protágoras / *logos* / psicoterapia

On Euripides' *Heracles*, the Dorian hero kills his family in a fit of madness. Once he is aware of what he has done, he decides to commit suicide, but Theseus persuades him otherwise. Given the peculiarity of this tragedy –in comparison with others that raise the same subject– I will analyse the healing power of the word in Heracles' recovery. I will focus on the influence of the sophist movement, particularly the figures of Protagoras and Gorgias in Euripides' work since I consider that the condition to develop a cure using words is the study that the sophists do on the persuasive function of the *lógos*.

Euripides / Gorgias / Protagoras / *logos* / psychotherapy

### *Introducción*

**E**n *Heracles* de Eurípides, el héroe dorio en un ataque de locura mata a su esposa y a sus hijos. Una vez que toma conciencia de lo que ha hecho decide suicidarse, pero Teseo es capaz de persuadirlo para que afronte lo sucedido y no se quite la vida. Es importante notar que es gracias al apoyo de su amigo que Heracles no opta por el suicidio. Dada la particularidad de esta tragedia en comparación con otras, que también abordan el tema de la

locura y su compensación<sup>1</sup>, analizaré la función curativa de la palabra en la recuperación de Heracles; para lo cual realizaré un cotejo con la escena de recuperación de Ágave en *Bacantes*, también de Eurípides. Finalmente, abordaré la influencia del movimiento sofístico –en particular las figuras de Protágoras y Gorgias– en la obra de este tragediógrafo, dado que propongo que la condición para el desarrollo de una cura por la palabra es el estudio de la función persuasiva del *lógos* que realizan los sofistas<sup>2</sup>.

### *La función curativa de la palabra*

Una vez que Heracles vuelve en sí, no sabe dónde se encuentra ni reconoce los cuerpos de sus hijos muertos (vv. 1089 ss.). No obstante, es consciente de que su mente ha sido afectada de una manera terrible (vv. 1091-1093). El héroe dorio le pregunta a su padre sobre lo acontecido, y éste le revela el crimen que cometió (vv. 1111-1162): primero, señala que los cadáveres son los de sus hijos (v. 1131) y luego le aclara que él, junto con alguna divinidad, es el responsable de esas muertes<sup>3</sup>:

Αμ. ἀπόλεμον, ὦ παῖ, πόλεμον ἔσπευσας τέκνοις.  
Ἥρ. τί πόλεμον εἶπας; τούσδε τίς διώλεσε;  
Αμ. σὺ καὶ σὰ τόξα καὶ θεῶν ὅς αἴτιος. (vv. 1133-1135)<sup>4</sup>

A. Oh hijo, declaraste a tus niños una guerra que no era una guerra.  
H. ¿A qué guerra te refieres? ¿Quién los destruyó?  
A. Tú y tu arco y quien de los dioses es responsable.

Respecto del modo en que participa Anfitrión de la recuperación, DEVEREUX (1970: 41), BARLOW (1996: 171) y RILEY (2008: 39)<sup>5</sup> sostienen que éste saca a Heracles de su trance –con lo cual tendría una participación activa

<sup>1</sup> Como *Orestes* de Eurípides y *Áyax* de Sófocles.

<sup>2</sup> Para un estudio sobre la función curativa de la palabra en Grecia Antigua, cf. LAÍN ENTRALGO (2005). A partir del estudio de diversas fuentes (literarias, filosóficas y médicas), el autor demuestra el empleo de la palabra con un propósito curativo en la Antigüedad clásica, postura a la cual adhiero.

<sup>3</sup> La responsabilidad sobre los hechos será analizada más adelante.

<sup>4</sup> El texto griego de los pasajes de *Heracles* corresponde a la edición de DIGGLE (1994) y la traducción me pertenece.

<sup>5</sup> Cabe aclarar que tales autores realizan un trabajo con el texto desde distintas perspectivas: centrado en el psicoanálisis, DEVEREUX (1970); a partir de un estudio filológico, BARLOW (1996); y en relación con la recepción de la obra, RILEY (2008).

en el proceso–, del mismo modo que Cadmo lo hace con Ágave en *Bacantes* (vv. 1261 ss.)<sup>6</sup>. Ahora bien, estas escenas presentan diferencias notables: Anfitríon no saca del trance a su hijo sino que Atenea es la responsable de detener el episodio de locura al arrojar una piedra que induce a Heracles al sueño (vv. 1001-1006), y la revelación del crimen no se realiza por iniciativa de Anfitríon sino que éste responde a las preguntas desesperadas de su hijo<sup>7</sup>. El anciano se limita a relatar lo acontecido, mostrar el horror, y de esta manera le presenta a su hijo las causas por las cuales luego decidirá quitarse la vida. Es decir, Anfitríon aporta los datos que serán las razones para el intento de suicidio. De aquí que su función sea déctica y no persuasiva, esta última esencial para la cura mediante la palabra.

El Anfitrionida, al enterarse de que es el responsable del asesinato de su mujer e hijos, encuentra como única compensación el suicidio (vv. 1146-1152), que es el pago por la culpabilidad. Es importante destacar que Heracles requerirá ayuda por sus ideas suicidas y no por haber cometido un crimen. A continuación de los versos señalados, Teseo hace su aparición. En primer lugar habla con Anfitríon para informarse de lo que ha sucedido (vv. 1163- 1202) y enfatiza que su objetivo es acompañar a Heracles en el dolor (ἀλλ' εἰ συναλγῶν γ' ἦλθον; ἐκκάλυπτε νιν, v. 1202). Afirma que ha venido a Tebas con el objetivo de rescatar a su amigo de la muerte y recuerda que el héroe dorio lo había salvado a él:

τίνων δ' ἀμοιβὰς ὧν ὑπῆρξεν Ἡρακλῆς  
σώσας με νέρθεν ἦλθον, εἴ τι δεῖ, γέρον,  
ἦ χειρὸς ὑμᾶς τῆς ἐμῆς ἢ συμμαχῶν. (vv. 1169-1171)

Vine para devolver el favor que antes me hizo Heracles habiéndome salvado de los Infiernos, por si les hace falta, anciano, o mi mano o mis aliados.

La ayuda ofrecida parecería ser simplemente una devolución de un favor, sin embargo, la evocación del descenso a los Infiernos forma parte del complejo entramado persuasivo desarrollado por el ateniense. Luego comienza el diálogo entre Heracles y Teseo (vv. 1163-1428). Advierte BARLOW (1996: 175-176) que es una suerte de *agón* (aun si los protagonistas son amigos y no antagonistas): una “contienda de voluntades” en la cual Teseo es capaz de

<sup>6</sup> La escena de recuperación de *Bacantes* es analizada más adelante.

<sup>7</sup> BARDI (2003: 99) también sostiene que Heracles es quien lleva adelante el diálogo, desde el inicio demuestra inquietud frente a las palabras enigmáticas del padre.

convencer a Heracles de que no se quite la vida ofreciéndole refugio en Atenas. En la misma línea de análisis, COLLARD (1975: 66 ss.) destaca que la formalidad del debate es hábilmente oculta en esta escena, evitando la rigidez que implica este tipo de discurso. En lo formal, de acuerdo con Collard, cada discurso se divide en dos partes, una que retoma y responde; y la otra que avanza argumentalmente en relación con la defensa de cada una de las posturas.

En los vv. 1214-1228, Teseo le pide a Heracles que descubra su rostro, “envuelto en la oscuridad” (v. 1159). Heracles se reincorpora y comienza a partir de ese momento el diálogo (vv. 1229-1254), en el cual Teseo, preocupado de que en sus palabras no se trasluzcan las oposiciones existentes entre ellos, intenta animar al Anfítrionida. En la primera parte del discurso del héroe dorio (vv. 1255-1310), éste contraargumenta las razones que Teseo plantea para que siga viviendo (οὐκ ἄν σ' ἀνάσχοιθ' Ἑλλάς ἀμαθία θανεῖν, “la Hélade no soportaría que murieras por tu insensatez”, v. 1254) al decirle que no tiene vida ni nunca la tuvo (vv. 1256-1257). En la segunda, da cuenta de sus desdichas que convergen en la falta de un hogar, se considera excluido de su ciudad y privado de cualquier otra. La refutación de Teseo, su segundo discurso (vv. 1313-1339), insiste primero en que el hombre debe aceptar lo que los dioses envían y en segundo lugar le ofrece una recompensa: un lugar donde vivir<sup>8</sup>.

La conclusión del intercambio verbal está a cargo de Heracles (vv. 1340-1393), quien manifiesta sus diferencias con Teseo respecto del mundo divino (vv. 1340-1356). Como el proceso de curación mediante la persuasión implica considerar al otro como un sujeto, la presentación de la discordancia entre los amigos da cuenta de la presencia de dos subjetividades en juego. Así, el Anfítrionida encuentra su razón para seguir con vida:

ἔσκεψάμην δὲ καίπερ ἐν κακοῖσιν ὦν  
μὴ δειλίαν ὄφλω τιν' ἐκλιπῶν φάος·  
ταῖς συμφοραῖς γὰρ ὅστις οὐχ ὑφίσταται,  
οὐδ' ἄνδρὸς ἂν δύναιθ' ὑποστῆναι βέλος.  
ἐγκαρτερήσω βίον· εἴμι δ' ἐς πόλιν  
τήν σήν, χάριν τε μυρίων δώρων ἔχω. (vv. 1347-1352)

Aunque consideré, encontrándome en las dificultades, si no incurriría en un cargo de cobardía por abandonar la luz. Pues quien no resiste las desgracias no podría resistir el arma de un hombre. Soportaré la vida. Iré a tu ciudad y te agradezco el inmenso favor de tus dones.

<sup>8</sup> Así como su padre, Egeo, había ofrecido Atenas a Medea (Eurípides, *Medea*).

Heracles toma la decisión de seguir viviendo sin ser arrastrado a Atenas por su amigo. BARLOW (1996: 182) sostiene que el v. 1351 es el punto de inflexión en la recuperación del héroe, porque muestra que tiene control de su vida nuevamente y ha superado la desesperación. Ahora bien, la acusación de cobardía no es un argumento que Teseo haya desarrollado o comentado siquiera al pasar. El ateniense, entonces, ha conseguido que el dorio mute la autocompasión en reflexión. Es decir, ahora Heracles es capaz de utilizar la palabra como herramienta de reflexión –lejos quedó el palabrerío irreflexivo del episodio de locura–. Luego el Anfitriónida se dirige a su padre para pedirle que se ocupe del entierro de su familia. Es importante este pedido para ver de qué manera ha logrado Teseo alcanzar su objetivo:

[...] γεραιέ, τὰς ἐμὰς φυγὰς ὄρας,  
ὄρας δὲ παίδων ὄντα μ' αὐθέντην ἐμῶν.  
δὸς τοῦσδε τύμβῳ καὶ περίστειλον νεκροῦς  
δακρύοισι τιμῶν (ἐμὲ γὰρ οὐκ ἔᾶ νόμος) (vv. 1358-1361)

Anciano, ves mi exilio y ves que soy el asesino de mis hijos. Dales una tumba y atiende los cadáveres honrándolos con lágrimas (pues a mí no me lo permite la ley).

En la cita precedente, encontramos dos cuestiones importantes. Por un lado, en Grecia Antigua la pena por cometer homicidio es el exilio (v. 1322); de aquí que a Heracles le sea impuesto dejar la ciudad (el motivo del exilio será estudiado y puesto en comparación más adelante a partir del caso de Ágave en *Bacantes*), y Teseo le ofrezca partir a Atenas, oferta aceptada por el Anfitriónida. El objetivo de la persuasión es que Heracles continúe su vida luego de los asesinatos, pero este fin no puede ser impuesto, ya que tal proceder anularía al héroe como un sujeto que toma decisiones. Por otro lado, el pedido del entierro de su mujer e hijos marca un hecho fundamental para establecer la recuperación del héroe, puesto que esta demanda da cuenta de una elaboración por la pérdida de su familia y, asimismo, inscribe los actos de Heracles dentro del marco del quehacer ciudadano.

En relación con el proceder de Teseo, exento de facultades divinas, éste cuenta con recursos propios de un hombre para evitar el suicidio de su amigo: la purificación de la polución (v. 1324), un acto tradicional para la cultura griega antigua, y el otorgamiento de regalos y honores (vv. 1328-1333). El héroe ateniense no teme la contaminación que implica el contacto con una persona que asesinó a sus hijos:

τί μοι προσείων χεῖρα σημαίνεις φόβον;  
ὥς μὴ μύσος με σῶν βάλη προσφθεγμάτων;  
οὐδὲν μέλει μοι σύν γε σοὶ πράσσειν κακῶς:  
καὶ γάρ ποτ' εὐτύχης. (vv. 1218-1221)<sup>9</sup>

¿Por qué agitas la mano indicándome el asesinato? ¿Para que no me alcance la contaminación de tu saludo? Pero no me importa compartir contigo la desgracia, pues en otro tiempo fui afortunado [con tu ayuda].

Teseo demuestra entonces su amor incondicional, de modo tal que la *philia* no puede ser reducida a una cuestión de beneficios materiales y de reciprocidad<sup>10</sup>. Se trata de una forma de vincularse exclusiva del plano humano, porque, al no ocuparse Atenea del tratamiento sino únicamente de detener el episodio de locura del héroe, en la obra se le otorga al hombre la capacidad de curar que tradicionalmente era divina.

El hombre necesita amigos cuando está en la desdicha, porque cuando los dioses nos honran no es necesaria la amistad, le dice Teseo a Heracles en los vv. 1338-1339 (θεοὶ δ' ὅταν τιμῶσιν οὐδὲν δεῖ φίλων· ἄλις γὰρ ὁ θεὸς ὠφελῶν ὅταν θέλη.). Y a su vez Heracles, en los vv. 1425-1426 (ὅστις δὲ πλοῦτον ἢ σθένος μάλλον φίλων / ἀγαθῶν πεπᾶσθαι κακῶς βούλεται φρονεῖ) opone la amistad a la riqueza y el poder. De modo que este último no aprecia los bienes materiales que le puede ofrecer Teseo sino la ayuda que su amigo le brinda para soportar el dolor y evitar el suicidio<sup>11</sup>.

Respecto del plano divino cabe destacar que Teseo sostiene que: "Ἡρας ὄδ' ἀγών·, "éste es el combate de Hera", v. 1189 (el uso de ὄδε como deíctico marca que se refiere a los cuerpos muertos de la familia de Heracles). Afirmación de la que se hace eco el coro en vv. 1311-1312. De modo que para el ateniense la responsable de los hechos es la diosa. Esta declaración no coincide con los dichos de Anfitríon: el anciano sostiene que Heracles, junto con los dioses, es culpable de haber matado a Mégara y a los niños (v.1135). Por último el protagonista afirma que ha destruido a su familia sin intención (κοινωνίαν δύστηνον, ἦν ἐγὼ τάλας / διώλεσ' ἄκων., vv. 1363-1364). De modo que el tragediógrafo plantea una ambigüedad respecto de la culpabilidad y responsabilidad de los hechos. Para los griegos, sostiene HALLERAN (1988: 58) en su edición de *Heracles*, la responsabilidad de los hechos es compartida

<sup>9</sup> Ver también los vv. 1398-1400.

<sup>10</sup> RILEY (2008: 41).

<sup>11</sup> YOSHITAKE (1994: 152).

entre los mortales y las divinidades, con lo cual la participación de la diosa no le quita responsabilidad a Heracles. A su vez BOND (1981: 354), también editor de esta obra, afirma que se trata de una sobredeterminación del crimen típica de la épica: lo que no se entiende de la conducta humana es atribuido a los dioses sin implicar un desplazamiento total de la culpa. A su vez, Vernant, en un estudio sobre el sentido de la acción trágica, sostiene que el género trágico plantea una interrogación sobre la relación que mantiene el sujeto con sus actos<sup>12</sup>. La responsabilidad tiene un carácter ambiguo en las tragedias, porque el hombre no es causa suficiente de su acción, pero ésta le revela su propia naturaleza. Esto se debe a que la noción de culpabilidad trágica se constituye en la tensión entre la concepción antigua de la falta, en la cual el causante del delito es una fuerza divina objetiva que penetra en el hombre y se vincula a la estirpe más allá de los individuos particulares, y la noción nueva del delito, donde la intención es un elemento constitutivo del acto delictivo.

Es decir, si bien Heracles sostiene que no ha cometido intencionalmente los hechos, es responsable independientemente de sus intenciones porque tiene que expiar el crimen. Aun cuando no es el autor intelectual, está comprometido en la acción y debe enfrentar las consecuencias de sus actos.

### *¿Un diálogo terapéutico?*

En el primer discurso, Teseo evoca el heroísmo y coraje de Heracles al momento de descender a los Infiernos (vv. 1221-1222). Este discurso acerca de la fortaleza del Anfitriónida ha llevado a diversos autores a estudiar la función curativa del diálogo –y por ende terapéutica. Entre estos estudios, existen dos tipos de interpretaciones que se oponen entre sí. Por un lado, algunos críticos sostienen que no se puede hablar de una psicoterapia, por ejemplo DEVEREUX (1970); y otros, como SIMON (1984), FRAGUAS GILL (1985) y HERRÁEZ (2007), aseveran que se trata de un diálogo terapéutico, con cuya postura concuerdo, porque el discurso de Teseo infunde en el héroe un estado emocional positivo.

Ahora bien, para evaluar la escena terapéutica es necesario primero definir el término “psicoterapia”, ya que “terapéutico” es relativo a la misma; y luego –dado que la psicoterapia es un término propio del siglo XX– validar su pertinencia en el estudio de la obra. En primer lugar, la AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION (1995) define a la psicoterapia como un tratamiento entre psiquiatra y paciente, que emplea la comunicación verbal para tratar trastornos,

---

<sup>12</sup> VERNANT, VIDAL-NACQUET (2002: 45-75).

disfunciones y malestares mentales, y tiene como objetivo eliminar o controlar síntomas perturbadores para que el paciente pueda volver a su actividad normal. La noción de psicoterapia es de gran utilidad si no la consideramos en un sentido estricto, que implicaría una relación profesional, y en cambio recuperamos algunas de sus características, como la necesidad de un “otro” y el uso de la palabra. En segundo lugar, si bien numerosos estudiosos de la Antigüedad consideran inadecuado el uso de terminología moderna para analizar textos clásicos, los tragediógrafos en sus obras realizan exposiciones sobre la *psykhé* y plantean diversas formas de tratamiento, al igual que la psicología y la psiquiatría<sup>13</sup>.

En el artículo “The psychotherapy scene in Euripides ‘Bacchae’”, al estudiar la recuperación de Ágave, DEVEREUX (1970: 35-36) analiza el éxodo de *Heracles*. La psicoterapia es definida como un método de tratamiento orientado al conocimiento y al recuerdo, cuyo objetivo es que el paciente, con la ayuda del terapeuta, sea capaz de recordar. Para Devereux no se realiza una psicoterapia, ya que, por un lado, Anfitrión no intenta que Heracles recuerde los hechos sino que se los relata, y, por el otro, Teseo solamente lo ayuda a vivir con lo acontecido. Este último rol otorgado por Devereux a Teseo es conflictivo. Limita la participación de este personaje en la recuperación del héroe dorio a un acompañamiento y no tiene en cuenta la intencionalidad de su discurso. El deseo de vida manifiesto por Heracles al final de la obra es marca de una recuperación de las actividades normales que adscribe a los objetivos de la psicoterapia según la definición utilizada para este trabajo.

Por su parte, SIMON (1984: 162-163) sostiene que en la obra se realiza una especie de terapia, porque para aliviar la desesperación que lo atormenta Heracles cuenta con la amistad de Teseo. El público griego entendería el diálogo no como una escena terapéutica sino como un ejercicio de retórica, producto del arte de convencimiento<sup>14</sup>. Para este autor la razón por la cual el discurso se vuelve efectivo es la relación de *philia* entre Heracles y Teseo. El profundo interés del héroe ateniense, debido a la relación afectiva, hace que las fórmulas retóricas devengan en una terapia.

En la misma línea GILL (1985: 314) sostiene que el diálogo que se establece entre Heracles y Teseo tiene un carácter terapéutico, dado que es a partir de esta conversación que el protagonista detiene su impulso de suicidarse. El héroe ateniense apoya firmemente a su amigo y lo ayuda a enfrentar los hechos.

---

<sup>13</sup> Cf. PERCZYK (2011: 297).

<sup>14</sup> SIMON (1984: 165).

De acuerdo con la idea de que la intervención de Teseo es terapéutica, FRAGUAS HERRÁEZ (2007) revisa la función curativa de la palabra en la antigua Grecia y su valor como antepasado de las actuales formas de psicoterapia verbal. Realiza un recorrido, que incluye las ceremonias de los templos de Apolo y Asclepio, la *mayéutica* de Sócrates, la *epodé* persuasiva, la catarsis trágica y el diálogo terapéutico en la tragedia griega, para demostrar que aun cuando los griegos no poseían una teoría sobre la psicoterapia dispusieron de métodos de tratamiento de corte psicoterapéutico. Con respecto a la tragedia griega, analiza si la palabra es curativa en *Áyax*, *Heracles* y *Bacantes*. En el caso particular de *Heracles*, FRAGUAS HERRÁEZ (2007: 186) sostiene que la intervención de Teseo ha operado un cambio en Heracles al aliviar la desesperación del héroe dorio con sus palabras. El autor compara este caso con el de *Áyax*, en la obra homónima, dado que comparten la experiencia de una locura impuesta por los dioses, y destaca que las intervenciones de Teseo y Tecmesa son distintas, puesto que esta última no ofrece consuelo a su marido, quien finalmente se suicida. Esta comparación le permite a FRAGUAS HERRÁEZ suponer el conocimiento por parte de los tragediógrafos de la función curativa de la palabra.

### *La escena de recuperación de Ágave*

El breve comentario sobre la escena de *Bacantes* que desarrollo a continuación tiene como objetivo marcar las diferencias entre las escenas de Heracles y Ágave por las cuales no podrían ponerse en paralelo y bajo un mismo análisis ambos episodios de locura y de recuperación; y, a su vez, permite destacar la novedad de la participación de Teseo en la recuperación de su amigo.

El diálogo entre Ágave y su padre comienza en el v. 1233, cuando la madre de Penteo llama a Cadmo para mostrarle su presa y éste acude tras recoger los restos del joven rey. El anciano le habla de un crimen cometido por ella sin decirle quién fue asesinado (vv. 12454-1250). La respuesta de Ágave nos da a entender que aún no es consciente de que asesinó a su hijo –del cual tiene la cabeza entre sus manos–, ya que reclama su presencia; de aquí que se pueda afirmar que sigue poseída (vv.1251-1258). La posesión durante el diálogo es una de las diferencias fundamentales con *Heracles*, cuando el héroe habla con su padre ya no muestra signos de locura.

A continuación, Cadmo se dirige a su hija y reafirma lo desdichado de la situación sin aún decir qué ha sucedido (vv. 1259-1263); es entonces cuando Ágave sospecha que algo malo ha pasado y quiere informarse (v.

1263). El anciano paso a paso prepara a su hija para que reconozca el fin de la desgracia marcada por la locura<sup>15</sup>. En primer lugar, busca que registre el cambio a su alrededor, preguntándole si ha pasado algo en el cielo (vv. 1264 y 1266), y luego le pregunta acerca de su estado emocional, para que reconozca el cambio en su interior (v. 1268); después la interroga acerca de sus facultades con el objetivo de saber si puede escuchar y hablar con claridad (v.1271). A diferencia de Ágave, Heracles se levanta y reconoce por sí solo el entorno (vv. 1088-1090)<sup>16</sup>.

Con sus respuestas Ágave da cuenta de que ya no está poseída (vv. 1269-1270 y v. 1272), y Cadmo puede dirigir el diálogo con su hija hacia el reconocimiento de su prole: pregunta por su matrimonio, su marido (v. 1273) y finalmente centra el interrogante en su hijo (v. 1275), de modo que consiga ella misma identificar la cabeza que lleva entre sus manos (v. 1284). El anciano ha guiado a su hija apelando a los recuerdos antiguos que no han sido “reprimidos”, señala DODDS (1960: 230). Ágave comprende los hechos pero no es capaz de hablar de su vida futura sin la mención al rechazo y al destierro. Acepta el exilio sin discusión y no intenta revertir el decreto (αἰαῖ, δέδοκται, πρέσβυ, τλήμονες φυγαί., v. 1350). La referencia al exilio en los versos finales es enfáticamente repetida, como si se tratara de una sombra o fantasma que la persigue (vv. 1363, 1366, 1370 y 1382). Tampoco hay marcas en sus palabras de una toma de decisión ni de cómo continuará viviendo<sup>17</sup>. Por otra parte, la hija de Cadmo no se ocupa ni pregunta por el entierro de su hijo, o por lo menos en el texto con el cual contamos no hay rastros de ello. Al ser una exiliada, no está dentro de sus posibilidades ocuparse del entierro.

Para DEVEREUX (1970: 35) la diferencia entre las escenas de *Bacantes* y *Heracles* está en que Cadmo ayuda a su hija primero sacándola del trance y luego haciendo que progresivamente recuerde el crimen que cometió; y en cambio al Anfitriónida no se lo ayuda a recordar<sup>18</sup>. Coincido en que hay un cambio en Ágave, pero me interesa remarcar otro aspecto en esta

---

<sup>15</sup> SEAFORD (1996: 247) señala que Cadmo conduce a Ágave hacia la recuperación a través del diálogo, de la misma manera que Dioniso lleva a Penteo a un estado de locura.

<sup>16</sup> Cf. DODDS (1960: 229-230), para quien Heracles recupera la sanidad como Ágave, y ROUX (1972: 609-610).

<sup>17</sup> En este punto cabe destacar que se trata de una mujer, con lo cual no es esperable en Grecia Antigua que sea capaz de tomar decisiones sobre su vida.

<sup>18</sup> Cf. FRAGUAS HERRÁEZ (2007: 191), para quien el proceso curativo le permite a Ágave vivir sin caer en la desesperación.

investigación: el proceso curativo culmina con el reconocimiento y no se trabaja la vuelta a la vida en una ciudad como sucede con Heracles.

*La sofística: la lógica del decir eficaz*

Eurípides pertenece a la generación de los sofistas, cuya influencia se refleja de forma evidente en muchas de sus obras<sup>19</sup>. Como ya hemos visto, en esta tragedia la recuperación de Heracles está a cargo de su amigo Teseo, que es un humano y no una divinidad. Atenea tiene un área de influencia reducida, en efecto, participa únicamente evitando que el héroe dorio mate a su padre. Con lo cual el tragediógrafo hace un planteo evidentemente racionalista e innovador en tanto la recuperación no es un producto del accionar divino. En este apartado plantearé de qué manera Eurípides, para construir la escena final, parece haberse apoyado en los desarrollos sobre la función del *lógos* de Protágoras y Gorgias.

En principio cabe destacar respecto del vínculo con el método sofístico que Teseo, el héroe de la democracia ateniense, utiliza en lugar de la fuerza la persuasión, que es el instrumento de la retórica: el arte democrático por excelencia que está estrictamente asociado al movimiento sofístico<sup>20</sup>.

Para el estudio de la función del *lógos* en la obra protagórica es especialmente relevante la crítica de Platón en *Teeteto*. En esta obra encontramos la definición de cómo debe proceder un hombre sabio según el Protágoras platónico:

ἀλλ' αὐτὸν τοῦτον καὶ λέγω σοφόν, ὃς ἂν τινι ἡμῶν, ᾧ φαίνεται  
καὶ ἔστι κακά, μεταβάλλων ποιήσῃ ἀγαθὰ φαίνεσθαι τε καὶ εἶναι.  
(166d)<sup>21</sup>

Llamo sabio al que opera un cambio en alguno de nosotros y allí donde las cosas son y aparecen malas hace que las cosas sean y aparezcan buenas.

El sabio-sofista reemplaza opiniones peores por mejores y no falsas por verdaderas. De esta manera, sostiene KERFERD (2002: 24), Protágoras ofrece la

---

<sup>19</sup> Respecto de la influencia del movimiento sofístico en Eurípides, cf. PETRUZZELLIS (1965), CONACHER (1998) y GASTALDI-GAMBON (2006), *inter alios*.

<sup>20</sup> GUTHRIE (1988: 179-181).

<sup>21</sup> El texto griego del pasaje de *Teeteto* corresponde a la edición de DUKE, HICKEN, NICOLL, ROBINSON-STRACHAN (1995), y la traducción me pertenece.

posibilidad de evaluar juicios sobre cuestiones relacionadas con valores en términos de consecuencias sociales y no en términos de verdad o falsedad. Como hemos visto, Teseo aparta su atención de la verdad para concentrarse en el discurso al igual que lo hace Protágoras. Es decir, si bien se informa, no indaga demasiado sobre los hechos y asume que lo importante es que siga vivo Heracles.

Protágoras continúa precisando la definición del sabio con una analogía con la medicina:

οὕτω δὲ καὶ ἐν τῇ παιδείᾳ ἀπὸ ἑτέρας ἕξεως ἐπὶ τὴν ἀμείνω  
μεταβλητέον· ἀλλ' ὁ μὲν ἰατρὸς φαρμάκοις μεταβάλλει, ὁ δὲ  
σοφιστῆς λόγοις. (167a).

Así también en la educación debe efectuarse un cambio de una disposición hacia otra mejor. Ahora bien, el médico realiza ese cambio con medicinas, mientras el sofista con discursos.

Protágoras, al comparar la labor del sofista con la del médico, le transfiere a la sofística la capacidad de curar, es decir producir efectos terapéuticos en el paciente. Así establece una relación de analogía entre el *lógos* y el tratamiento médico, puesto que el discurso es capaz de producir cambios en el alma, como lo hacen las medicinas con el cuerpo. Analogía que, destaca NUSBAUM (2003: 76), podemos encontrar en el pensamiento griego desde Homero en adelante.

La tarea del sofista consiste en inducir, mediante discursos, a pasar de un estado menos bueno a uno mejor. SPANGENBERG (2009: 90) advierte que el Abderita, al describir la tarea del sofista como el cambiar la disposición del alma a través de la palabra, le confiere al *lógos* una nueva dimensión. Ya no tiene una función descriptiva de la experiencia sentida sino un papel productor en la conformación de una nueva disposición.

Respecto de esta nueva dimensión, cabe destacar el desarrollo de la doctrina del *lógos* que realiza Gorgias en *Encomio de Helena*. El sofista de Leontini da pruebas del poder que tiene el discurso poético y le confiere a este último un carácter performativo. Ahora bien, esta característica puede ser conferida al discurso en términos generales, dado que, sostiene SPANGENBERG (2009: 83), la especificidad de la poesía es desdibujada al suponer al discurso poético y a la prosa una raíz común, el *lógos*. En el párrafo 9 reflexiona sobre las experiencias emotivas producidas por el discurso:

ἦς τοὺς ἀκούοντας εἰσῆλθε καὶ φροῖκη περίφοβος καὶ ἔλεος  
πολύδακρυς καὶ πόθος φιλοπενθής, ἐπ' ἄλλοτρίων τε πραγμάτων  
καὶ σωμάτων εὐτυχίαις καὶ δυσπραγίαις ἰδίον τι πάθημα διὰ τῶν  
λόγων ἔπαθεν ἡ ψυχὴ<sup>22</sup>.

A quienes la escuchan infunde un escalofrío de terror, una compasión lacrimosa y un deseo indulgente; por dichas y desgracias de acciones y cuerpos extraños, el alma experimenta por medio de las palabras una experiencia propia.

El alma del oyente experimenta por obra de la palabra como una afección propia padecimientos ajenos: terror, piedad, pena y placer. Si bien Gorgias se refiere explícitamente a reacciones producidas por la poesía, hemos visto que podemos trasladarlo a todo el discurso; de manera que reclama para la palabra la capacidad de provocar emociones, asociada a la poesía tradicionalmente (DE ROMILLY, 1973: 161).

El *lógos* crea su propio mundo, provocando un encantamiento en aquel que lo escucha, y la condición de posibilidad de su efectividad es la creencia del oyente en el que habla, advierte SPANGENBERG (2010: 83). De esta manera el oyente pasa a ignorar la distancia entre la realidad y la ficción, suspendiéndose el juicio de realidad, para involucrarse afectivamente en la situación. En el caso de la tragedia estudiada, la razón por la cual el discurso se vuelve efectivo es que Heracles está afectivamente involucrado. Teseo interviene, como lo hace un sofista, cambiando la disposición de su oyente para evitar que se suicide (vv. 1347-1352). Ahora bien, respecto de cómo el ateniense ha logrado que el Anfitriónida recupere el control de su vida, he señalado que acude a diversas estrategias discursivas: responsabilizar a Hera por los hechos, recordarle sus trabajos y fortaleza, ofrecerle su amistad y finalmente, hablarle de ayuda material. Heracles no puede aceptar inmediatamente los “dones” ni le serían útiles sin la comprensión y el apoyo ofrecidos. De hecho, hemos visto cómo el héroe dorio califica de insensato a quien prefiere riquezas y poder en lugar de un amigo (vv. 1425-1426).

En el párrafo 13 Gorgias da otra prueba del poder del *lógos*: la capacidad de persuasión.

ὅτι δ' ἡ πειθῶ προσιοῦσα τῶι λόγῳ καὶ τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο ὅπως  
ἐβούλετο, χρὴ μαθεῖν πρῶτον μὲν τοὺς τῶν μετεωρολόγων λόγους,

---

<sup>22</sup> El texto griego de *Encomio de Helena* corresponde a la edición de DIELS-KRANZ (1951-1952), y la traducción me pertenece.

οἵτινες δόξαν ἀντὶ δόξης τὴν μὲν ἀφελόμενοι τὴν δ' ἐνεργασάμενοι τὰ ἄπιστα καὶ ἀδηλα φαίνεσθαι τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν ἐποίησαν· δεύτερον δὲ τοὺς ἀναγκαίους διὰ λόγων ἀγῶνας, ἐν οἷς εἷς λόγος πολὺν ὄχλον ἔτερψε καὶ ἔπεισε τέχνηι γραφεῖς, οὐκ ἀληθείαι λεχθεῖς· τρίτον [δὲ] φιλοσόφων λόγων ἀμίλλας, ἐν αἷς δείκνυται καὶ γνώμης τάχος ὡς εὐμετάβολον ποιοῦν τὴν τῆς δόξης πίστιν.

Y que la persuasión, cuando se une a la palabra, deja también la impronta en el alma como quiere, es algo que hay que aprender primero de los razonamientos de los meteorólogos, los cuales (al sustituir) una opinión por otra, descartando una y defendiendo otra, hicieron que las cosas inverosímiles y oscuras parezcan claras a los ojos de la opinión. Y, en segundo lugar, de los perentorios combates verbales, en los que un discurso deleita y convence a una gran multitud, si está escrito con arte, aunque no sea dicho con verdad. Y, en tercer lugar, de los debates sobre temas filosóficos en los que se muestra también la rapidez del pensamiento que hace que cambie la credibilidad de la opinión.

El *lógos* persuasivo moldea a la *psykhé* a su antojo. MARCOS (2011: 63-64) advierte que la acción es descrita en términos de impresionar, como si el alma fuese un material blando que puede ser alterado hasta adquirir la forma deseada por el orador. Para dar cuenta del fenómeno del cambio de opinión en diversos contextos Gorgias brinda tres ejemplos. El primero son los razonamientos de los astrónomos, capaces de transformar las opiniones de la mayoría. En el segundo ejemplo, el de los discursos forenses, confirma que la persuasión es independiente de la verdad y establece la relación con el placer que permite a través del embellecimiento del discurso obtener una respuesta favorable. El tercer ejemplo lo constituyen los filósofos que con su velocidad mental moldean las opiniones de los que escuchan.

Se trata de discursos que inducen en los oyentes una ilusión y toman en cuenta la dimensión intersubjetiva implicada en toda comunicación. Así Gorgias, sostiene SPANGENBERG (2010: 83), reduce las diversas artes a la retórica que ofrece la posibilidad de trascender el plano discursivo para intervenir en el plano de las acciones humanas. Y es en esta operación, el cambio de perspectiva, donde se puede construir un discurso capaz de producir efectos benéficos como los de la medicina, aspecto que desarrolla a continuación Gorgias en el párrafo 14. Al igual que Protágoras, el discípulo de Empédocles se sirve de una analogía con la medicina para explicar cómo el discurso actúa sobre el alma:

τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἢ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἢ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμά-των φύσιν. ὡσπερ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμοὺς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει, καὶ τὰ μὲν νόσου τὰ δὲ βίου παύει, οὕτω καὶ τῶν λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν, οἱ δὲ ἔτερψαν, οἱ δὲ ἐφόβησαν, οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας, οἱ δὲ πειθοῖ τιμὴν κακῆ τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν.

La misma relación tiene el poder del discurso respecto de la disposición del alma que la disposición de los fármacos respecto de la naturaleza de los cuerpos. Pues así como entre los fármacos unos sacan del cuerpo algunos humores, y otros, otros; y unos hacen cesar la enfermedad y otros la vida, así también de los discursos unos afligen, otros alegran, otros atemorizan, otros conducen a la audacia a los oyentes, otros drogan y hechizan el alma por medio de una persuasión maligna.

El *lógos* puede controlar a través de la palabra al alma, como los medicamentos al cuerpo y, al igual que el *phármakon*, es ambiguo dado que puede apartar el dolor o destruir la *psykhé*. Cabe destacar, advierte MARCOS (2011: 19), que la presentación de Gorgias difiere de la de Protágoras en tanto el Abderita describe la *dýnamis* del discurso en términos únicamente positivos.

NUSSBAUM (2003: 78) sostiene que los *lógoi* referidos en la comparación con los medicamentos no son ni religiosos ni poéticos ni tradicionales. Se trata de un tipo especial de *lógos* que se caracteriza por su argumentación lógica y es transmitido por profesionales calificados a las personas que quieren tener un mayor control de sus vidas, lo cual es próximo al trabajo de un terapeuta como lo entendemos hoy en día.

Por otro lado, con esta imagen del *lógos* como *phármakon*, el sofista transfiere al discurso el valor curativo que estaba tradicionalmente ligado a la medicina: la capacidad de producir efectos en el oyente-paciente. Y a su vez, advierte SEGAL (1962: 115-116), al establecer una afinidad con el racionalismo científico de la medicina de la época, le confiere al *lógos* una capacidad argumentativa racional. Ahora bien, al final del párrafo Gorgias sostiene que se puede persuadir al alma drogándola o hechizándola, de modo que se puede utilizar tanto el *phármakon* como la *goeteía*. Con lo cual hay dos herramientas, una racional y otra emocional que podemos identificar en el discurso de Teseo, quien desde lo formal habla muy correctamente y a su vez apunta al lazo afectivo.

Por otra parte, Gorgias al definir la persuasión como una manipulación del alma y establecer que la *dýnamis* del *lógos* actúa como una droga

afectando a esta última, le da un fundamento psicológico a la retórica: la *psykhé* es el área de actividad que el *rhétor* tiene que ser capaz de controlar (SEGAL, 1962: 105). Dado que se puede producir un efecto emocional en el oyente manipulando el aspecto formal del *lógos*, la retórica se convierte en una técnica para dirigir las opiniones y acciones humanas (SEGAL, 1962: 128).

Respecto de la relación entre la actividad curativa de la medicina con la práctica retórica, Platón en *Gorgias* proporciona un testimonio significativo:

πολλάκις γὰρ ἤδη ἔγωγε μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ καὶ μετὰ τῶν ἄλλων ἰατρῶν εἰσελθὼν παρὰ τινα τῶν καμνόντων οὐχὶ ἐθέλοντα ἢ φάρμακον πιεῖν ἢ τεμεῖν ἢ καῦσαι παρασχεῖν τῷ ἰατρῷ, οὐ δυναμένου τοῦ ἰατροῦ πείσαι, ἐγὼ ἔπεισα, οὐκ ἄλλη τέχνη ἢ τῆ ῥητορικῇ. (456b)<sup>23</sup>

Ya me ha sucedido muchas veces, acompañando a mi hermano o a otros médicos a casa de uno de esos enfermos que no quieren tomar un medicamento o dejarse operar o cauterizar por el médico, cuando el médico no podía persuadirlo, yo lo persuadí, sin otro arte que la retórica.

Gorgias logra que el paciente tome un remedio mejor que un médico porque lo hace a través de la persuasión y, al hacer que los enfermos acepten el tratamiento médico, enfatiza la viabilidad del tratamiento conjunto. Por otra parte da cuenta de cómo el sofista para convencer a un paciente-oyente utiliza el arte de la retórica para que haga lo que él quiere. De modo que el *lógos* no sólo es capaz de dejar una impronta y producir un efecto sobre el alma humana sino que también puede llevar a realizar una determinada acción, en este caso tomar una medicación y en el caso de Heracles ir con Teseo hacia Atenas.

### *Conclusiones*

Teseo persuade a Heracles de no suicidarse y continuar su vida en Atenas. El diálogo entre los dos amigos se convierte en una escena terapéutica porque se dan las dos condiciones para una psicoterapia: la presencia de un “otro” y la palabra como instrumento del proceso terapéutico. Al igual que un maestro de retórica, Teseo sabe cómo utilizar la persuasiva fuerza de la razón y tiene conocimientos sobre las emociones humanas. De esta manera Eurípides

---

<sup>23</sup> El texto griego de *Gorgias* corresponde a la edición de BURNET (1903), y la traducción me pertenece.

le da al *lógos* un valor curativo que es producto de la influencia del movimiento sofístico. Este movimiento, y en particular la filosofía de Protágoras y Gorgias, insiste en la autonomía performativa del lenguaje, condición para el desarrollo de una cura por la palabra. Esto se debe a que al volcarse al estudio del discurso como “artífice de persuasión” y no como un instrumento para el conocimiento de lo real, los sofistas indagan la relación de sujeto a sujeto y no la de sujeto a objeto. Lo que se juega no es “qué” se dice sino a “quién”. De modo que liberan a la palabra de implicaciones ontológicas y pasan a tratarla como una *téchne* estrechamente vinculada a la medicina, y así se recupera la analogía entre *lógos* y tratamiento médico arraigada en la tradición griega. El discurso es incapaz de aprehender las “cosas como son” pero sí puede ejercer un influjo sobre el alma humana y curar gracias a su relación con el intelecto y las emociones.

## Bibliografía

### *Ediciones*

- BARLOW, S. (1996) *Euripides, Heracles*, Warminster.
- BOND, G.W. (1981) *Euripides, Heracles, with introduction and commentary*, Oxford.
- BURNET, J. (1903) *Plato, Platonis opera*, Oxford, vol. III.
- DUKE, E.A., HICKEN, W.F., NICOLL, W.S.M., ROBINSON, D.B., STRACHAN, J.C.G. (1995) *Platonis Opera*, Oxford, vol. I.
- DIELS, H., KRANZ, W. (1951-1952) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin.
- DIGGLE, J. (1984) *Euripidis Fabulae*, Oxford.
- DODDS, E.R. 1963. *Euripides' Bacchae. Edited with introduction and commentary*, Oxford.
- HALLERAN, M.R. (1988) *The Heracles of Euripides. Translated with introduction, notes, and interpretative essay*, Cambridge.
- MARCOS, G.E. (2011) *Encomio de Helena*, Buenos Aires.
- ROUX, J. (1972) *Eurípides, Les Bacchantes*, Paris.
- SEAFORD, R. (1996) *Euripides, Bacchae*, Warminster.
- THOMPSON, W. (2002) *The Gorgias of Plato*, New Jersey.

### *Bibliografía secundaria*

- BARDI, F. (2003) "Il dialogo terapeutico in Euripide", *Materiali e Discussioni per l'analisi dei testi classici*, 50, pp. 81-113.
- CASSIN, B. (2008) *El efecto sofístico*, Buenos Aires.
- COLLARD, C. (1975) "Formal debates in Euripides' Drama", *Greece & Rome*, 22, pp. 58-71.
- CONACHER, D.J. (1998) *Euripides and the Sophists. Some dramatic treatments of philosophical ideas*, London.
- DE ROMILLY, J. (1973) "Gorgias et le pouvoir de la poésie", *Journal of Hellenistic Studies*, 93, pp. 155-162.
- DEVEREUX, G. (1970) "The psychotherapy scene in Euripides' 'Bacchae'", *Journal of Hellenic studies*, 90, pp. 35-48.
- GASTALDI, V., GAMBON, L. (coord.) (2006) *Sofística y teatro griego. Retórica, derecho y sociedad*, Bahía Blanca.
- GILL, C. (1985) "Ancient psychotherapy", *Journal of the History of Ideas*, 46, pp. 307-325.
- GUTHRIE, W. (1988) *Historia de la filosofía griega*, Madrid, vol. III-IV.

- FRAGUAS HERRÁEZ, D. (2007) "¿Hubo una psicoterapia verbal en la Grecia Clásica?", *Frenia*, 7. 1, pp. 167-193.
- KERFERD, G. (2002) "El relativismo sofístico", en *Lecturas sobre sofística I*, Buenos Aires, pp. 5-30.
- LAÍN ENTRALGO, P. (2005) *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*, Madrid (primera edición: 1958).
- NÜSSBAUM, M. (2003) *La terapia del deseo*, Barcelona.
- PERCZYK, C. (2011) "El diagnóstico del héroe en *Heracles* de Eurípides. Una aproximación desde la medicina hipocrática y la psiquiatría", en RODRÍGUEZ CIDRE, E., BUIS, E.J. (eds.) *La pólis sexuada: normas, disturbios y transgresiones del género en la Grecia Antigua*, Buenos Aires, pp. 285-302.
- PETRUZZELLIS, N. (1965) "Eurípide e la sofística", *Dioniso*, 39, pp. 356-379.
- RILEY, K. (2008) *The reception and performance of Euripides' Herakles: Reasoning madness*, Oxford.
- SEGAL, C. (1962) "Gorgias and the psychology of logos", *Harvard Studies in Classical Philology*, 66, pp. 99-155.
- SIMON, B. (1984) *Razón y locura en la Antigua Grecia*, Madrid.
- SPANGENBERG, P. (2009) "*Phantasia* y verdad en Protágoras", en MARCOS, G.E., DÍAZ, M.E. (eds.) (2009) *El surgimiento de la phantasia en la Grecia Clásica. Parecer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles*, Buenos Aires, pp. 69-98.
- SPANGENBERG, P. (2010) *Persuasión y apáte en Gorgias*, *Hypnos*, 24, pp. 69-92.
- VERNANT, J.P., VIDAL-NACQUET, P. (2002) *Mito y tragedia en la Grecia Antigua*, Barcelona, vol. I (primera edición: 1972).
- YOSHITAKE, S. (1994) "Disgrace, grief and other ills: *Herakles'* rejection of suicide", *Journal of Hellenic Studies*, 114, pp. 135-153.

### *Obras de consulta*

- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION (1995) *Medical psychotherapy position statement*, Approved by the Board of Trustees, July 1995, Approved by the Assembly May 1995, Document Reference No. 950003.
- LIDDELL, H.G., SCOTT, R. (1996) *Greek-English lexicon*, Oxford.

Fecha de recepción: 31-05-12  
Fecha de aceptación: 07-08-12