

Filooos, kaloó d ou:AMISTAD Y HONESTIDAD EN EL *HIPÓLITO* DE EURÍPIDES

Esther L. Paglialunga

Universidad de Los Andes (Mérida-Venezuela)

Resumen

A partir de la aceptación de que el término griego *philia* indica una amplia gama de relaciones afectivas, además de la “amistad” en sentido estricto, se analizan en el *Hipólito* de Eurípides los conflictos desencadenados entre los sujetos de las distintas formas de interrelación, especialmente los referidos al campo del objeto (*tó philetón*) cuya posesión los “amigos” desean para el otro. La interacción subjetiva se estudia en base a las definiciones aristotélicas contenidas en los tratados de *Ética y Retórica*.

Abstrac

With the acceptance that the greek term *philia* indicates a very wide range of affective relationships, besides friendship in a strict sense, in Euripides' *Hypolite* the conflicts unchained by the subjects in the different forms of interrelation are analysed, specially those referred to the area of the object (*tó philetón*), whose possession friends desire for the other. Based upon the Aristotelic definitions of the *Ethic* and *Rhetoric* treaties, the subjective interaction is studied.

La noción de *philía* en el mundo griego

Si bien en el título de este trabajo, siguiendo una larga tradición, he empleado el vocablo “amistad” para referirme al término griego fili/a, debo comenzar precisando que las confrontaciones interpersonales objeto del presente estudio no se ciñen estrictamente a la acepción restringida que damos a tal noción.

Sin duda, la relación intersubjetiva representada por la noción de “amistad” es una de las formas de interacción afectiva de mayor arraigo en nuestra cultura. De allí que al aproximarnos a un estudio de la misma en el mundo griego antiguo, tendemos a hacerlo trasladando las definiciones y

Praesentia

Esther L. Paglialunga

conceptos modernos. Una primera adecuación nos la proporciona D. Konstan en su libro *Friendship in the Classical World*,¹ y es la proveniente del campo semántico, especialmente en cuanto al mayor espectro abarcado por el vocablo *philia*, al cual habitualmente se suele traducir por “amistad”. Konstan muestra la necesidad de distinguir los empleos del sustantivo abstracto *philia*, del verbo *philein* y del sustantivo concreto *philos*, el cual sería propiamente el término denotativo de lo que entendemos en sentido estricto por “amigo”. Por el contrario, tanto el sustantivo abstracto como el verbo se refieren a un rango más amplio de relaciones que la amistad, pues incluyen el amor entre familiares, y la relación afectiva o solidaria entre sujetos relativamente distantes como los miembros de una misma cofradía o ciudad.

En el *Hipólito* de Eurípides, es manifiesta esta amplia gama de relaciones expresadas ya por el término *philia*, ya por el verbo *philein*, ya por el adjetivo –o sustantivo- *philos*. Considero que el análisis de los conflictos desencadenados entre los sujetos de las distintas formas de interrelación aludidas, constituye una vía válida –entre otras- para acercarnos a la comprensión de esta tragedia.

La *philia* según Aristóteles

Diversas razones remiten a Aristóteles en busca de una fundamentación teórica para proceder al análisis, entre las cuales, se encuentra en primer lugar el extenso tratamiento otorgado a la *philia* en sus tratados de ética: la *Ética Nicomaquea* y la *Ética a Eudemo*, sin desdeñar la descripción que este sentimiento ocupa en el libro II de la *Retórica*, cuando el filósofo se ocupa de los distintos estados de ánimo hacia los cuales el hablante debe predisponer al auditorio, para lograr su persuasión. En este plano juzgo pertinente la utilización de la propuesta que he avanzado en trabajos anteriores², situada en la perspectiva de una semiótica de la interacción, a cuyas principales conclusiones me remitiré para las relaciones afectivas designadas por *philia*, *philein*, *philos*.

En tercer lugar, ya en el ámbito de las reflexiones sobre la tragedia, no pueden dejarse de lado dos capítulos de la *Poética* de Aristóteles referidos precisamente al papel de la *philia*, uno el 11, donde se ocupa de la anagnórisis y la peripecia. El reconocimiento se articula habitualmente en un “proyecto” que, según F. Zeitlein, orienta la totalidad de la búsqueda

¹ Konstan (1997:8-11)

² En ellos he revisado las descripciones aristotélicas de las interrelaciones personales a la luz de la semiótica de las pasiones: Paglialunga (1997:39-61)

Amistad y honestidad...

teatral y confiere a la mayoría de los argumentos trágicos, el mayor interés: la búsqueda de la propia identidad³. El “yo” se construye en sus relaciones sociales con los otros: posee una identidad que implica un nombre, una familia, un lugar de nacimiento, una condición social, elevada o humilde, legítima o bastarda, de origen real o común. Zeitlein subraya que la *anagnórisis* se focaliza en los lazos familiares. Por eso, el ejemplo utilizado es el de Edipo, donde *reconocimiento* y *peripezia* se dan juntamente: la súbita revelación de la ofensa cometida contra los más sagrados lazos familiares, derriba al personaje de su “identidad supuesta” y de su condición anterior de poder y felicidad, para sumirlo en la más completa desdicha. En el cap. 14 Aristóteles vuelve a considerar la noción de *phília*, en esta ocasión, desde el punto de vista de los argumentos capaces de un mayor efecto de *compasión* y *temor*, aquellas emociones que constituyen el fin propio de la tragedia. Tras enunciar tres posibilidades: acciones entre enemigos, entre “allegados” y entre quienes no son ni lo uno ni lo otro, concluye nuevamente que las más efectivas son aquellas que se desarrollan dentro de las “relaciones familiares” (ε)η tai=j fili/aij: 1453b 6), *como cuando un hermano asesina a su hermana, o un hijo a su padre, o una madre a su hijo, o un hijo a su madre, o intenta hacerlo...* Pero, además se considera si los personajes han ejecutado o no el hecho, y si han actuado con o sin conocimiento, obviamente, de los lazos sanguíneos que los unían a sus víctimas reales o pretendidas.

Ahora bien, si retornamos a los textos de la *Ética Nicomaquea* y de la *Retórica*, podremos advertir no sólo la determinación de la sintaxis narrativa subyacente sino los estados emocionales de los sujetos involucrados en una relación de “amigos”.

Permítase, por su mayor condensación, partir de la definición de la *Retórica* (*Rhet.* II, 4, 1) donde claramente se advierten las tres funciones fundamentales de la sintaxis narrativa: S1, S2 y O (objeto de la búsqueda): S1 *amar* (filei=n) *es querer para alguien* (S2) *lo que se cree es bueno* (a)gaqa/) *para él, en vistas de su beneficio y no del de uno mismo, y procurárselo en la medida de sus posibilidades.*

En primer lugar, la relación sintáctica entre sujeto y objeto, nos remite a la narrativa como espacio de circulación de objetos de valor. Como ha señalado Aristóteles: “*Los hombres tienden a un fin, en cuya obtención escogen o evitan ciertas cosas* (*Rhet.* I, V, 3)”. Ese fin es el bienestar, para cuyo logro, es necesario hacer ciertas cosas y evitar otras que lo destruyen, lo impiden o conducen a lo contrario (*ibidem*, 2-3). Los objetos de valor en

³ Zeitlin,, (1984:287).

Esther L. Paglialunga

cuya consecución se emprende el hacer o no-hacer del sujeto consisten en los bienes consumibles y tesorizables de uso que garantizan la seguridad de la vida. Es importante advertir que entre ellos se enumeran: riqueza, salud, amigos, descendencia, pertenencia a un grupo social, pero también y- sobre todo- los bienes de prestigio: *areté, doxa, timé* (*Rhet I, V, 3*). Por tanto, la *imagen que el hombre da de sí* es también un objeto de valor que entra en circulación mediante sus actos, y que el sujeto que la proyecta ansía ver correctamente evaluada.

Si tenemos en cuenta que toda adquisición por parte de un sujeto implica una pérdida para el otro, el objeto adquiere el estatuto de *valor de intercambio*. En caso de que los valores intercambiados no sean idénticos, debe efectuarse una evaluación previa, en la cual las partes deben ponerse de acuerdo sobre el valor asignado al objeto (*Eth. Nic. V, V, 11 sigs.*). Estamos ante el denominado contrato fiduciario que se establece entre los sujetos que participan en el intercambio, y que fija el valor de los objetos en juego. De hecho este contrato puede ser explícito o implícito, y tanto su conclusión como su ruptura compromete a ambas partes. La crisis de confianza que afecta al sujeto en caso de quebrantamiento del contrato, es doble: como ha señalado Greimas⁴, el S2 ha decepcionado al S1, pero también el S1 puede acusarse a sí mismo de haber depositado mal su confianza. También Aristóteles afirma en *Eth. Nic. VIII, III, 8*: *Es necesario no aceptar a cualquiera como amigo, ni ligarse a él antes de haber constatado de ambas partes que se es digno de amistad y de confianza.* οὐδ' ἀποδέχασθαι δὴ πρότερον οὐδέ τι ἐναι φίλου πρὶν ἀνέκασθαι τῶν ἐκείνου. Y en otro pasaje reitera algo muy similar: *reconociendo que uno había cometido un error al principio y aceptado un servicio de la persona que no debía... Uno debe considerar al principio de quién está recibiendo un servicio y en qué términos, de manera que pueda aceptarlo en estos términos o no* (*Eth. Nic. VIII, XIII, 9*).

Aunque en la *Ética Nicomaquea* (VIII, IV, 3) se afirma que es sobre todo entre los buenos que existe la mutua confianza y la recíproca seguridad de que el amigo no cometerá una injusticia (τὸ πιστεῦν ἐν τούτῳ, καὶ τὸ μηδέ ποτ' ἀνὰ δικήν) en la *Retórica*, la enumeración de las causas de la injusticia, de aquellos contra quienes se comete y de las disposiciones que hacen factible la comisión, muestran que la amistad no

⁴ Greimas. (1983: 233)

Amistad y honestidad...

impide que la acción ocurra, pues es más fácil engañar al amigo (*Rhet.* I, XII, 24), y que el confiado, por no estar en guardia, puede ser objeto de la maldad del otro (ibid. 19).

La confianza: seguridad en sí mismo y en el otro

Lanzarse a la búsqueda de algo porque se desea, y es bueno o agradable, requiere - además de este deseo, una competencia de saber- poder- hacerlo. Antes de la realización del hacer, la semiótica postula un estado "potencial", en el cual el sujeto se proyecta a sí mismo, en el estado realizado. El dispositivo pasional responsable de esa proyección imaginaria, constituye una operación cognoscitiva por la cual el Sujeto de estado confía poder contar con el Sujeto de hacer para la realización de sus esperanzas o derechos. Aunque desde el punto de vista del análisis se habla de S de estado y S de hacer, el creer ser puede consistir en un creer que otro es, (y en ese caso hará lo posible para lograr la conjunción del S1 con el Objeto deseado) como en un creer en las propias calificaciones. Ese creer posible que depende de una confianza en sí mismo y en los otros corresponde al estado patémico que Aristóteles denomina τὸ ἰσχυρῆσαι, -que, indistintamente podría traducirse seguridad o confianza.

Por cuanto la confianza presupone un sujeto modalizado según el poder y el saber, la seguridad de contar con los medios adecuados proviene de las relaciones contractuales de justicia y amistad. Por ello, resulta casi imposible separar el ἰσχυρῆσαι del ἰσχυρῆσαι. Quien está seguro posee un creer y saber de que él cuenta con las competencias o de que el "otro" le corresponderá, ya sea ejecutando lo necesario para alcanzar lo deseado, ya sea proporcionando la ayuda material (poder-hacer) que le procurará la "salvación" σωτηρία.

Ese sujeto confiable está siempre representado por un mismo rol temático: el "amigo", que de hecho es un Sujeto delegado, identificado en su competencia modal - deber y querer- con el Sujeto confiado: comparte sus ambiciones, esperanzas, temores, pero que reúne además el "poder" y el "saber" para la realización del programa a que el Sujeto tiende. Creo posible afirmar además que el "otro", en cuanto amigo, está concebido a veces como objeto de valor cuya posesión califica el ser del sujeto: τὸ ἰσχυρῆσαι ἡ (du/. fantasi/a γὰρ καὶ ἐνταυθα τοῦ ὑπαρχεῖν αὐτῷ) ἡ ἀγαπῆσαι ἐστὶν αἰτία. *El hecho de ser amado y amar se constituye en representación del propio ser del sujeto conjunto con un bien deseable* (*Rhet.* I, XI, 17) .

Tres condiciones establece Aristóteles para que se surja la interrelación definida como amistad: 1) buena disposición εὐνοία y deseo de cosas buenas para el otro, a la que deben sumársele, 2) el conocimiento o

conciencia de la mutua buena disposición y 3) que la causa de tales sentimientos resida en una de las fuentes que según el filósofo, generan la amistad: utilidad, placer o virtud. (*Eth. Nic.* 8, 1155b31-56^a5). Por lo tanto, la relación que une a los φίλοι se genera por uno de estos medios (*dia*/), lo cual no implica que la presencia de ellos en sí establezca el lazo afectivo. Las cualidades de aquello en razón de lo cual surge la amistad τὸ φίλον/n : lo deseable o amable nos introducen en el campo del tercer actante de la interrelación subjetiva, el objeto cuya posesión se busca.

Particularmente la relación que se genera por el afecto experimentado por la “virtud” del sujeto, tiende a una identificación de S1 y S2, representada en la convicción de que sólo entre “los buenos” puede existir este lazo, por cuanto el objeto que desean es el mismo. Así afirma Aristóteles que *la amistad perfecta es aquella que existe entre los buenos y que se asemejan entre sí por la virtud (areté). Y cada uno es bueno en relación a sí mismo y en forma absoluta. Pues los buenos lo son absolutamente y son recíprocamente provechosos Y son asimismo placenteros* (*Eth. Nic.* VIII, III, 6). Pero, ¿ qué sucede si un Sujeto delegado actúa para conseguirle al Sujeto de estado un objeto deseable, que juzga beneficioso, pero que es en realidad perjudicial? Pues el primer paso es, sin duda, definir lo bueno, los objetos a cuya búsqueda se lanzan los hombres de bien para lograr la *areté*. En principio, recordemos que hay una virtud indispensable para la relación intersubjetiva: la justicia, todo lo bueno y deseable, está lexicalizado con el término τὰ καλά/, en contraposición se encuentran todos los objetos desdeñables, perjudiciales, “deshonestos” τὰ ἀίσιρα/.

Amistad y honestidad en el *Hipólito* de Eurípides

Creo que la diferencia entre la “verdadera amistad” y una relación de afecto, que Aristóteles designa con la palabra φίλος (*Eth. Nic.* VIII,V, 5), movida por el deseo de lograr cosas aparentemente buenas para el otro, por un lado, y la diferencia de objetos deseables (placer y virtud, fundamentalmente), no sólo están presentes en la tragedia de Eurípides, sino que constituyen parte de los conflictos irremediables confrontados por los personajes. Por eso he escogido como título, la cita de las palabras de reproche dirigidas por Fedra a su nodriza ante la decisión tomada por la vieja de intentar convencer a Hipólito para que satisficiera los deseos de su ama. La contraposición expresada con dos palabras sintáctica y morfológicamente idénticas, colocadas al comienzo de la oración, muestra la intención de que el público perciba esta antítesis y con ella, la oposición de recorridos que ha convertido al Sujeto delegado en un Antisujeto que

Amistad y honestidad...

desencadenará no sólo la muerte de Fedra, sino también la de Hipólito. Desde el momento en el cual la Nodriza toma la resolución de intentar aplacar la enfermedad de su ama, con algún encantamiento, buscando evadir el poder de Afrodita, se convertirá en un agente de la propia diosa.⁵ Mi hipótesis se sustenta en el hecho de que no sólo esta contraposición *kala//ai)sxra/* se reitera en varios pasajes del drama, sino que los mismos constituyen momentos decisivos en el desencadenamiento de la acción.

En primer lugar corresponde analizar la interrelación de Fedra (S1) y la Nodriza (S2). La preocupación demostrada por esta última corresponde más que al término *fi/lh* a la expresada por el verbo *filei=n*, es decir, un lazo afectivo generado en el cuidado proporcionado a su señora y en su obligación de satisfacerla. Pero, hay que tener en cuenta, en primer lugar, la diferencia de *status* social de ambos sujetos, consistente, básicamente en la diferencia entre ser libre y esclavo. E. Hall afirma que la influencia de *paidagogoi* y nodrizas puede ser letal⁶, en la medida en que ellos ejecutan sus propias decisiones a espaldas de la guía de sus amos, y en ausencia de quien es naturalmente el *ku/rioj* (dueño) de la mansión, es decir, el esposo o rey. El punto de partida del recorrido narrativo que concluirá con la muerte de Fedra, comienza con el “peligroso grado de iniciativa”⁷ de la Nodriza. Pero, la puesta en ejecución de tal iniciativa empieza con un quebrantamiento previo: la ruptura de las normas del *aidos*, que obligaban a Fedra a mantener oculto su mal. Hay que recordar que si bien todas las servidoras en la mansión eran testigos de un estado de postración y enfermedad en su ama, nadie sabía la causa ni el tipo del trastorno físico o psíquico que la aquejaba. Afrodita en el prólogo declara que hace tiempo Fedra sufre el mal de amor en silencio: *ke/ntroj e)/rwtoj h(ta/lain´ a)po//lutai sig□=*, pero nadie de la casa conoce su “enfermedad” (*cunoi=de d’ ou)/tij oi)ketw=n no/son* vv. 39-40). El coro de mujeres que describen su desasosiego y comentan sus penurias, sólo tiene conjeturas sobre las posibles causas: posesión de una divinidad irritada, penas causadas por infidelidad de Teseo... El desconocimiento de las causas es precisamente lo que aumenta la angustia de la vieja servidora, cuyo dolor es por eso mayor: *es más fácil estar enfermo que cuidar, lo uno es sencillo, a lo otro se le añaden las penas del corazón y la fatiga física* (vv. 185-6). Cuando Fedra en su desvarío expresa sus deseos de vagar por la montaña, la Nodriza se constituye en portavoz del necesario autocontrol, censurándola por proferir ante “la multitud” palabras llenas de locura (*mani/aj e)/poxon*

⁵ Segal (1986:180)

⁶ Hall (en Easterling, ed. 1997: 115)

⁷ ibd. 116.

lo/gon, v. 213). En este plano, puede afirmarse que se comporta como un “verdadero amigo”, pues desea para el otro, bienes que son placenteros y buenos: la paz, el sosiego, y especialmente, el dominio de sí y el *aidos* propios de una mujer casada y reina. De hecho, al salir de su desvarío, Fedra sentirá vergüenza (*ai*)dou/meqa, v. 245) de haberse dejado ver u oír en tal situación.

Obligada por el gesto de suplicante de la anciana, Fedra revela su terrible secreto. La desesperación con la cual reacciona la Nodriz, sigue mostrándola como un sujeto preocupado por el daño del otro, identificado con su penuria irremediable, que asumiría en este caso la función de Destinador de la sanción social negativa. La *resis* siguiente de Fedra, donde expresa su decisión de morir, muestra una oposición de los dos términos ya señalados, destacados por situarse al final y comienzo de cada verso: vv. 403-404:

e)moì\ ga\r ei)/h mh/te lanqa/nein kala\
mh/t ai)sxra\ drw/sv ma/rturaj
pollouj e)/xein.

Así podría lograr que mis buenas acciones no quedaran ocultas, ni cometer deshonestas frente a una multitud de testigos.

Ella no descarta la posibilidad de que las mujeres de noble linaje cometan hechos deshonorosos (*ais*)xra/), causa de otro mal: que las personas de condición más baja, los juzguen *e)sqla/*, término de iguales o muy semejantes connotaciones que *kala/*. La conducta deshonesto se convertiría de este modo en una suerte de subversión del orden social. La herencia de un buen nombre (*gnw/mhn dikai/an ka)gaqh/n* v. 427) es lo único que puede competir en valor con la vida. El tiempo, a la larga, expone como un espejo las acciones de los malvados *kakouj* (v. 428).

La determinación de mantener su reputación, a costa de su vida, producirá un giro en los sentimientos de la vieja servidora, casi desconcertante por la subitaneidad en el cambio. Creo que ello se resuelve si vemos en ella un mismo actor que enviste varios roles actanciales, en respuesta a la sucesión de los propios estados pasionales de Fedra.

En principio, la Nodriz no comparte el código axiológico de los soberanos, ni siquiera de los hombres libres. Para ella, el bien supremo y más deseable (*filhto/n*) no puede ser sino la vida. En segundo lugar, desde el momento que Fedra ha empezado a ceder a los requerimientos de la anciana, a sus súplicas, se ha producido en ella una transformación,

Amistad y honestidad...

subrayada por Knox: se ha convertido otra vez en una niña, cuyos temores trata de atenuar, librarla de responsabilidades y decidir por ella⁸. Pero creo que puede agregarse algo más: la confesión- aunque no la comisión- de su pasión ilícita, la ha rebajado asimismo de su posición social, convirtiéndola de algún modo, en un igual de su confidente. La Nodriza se atreverá a responderle con palabras irónicas y duras, ante la resistencia que su ama sigue oponiendo al discurso lleno de palabras persuasivas y seductoras para convencerla de la necesidad de obedecer a las leyes del amor. El intento de Fedra de no escuchar *ai)sxi/stouj lo/gouj* (v. 499), es respondido mostrando que, en la situación en la cual ha caído, lo deshonesto es mejor que lo honesto *ai)sxr a)ll' a)mei/nw tw=n kalw=n e)sti/ soi* (v. 500)⁹, y que ya que ha cometido un error (*a(marti/a)*), debe plegarse a sus sugerencias y decisiones. Promete filtros o encantamientos que la librarán sin *ai)sxroi=j* (v. 511). Eurípides es ambiguo acerca de cuál piensa Fedra que es la naturaleza de los *fa/rmaka* ofrecidos por la Nodriza: ¿curarla de su mal u obtener el objeto de su deseo? Barret ha apuntado la sutileza de este manejo del tema¹⁰, con lo cual se acentúa la compleja mezcla de inocencia y culpabilidad de Fedra.

Como bien sabemos, la decisión de la anciana será intentar doblegar a Hipólito para que ceda a los deseos de Fedra. Ella comprenderá la situación al oír los gritos provenientes de palacio del joven acusando de “celestina” (v. 590), traidora del lecho de su padre y el Coro interpreta el suceso *pro/dotoj e)k fi/lwn*, ante lo cual Fedra responde: *ella, revelando mi desgracia, me ha perdido, intentando con afecto, pero no honestamente, curar mi enfermedad.*

fi/lwj, kalw=j d' ou) th/nd i))wme/nhn no/son (v. 595), pasaje crucial para interpretar el conflicto objeto del presente artículo. La Nodriza se ha guiado por su propia valoración, sin intención de perjudicar, pues Fedra le reconoce lo que podríamos llamar una buena disposición, una inclinación benevolente y solícita (*fi/lwj*), pero su conducta ha quebrantado las normas más elementales del decoro y la honestidad, comportándose como una alcahueta, papel sólo posible si una mujer de pocos escrúpulos la hubiera

⁸ Knox (1952:11)

⁹ La oposición entre el discurso *kalo/j* y su contenido *ai)sxra/* se repite dos veces más entre los versos 503 y 505: *t□sxra\ d' h)\n le/ghj kalw=j*, lo cual nos autoriza a ver en estos términos, la manifestación de un conflicto crucial para los protagonistas.

¹⁰ Barret (1964:252-53).

utilizado deliberadamente como mediadora.¹¹ La destemplada reacción de Hipólito se presenta en el largo monólogo del joven, donde expresa su más profundo odio por el género femenino. Desde mi punto de vista, lo más significativo, sin embargo, se encuentra en las palabras iniciales de la Nodrizza, intentando de algún modo, enmendar su desdichada decisión. La vieja lo insta bajo juramento a guardar silencio, a fin de que los hechos por ella revelados no se conozcan, pues no son de aquellos que pueden hacerse públicos: ο mu=qoj koino\j ou)damw=j o(/de (v. 609). Hipólito no comparte esta doble moral: un código de honestidad público y otro privado¹²:

ta\ toi ka/l e)n polloi=si ka//llion le/gein (v. 610) .

Lo honesto lo será más si tiene muchos testigos¹³. Ella insiste en que no destruya a sus fi/loi, término con el cual quiere referirse a las personas que tienen con él una relación o lazos de familia (sou\j fi/louj dierga/sv□ (v. 613)

La respuesta del joven, sin embargo, apunta al verdadero concepto de “amistad”: relación afectiva entre quienes comparten la búsqueda de los mismos bienes, y especialmente, el respeto a la justicia, consistente en no cometer acciones que agraven a otro: ou)dei\j a)/diko/j e)sti/ moi fi/loj (v. 614). Para Hipólito, la mujer es el mayor mal kako\n me/ga, pero además señala la influencia nefasta de las servidoras de la mansión ai(\ me\n e)/ndon drw=sin ai(kakai\ kaka\ bouleu/mata (vv. 649-50), aspecto decisivo, según se ha visto, en el desencadenamiento de la acción. Fedra al aparecer frente a su nodrizza, la acusará de *la más vil destructora de sus amigos* (pagkaki/sth kai\ fi/lwn diafqoreu= v. 682), segura de que Hipólito revelará a su padre la falta- que atribuye a la servidora (sa\j a(marti/aj), a quien maldice, así como a todo aquel que, sin el consentimiento de ellos, se apresura a realizar a favor de sus amigos,

¹¹ Es notable, en este sentido, la reelaboración del tema de Fedra en *Las Etiópicas* de Heliodoro de Émesa, donde la vieja Cibele no sólo se ofrece sino es instigada por Arsace a desempeñar este rol.

¹² En el tratamiento de la vergüenza, Aristóteles reconoce que hay una diferencia entre los actos e)n faner□ (a la luz pública) y aquellas acciones en privado.

¹³ En alguna medida, parecen reflejarse los versos de Safo y Alceo que el propio Aristóteles citará a propósito del pudor (ai)dw\j que impide hablar): *si lo que vas a decir fuera noble, y tu lengua no fuera a expresar algo malo (kako/n), el aidos no te impediría hablar (Rhet.I, IX, 20).*

Amistad y honestidad...

servicios deshonestos a)/kontaj fi/louj pro/qumo/j e)sti mh\ kalw=j eu)ergetei=n (vv. 693-94).

El concepto de “rendir favores” a los amigos, debe ceñirse, a un código de valores compartidos, sin duda, pero, si bien, Fedra descarga la culpabilidad en la anciana, ¿es ella realmente inocente? Como diría Aristóteles,... *Uno debe considerar al principio de quién está recibiendo un servicio y en qué términos, de manera que pueda aceptarlo en estos términos o no.*” (*Eth. Nic.* VIII, XIII, 9). Los nuevos intentos de alguna solución por parte de la Nodriz son rechazados por Fedra, insistiendo en los consejos dados mh\ kalw=j y en los intentos realizados como kaka/ (706-7). En definitiva, la acción realizada fuera de la norma del deber-ser, nunca puede acarrear beneficios.

El pasaje final en el cual puede observarse la interrelación entre fi/loj/kalo/j, se encuentra en otro momento decisivo: el enfrentamiento de Teseo con Hipólito, tras la revelación de las tablillas portadoras de la falsa acusación de Fedra contra su hijastro, importante pues significa el quebrantamiento de la confianza, la seguridad de cada uno de los Sujetos de que el otro no puede cometer acciones agraviantes o “no justas” contra él.

Es en primer lugar es significativo el empleo del vocablo fi/loj por parte de Hipólito, quien, inocente de la trama urdida en su contra, insta a Teseo a revelarles las causas de la muerte de Fedra, pues *no es justo ocultar las desgracias a los amigos, y aún a quienes son más que amigos, padres* (v. 914). De hecho, habría que considerar un desglose entre dos acepciones del término fi/loj: por un lado, la posibilidad de mutua confianza entre iguales, que insta a la figura del confidente, un sujeto confiable (pisto/j), no sólo dispuesto a “no divulgar” el ámbito de lo íntimo privado, sino también de solidarizarse y compadecerse del otro; por otro lado, la relación de cercanía o parentesco entre padre e hijo, a la cual Aristóteles considera una de las formas (ei)=doj) de la fili/a, entre personas de distinto nivel, pues involucran superioridad de uno de los sujetos respecto del otro (*Eth. Nic.* VIII, VII, 1), como es el caso de padres/hijos o en términos generales viejos/jóvenes; esposo/esposa; gobernante/gobernado. Incluso no son recíprocas las obligaciones, pues cada uno tiene su propia función (e)/rgon) y excelencia (a)reth/). Si bien se afirma que la fili/a entre padres e hijos puede ser estable y justa, ello lo será en la medida que cada uno brinde al otro, lo que se espera de su función de padre e hijo, respectivamente, pero también la “proporcionalidad” estará determinada por el excedente que reciba quien es superior.

Que la “amistad” está en juego, es evidente en la resis de Teseo, donde expresa la necesidad de que existiera un “indicio seguro” tek mh/rion safe/j,

un diagnóstico de sus mentes que permitiera conocer *quién es el amigo verdadero y quién no*: ο(/stij t' a)lhqh/j e)stin ο(/j te mh\ fi/loj vv. 925-27; y de que todo hombre tuviera dos “voces”, una la de la justicia; la otra, la de lo primero que se le conviniera, de manera que la que pensara “lo injusto” fuera rebatida por la justa y así los hombres no serían engañados (vv. 928-31). Para Teseo, Hipólito es de aquellos que usan “palabras solemnes”, y maquinan “acciones vergonzosas ai)sxra/ (v. 957)”. Por ello, la defensa de Hipólito intentará justificar que no es un malvado (kako/j), y afirmar su condición de amigo fidedigno, deseoso de compartir solamente con quienes buscan lo honorable y honesto, es decir objetos kala/. Su argumentación se basa en principio en su swfrosu/nh, la castidad sostenida como su principal virtud; luego, en su reverencia a los dioses (qeou\j se/bein) y finalmente, en su sentido de la relación entre fi/loi: *sólo tengo por amigos a quienes no intentan cometer injusticia, y no pretenden ordenar acciones malvadas para recibir a cambio, servicios deshonestos de parte de ellos* (vv. 997-99). *Soy el mismo hombre para mis amigos, estén presentes o ausentes*. Creo que este pasaje cobra mayor fuerza si se lee en relación con la afirmación hecha ante la Nodriz: ningún hombre que cometiera injusticia podría ser mi amigo ou)dei\j a)/diko/j e)sti/ moi fi/loj (v. 614). Es casi sorprendente que Aristóteles, un siglo después, utilice en la *Ética Nicomaquea*, palabras casi idénticas a las de Hipólito para referirse al mantenimiento de la igualdad y proporcionalidad en la *areté* como condición de la verdadera amistad: *la amistad consiste en la igualdad y la semejanza, especialmente la semejanza de quienes son similares en virtud: quienes se mantienen estables ellos mismos, lo son con los demás, y nadie requiere o proporciona beneficios que son moralmente degradantes.... pues los hombres buenos ni yerran a(marta/nein ellos mismos, ni permiten que sus amigos lo hagan* (*Eth. Nic. VIII,VIII, 5-6*). La valoración de la relación amistosa se reitera en su descargo de conspiración por el trono, su aspiración es sólo ser primero en las competencias atléticas, pero en la po/lij, el segundo, disfrutando de la compañía de los mejores amigos su\ n toi=j a)ri/stoij eu)tuxei=n a)eì\ fi/loij (v. 1018). Según Segal, la violenta cólera de Teseo contra su hijo, su incapacidad de escuchar sus razonamientos, están arraigadas en “la más primitiva e instintiva forma de rivalidad y celos: aquella entre padre e hijo. Su propio temperamento lujurioso y apasionado le impide creer en la inocencia de Hipólito”¹⁴. Desde la perspectiva desarrollada en este artículo, puede alcanzarse una similar conclusión: no hay posibilidad de interrelación

¹⁴ Segal (1986:202)

Esther L. Paglialunga

permitido contemplar el rostro de los muertos. ¿No parecen un reproche, las palabras del moribundo, cuando le responde: qué fácilmente abandonas una larga relación? Hipólito ha descubierto sin duda, que sólo en la solidaridad y comprensión de los demás, frente a las inevitables fallas humanas, puede alcanzarse el sentido de la existencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Aélión, R. (1983) *Euripide, héritier d' Éschyle*, I-II, Paris.
- Barret, W. S. (1964) *Euripides, Hippolytus*, Oxford.
- Belfiore, E. S. (2000) *Murder among Friends. Violation of "Philia" in Greek Tragedy*, New York.
- Burian, P. (ed.) (1985) *Directions in Euripidean Criticism*, Durham.
- Conacher, D. J. (1967) *Euripidean Drama. Myth, Theme and Structure*, Toronto.
- Easterling, P. E. (ed.) *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, Cambridge.
- Gibert, J. (1995) *Change of mind in Greek Tragedy*, Göttingen.
- Greimas, A. (1983) *Du sens II*, Paris.
- Greimas, A. Courtés, J. (1979) *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Vol. I, Paris.
- Greimas, A. Fontanille, J. (1991) *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, Paris.
- Knox, B. M. W. (1952) "The Hippolytus of Euripides" en YCS 13.
- Konstan, D. (1997) *Friendship in the Classical World*, Cambridge.
- Lombard, D. B. (1985) "Aspects of αἰδώς in Euripides" en Aclass, 28, págs. 5-12.
- Mitchell, R. (1991) "Miasma, mimesis and scapegoating in Euripides' *Hippolytus*", CA, 10:97-122.
- Paglialunga, E. (1997) "Retórica de las pasiones: una semiótica de la interacción" en *Actas del XIII Simposio Nacional de Estudios Clásicos*, La Plata, págs. 30-61.
- Romilly, J. de (1986), *La modernité d' Euripide*, Paris.
- Segal, Ch. (1986) *Interpreting Greek Tragedy*.
- (1993) *Euripides and the Poetics of Sorrow*, Durham, NC, & London.
- Silk, M. S. (ed.) (1996) *Tragedy and the Tragic*, Oxford.
- Zeitlin, F. I. (1996) *Playing the Other. Gender and Society in Classical Greek Literature*, Chicago.

