

**PERTURBACIONES MENTALES EN LOS POEMAS HOMÉRICOS
Y EN LAS TRAGEDIAS DE SÓFOCLES Y EURÍPIDES**

LUZ CONTI JIMÉNEZ*
Universidad Autónoma de Madrid

Summary: The analysis of the Homeric poems and of some of Euripides' tragedies offers a clear image of the concept of madness in Ancient Greece. In spite of differences due to the time lapse involved and the different characteristics of epic and tragedy these works offer a literary image of the madman which seems to have been maintained without major changes throughout the centuries, and which agrees to a high degree with the one shown in the medical treaties of the *corpus hippocraticum*.

Definir la locura y cada una de sus manifestaciones no es tarea fácil, pues sus fronteras con la cordura son aún hoy difíciles de trazar y dependen, al menos en algunas ocasiones, de la interpretación particular de cada "cuerdo". Cuando el análisis se centra en una cultura y una época distantes de nosotros, el problema se agudiza de forma considerable, ya que el concepto de locura varía en parte a través del tiempo y está en estrecha conexión con las normas de conducta y los hábitos impuestos por cada sociedad. Si bien todas las sociedades, sea cual sea su naturaleza, reconocen la existencia de la locura, la interpretación de qué es un loco puede variar enormemente de una cultura a otra. Es sabido que los chamanes de algunos pueblos, que dicen estar poseídos por los dioses y recibir a través de ellos la visión del futuro y la capacidad de sanar, gozan de un gran prestigio en su entorno, mientras que para la psiquiatría occidental son enfermos de histeria. Por otra parte, la conducta y los delirios de los enfermos varían con el paso del tiempo y se adecuan perfectamente a la concepción del mundo imperante en la sociedad en la que viven. Como ejemplo de ello basta comparar los testimonios

* **Dirección para correspondencia:** Prof^a L. Conti Jiménez. Dpto. De Filología Clásica de la Universidad Autónoma de Madrid. Cantoblanco Universidad. 28049-Madrid. (e-mail: luz.conti@uam.es). Éste es un trabajo realizado en el marco del Proyecto de Investigación PB 93-0254 (DGICYT). El análisis de los datos homéricos se ha llevado a cabo gracias a la ayuda de la Fundación Caja de Madrid. Expreso mi agradecimiento a los compañeros y amigos que me han ayudado con sus críticas y observaciones. M. Conti y el prof. Ridruejo, a quienes he consultado las cuestiones médicas, me han librado con sus sugerencias de no pocos errores; también a ellos debo gratitud.

de la Edad Media, que ofrece numerosos casos de posesiones demoníacas y de contactos estrechos con Dios, con el comportamiento de algunos psicóticos actuales, que afirman estar controlados por algún chip que alguien les ha instalado subrepticamente en su cerebro o por la televisión, cuyo mundo confunden con la realidad.

A pesar de estas dificultades, la concepción de la locura en el mundo griego y su evolución con el transcurrir del tiempo puede rastrearse a través del análisis de algunas obras literarias¹. Especial atención merecen los poemas homéricos, dada su antigüedad y su particular concepción del hombre, y las tragedias cuyos personajes centrales sufren un castigo divino que los priva de la razón y los conduce hacia un comportamiento destructivo; me refiero a *Ayante* de Sófocles y a *Orestes*, *Heracles* y *Las Bacantes* de Eurípides². El presente trabajo, circunscrito a estas obras, tiene por objeto establecer cómo se entiende en ellas la locura y a qué facultades afecta. La comparación entre el tratamiento literario de la locura y las opiniones médicas recogidas en el *corpus* hipocrático nos ayudará, a su vez, a determinar el posible reflejo en la literatura griega de los conocimientos médicos sobre las enfermedades mentales³.

1. Perturbaciones mentales en los poemas homéricos

Los héroes homéricos presentan en ocasiones claros desequilibrios en su comportamiento que podrían interpretarse sin dificultad como pérdidas repentinas de la razón. El poeta, sin embargo, nos presenta estas conductas anómalas como muestra de desmesura o de crueldad, pero no de locura. La reacción psicopática de Aquiles ante la muerte de Patroclo es un claro ejemplo de ello: su profunda tristeza lo lleva a una terrible venganza contra Héctor, cuyo

¹ Este artículo forma parte de un trabajo conjunto sobre la locura en Grecia y en Roma llevado a cabo en colaboración con R. López Gregoris. Para los aspectos relacionados con la locura en la literatura latina, consúltese el artículo de la autora en este mismo volumen.

² Dejo fuera de consideración tanto *Hipólito* como *Andrómaca* de Eurípides, pues los personajes de Fedra y de Hermione no pueden catalogarse con total seguridad como mujeres enloquecidas. La mayor parte de sus comportamientos refleja, a mi parecer, la desesperación de quien sufre por amor y se ve incapaz de controlar sus pasiones. También otras tragedias nos presentan a personajes desequilibrados y capaces de escalofriantes acciones, como Medea, pero en ellas los autores no recurren a la locura para explicar el comportamiento de sus protagonistas, por lo que tampoco serán analizadas.

³ No voy a tratar el concepto platónico de la mente y sus perturbaciones, descrito, por ejemplo, en *La República* (573a-c, 580d-581b) y el *Timeo* (86b-c). Para un estudio detallado de la interpretación platónica de la locura, cf. Simon (1972, pp. 309-404, 1973, pp. 3-17 y 1984, pp. 187-9, 200-5).

cadáver ultraja de forma obsesiva; aunque esta actitud disgusta a la mayoría de los dioses y merece a ojos de Zeus la comparación con la conducta de un loco (*Con mientes enloquecidas tiene a Héctor junto a las encorvadas naves y no lo ha soltado*, *Il.* 24, 114-5), encuentra el apoyo de Posidón, de Atenea y de Hera, quien incluso la defiende apelando a la superior honra de Aquiles (*Il.* 24, 25-30 y 55-63). Homero, al igual que la tradición posterior, atribuye únicamente al carácter violento e indomable del héroe su ensañamiento con Héctor, comportamiento acorde, por lo demás, con su talante asocial⁴.

Más llamativa es la interpretación de la furia repentina de Héctor que nos ofrece el siguiente pasaje. El héroe, al que Zeus inspira un irrefrenable ardor guerrero, manifiesta una enorme violencia acompañada de llamativos síntomas físicos: fuerza súbita, expulsión de espuma por la boca, transformación de los ojos y de la mirada y movimientos espasmódicos. Ahora bien, esta violencia y estos síntomas no se presentan como un mal de consecuencias nefastas, sino todo lo contrario: Héctor, lejos de ser un enfermo, se concibe como un elegido de los dioses a quien éstos conceden arrojo y gloria. La valoración positiva de su estado es, por tanto, evidente: *Estaba furioso (μαίνετο), como cuando Ares blande la pica o el funesto fuego cobra furia en los montes, en la espesura del denso bosque. Espuma le salía por la boca, los ojos le centelleaban bajo las feroces cejas y el casco se sacudía horriblemente alrededor de sus sienas mientras peleaba. Pues desde el éter le apoyaba el propio Zeus, quien sólo a él frente a muchos otros varones honraba y engrandecía* (*Il.* 15. 605-12). El texto, además de documentar la idealización de la violencia en el mundo homérico, ofrece un

⁴ Sobre la figura de Aquiles en la *Iliada* como negación de los valores sociales y humanos del héroe homérico, cf. Bermejo *et alii* (1996, pp. 285). Hay datos que apuntan a que el comportamiento asocial era en el mundo homérico, tal y como señala Simon (1984, p. 79), un síntoma inequívoco de la locura. Así, Belerofontes, a quien los dioses castigan en la tradición posterior con la locura, aparece en Homero como un hombre solitario que evita todo contacto con sus semejantes (*Il.* 6.200-2) (para una interpretación de este pasaje como retrato de un loco, cf. Ebeling, 1885, s.u. *νόος* y Simon, 1984, p. 79). Se ha de tener en cuenta, además, que a lo largo de la literatura griega el vagabundeo en soledad se mantiene como comportamiento característico de los locos: *Dicen que Antiope enloqueció y que, fuera de sí, anduvo errante por toda la Hélade* (Paus. 9.17.6.) (cf. Calvo, 1973, p. 159, de quien está tomado el ejemplo). En este sentido, la tendencia de Aquiles a abandonar a sus compañeros y retirarse en soledad adonde nadie pueda verlo es, en mi opinión, muy significativa. Sobre la relación en la literatura griega entre la locura y el vagabundeo, ya sea real o figurado, véase también Padel (1995, p. 104 ss.).

claro ejemplo del uso habitual de *μαίνομαι* en los poemas: la designación de una agresividad despiadada contra el enemigo⁵.

La justificación, e incluso aprobación, del comportamiento anómalo y destructivo de los grandes héroes homéricos se explica si atendemos a los valores que imperan en la epopeya: la valentía y la honra que de ella se deriva. Estos valores dan cabida a una violencia y una saña que, tal vez, eran condenadas por la sociedad del poeta y consideradas como conductas perturbadas. Cabe preguntarse, pues, si estas aparentes manifestaciones de la locura se atribuyen también a hombres comunes y si su valoración coincide con la que se observa en el tratamiento de los héroes. En este sentido, los textos son contundentes: la locura, cuando afecta a hombres que no gozan de la condición de héroes, se presenta como un mal con claros tintes negativos que no parece asociarse ni a la agresividad ni a pavorosos síntomas físicos. Este mal, que carece en Homero de un término específico⁶, se describe mediante giros metafóricos que presentan un rasgo común: la perturbación o ruina de las *φρένες*⁷. Nos hallamos ante un estado repentino y transitorio provocado por la intervención directa de los dioses, que golpean o dañan al hombre a modo de fuerza externa⁸. No se debe olvidar, sin embargo, que las alusiones a la locura tienen siempre en estos contextos un carácter figurado y hacen referencia a situaciones cotidianas sin ninguna trascendencia: *“Ama mía, los dioses te han vuelto loca; ... ellos te han trastornado a ti, que antes eras de mientes equilibradas”* (οἱ σέ περ ἔβλαψαν· πρὶν δὲ φρένας αἰσίμη ἦσθα) (*Od.* 23.11, 14). *“Si de verdad hablas en serio, es*

⁵ Su relación etimológica con *μένος* (cf. Chantraine, *s.u.* *μαίνομαι*, *μένος*) explica que *μαίνομαι* describa el comportamiento propio de un guerrero con arrojo y, por extensión, todo cambio de conducta unido a acusadas manifestaciones de violencia. A diferencia de época clásica, en Homero el verbo no se ha especializado aún en la expresión de la locura como estado patológico.

⁶ En Homero no se documenta el sustantivo *μάνια*, denominación más frecuente de la locura en época clásica; *λύσσα*, rabia de los héroes durante el combate, sólo se emplea en tres ocasiones.

⁷ Las *φρένες* se identifican, por lo general, con el diafragma (cf., entre otros, Snell, 1977, p. 35), si bien algunos autores defienden que se trata de los pulmones (cf. Onians, 1951, p. 23ss., Ireland-Steel, 1975 o Redfield, 1992, p. 311). Como otros términos relacionados con la vida anímica del hombre homérico, las *φρένες* no sólo designan un órgano concreto, sino también su función e, incluso, el resultado de su actividad.

⁸ En el mundo griego esta concepción de la locura es anterior a la idea de una posesión divina. La locura entendida como resultado de la posesión de un dios estuvo vinculada, al menos en un principio, a los estados de éxtasis de ciertos cultos religiosos (todo ello en Gil, 1969, pp. 265-6).

que los propios dioses te han arruinado el juicio“ (ἐξ ἄρα δὴ τοι ἔπειτα θεοὶ φρένας ὤλεσαν αὐτοί) (Il.12.233-5).

La función cognitiva de las φρένες en la vida anímica del hombre homérico arroja algo de luz sobre la concepción de la locura en los poemas. Algunos ejemplos demuestran que este órgano es el que permite reaccionar de forma correcta ante una situación dada⁹. Por ello, cuando las φρένες se perturban, los personajes quedan aturdidos y sin capacidad de acción: *Sus mentes se aturdieron, y de las manos se le cayeron las riendas* (...ἐκ γὰρ πλήγη φρένας, ἐκ δ' ἄρα χειρῶν | ἠνία ἠίχθησαν..) (Il.16.403-4) o muestran un comportamiento imprudente y contrario a sus intereses: “*¡Automedonte!, ¿qué dios te ha puesto en tu pecho ese inútil propósito y te ha arrebatado tus talentosas mentes?* (καὶ ἐξέλετο φρένας ἐσθλάς;); *¿por qué luchas contra los troyanos en primera línea solo?*“ (Il. 17.469-72)¹⁰. Todo indica, pues, que la perturbación de las φρένες y, por ende, la locura se interpreta como una alteración de la conducta.

Para referir una ofuscación pasajera provocada por la divinidad se emplea con frecuencia el término ἄτη¹¹. En algunas ocasiones esta ofuscación es el efecto de una situación impactante o de una repentina intervención de los dioses que bloquea al personaje y lo deja aturdido: *Como cuando una intensa ofuscación* (ἄτη πυκινή) *invade a un hombre que ha matado en su patria a una persona y llega a tierra ajena, así de atónito se quedó Aquiles al ver al deiforme Príamo* (Il. 24.480-1, 483); en otras, la ofuscación resulta de la temeridad o la tozudez del héroe, incapaz de prever las consecuencias de su actitud: “*Pues son tus mentes a las que más atosiga el trabajo por culpa de esta perra de mí y por la ofuscación de Alejandro*“ (Ἀλεξάνδρου ἔνεκ' ἄτης) (Il. 6.355-6).

⁹ Snell (1977) interpreta las φρένες como un órgano de carácter receptivo responsable del arrojo guerrero. En opinión del autor, la alteración de este órgano supondría para el hombre la pérdida de la valentía ante el enemigo. Ahora bien, este supuesto valor originario de las φρένες sólo parece apoyarlo un grupo reducido de ejemplos; la mayoría, por el contrario, obliga a interpretarlas como el órgano que permite al hombre actuar de forma adecuada en cada ocasión.

¹⁰ Como muestra este pasaje, la pérdida o daño de este órgano puede asociarse incluso con un ardor guerrero temerario.

¹¹ A diferencia de la literatura posterior, en Homero la ἄτη no está asociada a la noción de culpa; sólo en una ocasión (Il. 9.511-2) se presenta a Ἄτη como la divinidad que castiga al hombre cuando comete una falta y no solicita el perdón de los dioses. Sobre el empleo de ἄτη en Homero, cf., entre otros, Dodds (1980, pp. 16-22) y Dawe (1967, pp. 99-100).

No es de extrañar, pues, que ἄτη aparezca en algunos pasajes asociada a las φρένες: en ellas infunden los dioses este estado al hombre¹², tal y como reconoce el propio Agamenón: “*Pero yo no soy el responsable, sino Zeus, la Moira y la Erinis, que camina en las tinieblas, quienes durante la asamblea infundieron en mis mentes una salvaje ofuscación*” (φρεσιν ἔμβαλον ἄγριον ἄτην) (Il. 19.86-8); este estado puede, a su vez, adueñarse de las φρένες y anular sus funciones: *De sus mentes (scil. Patroclo) se apoderó la ofuscación* (τὸν δ' ἄτη φρένας εἴλε), *se aflojaron sus magníficos miembros y se detuvo estupefacto* (Il. 16.805-6).

También el vino afecta a las φρένες, lo que indica una concepción de la embriaguez muy próxima a la de la locura: *Tras ofuscar sus mentes con el vino (scil. Euritión), enloquecido cometió actos perversos en la casa de Pírritoo* (Od.21.297-8). Esta asociación de uno y otro estado, presente en el mundo griego también en fechas posteriores¹³, se entiende sin dificultad si reparamos en los graves trastornos de la conducta que ambos provocan. La íntima unión entre la embriaguez y la locura que caracterizaba a los ritos dionisiacos y a la figura del propio Dioniso pudo ser otro factor que apoyara la creencia popular en la aparición de la locura como efecto final del vino.

Sólo en un pasaje se concibe la locura como una enfermedad. El aquejado es Polifemo, monstruo asocial e incivilizado ajeno a los códigos del hombre homérico; esta condición del Cíclope influye, con toda seguridad, en la aproximación del poeta a la vertiente más deshonorosa de la locura: *Y a ellos les contestó desde la cueva el cruel Polifemo: “Amigos, Nadie me está matando con engaño, no con la fuerza. Y ellos en respuesta pronunciaron las siguientes*

¹² En Od 23.223, sin embargo, es el θυμός el que recibe la ἄτη enviada por la divinidad, lo que refleja, a mi parecer, un proceso de intelectualización de este estado de ofuscación y aturdimiento: el θυμός, sede donde el νόος desarrolla su actividad y genera sus resultados (Od 14.490 ὁ δ' ἐπειτα νόον σχέθε τόνδ' ἐνὶ θυμῷ), se asocia en ocasiones a actividades propias de este último (cf. Od. 18.228 αὐτὰρ ἐγὼ θυμῷ νοέω καὶ οἶδα ἕκαστα). Para una interpretación del θυμός como el aliento que ocupa las φρένες, cf. Redfield (1992, p. 311).

¹³ En los *Problemata*, atribuidos a Aristóteles, se presenta la locura como uno de los estadios finales de la embriaguez: *Cuando afecta (scil. el vino) a quienes se mantienen fríos y silenciosos en la abstinencia, una pequeña cantidad los vuelve más charlatanes, si siguen bebiendo, más aptos para la oratoria y más atrevidos, después, lanzados a la acción e imprudentes, si beben todavía más, violentos, a continuación, locos, y si beben en cantidad excesiva, los debilita y los vuelve necios* (Prob. 953a.33-b.6). Sobre la relación entre el vino y la locura, cf. también Platón (*Resp.* 573a-b).

aladas palabras: “Pues si nadie te violenta y estás solo, imposible es rehuir la enfermedad del poderoso Zeus¹⁴”(Od. 9.407-11).

Contamos con otro ejemplo interesante en el que se relata un agudo desarreglo mental: *A los pretendientes Palas Atenea les provocó una risa inextinguible y les extravió el entendimiento (παρέπλαναξεν δὲ νόημα) (Od. 20.345-6).* Ahora bien, aunque la divinidad interviene directamente y trastorna al hombre, como en los pasajes en los que se hacía un uso figurado de la locura, en este texto el órgano afectado y los síntomas que de ello se derivan son distintos de los que hemos visto hasta ahora: Atenea no extravía las φρένες de los pretendientes, sino su νόημα, órgano o capacidad que se halla en estrecha relación con las facultades intelectivas del hombre¹⁵. Por otra parte, el comportamiento de los pretendientes no se caracteriza ni por la violencia ni por la incapacidad de reaccionar ante una situación dada; se trata más bien de gestos absurdos e inmotivados que parecen traslucir una acentuada pérdida de entendimiento: *Reían con mandíbulas enajenadas y comían carne sanguinolenta; sus ojos rebosaban de lágrimas, y su ánimo presentía el llanto (Od. 20.345-9).*

En conclusión, todo indica que Homero conoce la locura y la identifica con una perturbación de la conducta, no con una disminución de la capacidad intelectual. El poeta y su público son conscientes, pues, de las diferencias que separan a los locos de los oligofrénicos. Ello explica que la locura se genere en las φρένες, y no en el νόος, órgano especializado en la comprensión de la realidad. Es muy posible, además, que Homero atribuyera a la locura los mismos síntomas y los mismos comportamientos que se describen después en algunas tragedias, ya que las coincidencias en este sentido son, como veremos más adelante, muy significativas. Sin embargo, este conocimiento de la locura no se traduce, como cabría esperar, ni en abundantes descripciones realistas de este estado ni en su consideración como enfermedad; es más, en Homero no encontramos un término especializado en la designación de la locura como alteración psicósomática. La propia naturaleza de la épica, que ennoblece a sus

¹⁴ En el mundo griego Zeus se halla entre los dioses que pueden llevar al hombre a la locura (cf. Calvo, 1973, pp. 164-5). Para una interpretación del pasaje en otros términos, cf. Ebeling (1885, s.u. νοῦσος), que entiende que los Cíclopes aluden a una enfermedad física, no mental.

¹⁵ Todos los autores coinciden en considerar el νόος como el órgano que posibilita al hombre comprender y analizar la realidad. Se trata, en términos de Snell (1965, p. 28), del origen de los conceptos. Νόημα, por su parte, debió de expresar en su origen el resultado de la actividad del νόος, esto es, el pensamiento. La sutil línea divisoria entre órgano, función y resultado de la actividad de cada órgano permite a νόημα hacer referencia en este ejemplo a la función intelectual del hombre, y no a su resultado.

héroes y los mantiene libres de taras y miserias, justifica esta actitud del poeta, que prefiere glorificar la locura y equipararla al arrojado desatado de los héroes o hacer un uso figurado de ella en alusión a las situaciones cotidianas que afectan a los hombres comunes; con uno y otro recurso el poeta logra su objetivo: despojar a la locura de sus connotaciones nefandas y de una posible identificación con cualquier incapacidad física o emocional.

2. Perturbaciones mentales en la tragedia

En contraste con los poemas homéricos, la tragedia presta pronto su atención a la locura, a la que presenta como una venganza frecuente de los dioses contra el héroe. El motivo de la locura como castigo divino, ausente aún en Homero¹⁶, se convierte en la tragedia en un valioso instrumento con el que el autor ahonda en el perfil humano del héroe y en las complejas relaciones del hombre con la divinidad. Sin embargo, la responsabilidad directa de los dioses en la locura del héroe, común a todas las tragedias analizadas en el presente trabajo, no cumple siempre la misma función en la obra: en el *Ayante* o *Las Bacantes* este elemento permite al autor subrayar el poder incontestable de los dioses y el riesgo que amenaza al hombre si no asume la superioridad divina; en el *Heracles*, por el contrario, la brutal decisión de Hera pone de manifiesto la actitud caprichosa y despiada de la divinidad en su trato con el ser humano; en el *Orestes*, por último, la divinidad es tan sólo un pretexto bajo el que se encubre el verdadero motivo de la locura del personaje, los remordimientos y el terrible conflicto interno que ellos le provocan¹⁷.

Al margen de cuál sea el motivo real de la locura del protagonista y de lo merecido o inmerecido que éste tenga su mal, la pérdida de la razón provoca en todos los casos unos efectos idénticos: el héroe se desvincula de la realidad y, como consecuencia de ello, se ve incapaz de controlar sus propios actos. La locura, que ya no se concibe como una mera perturbación negativa -o incluso positiva- de la conducta, se identifica ahora con una grave enfermedad que tiene

¹⁶ Algunos personajes que en la tradición posterior son castigados por los dioses con la locura, sufren en Homero otros castigos. Éste es el caso de Licurgo, privado de la visión por Zeus (*Il.* 6.139).

¹⁷ La concepción de la locura como afección externa provocada por la divinidad dio paso poco a poco en el mundo griego a una nueva visión que concedía una importancia no desdeñable a la personalidad del afectado (*cf.* Simon, 1984, p. 74 ss. y 145 ss.). Es evidente que el carácter rencoroso de Ayante y la incapacidad de Orestes de aceptar sus propios actos propician, casi en la misma medida que la decisión divina, la locura de uno y otro personaje.

como consecuencia el derrumbamiento físico y anímico del héroe¹⁸. Paradójicamente, la debilidad y la desesperación sólo afloran cuando la locura remite, es decir, cuando el enfermo recobra la salud¹⁹: “*Túmbame de nuevo en el lecho; cuando remite la enfermedad de la locura estoy sin fuerzas y desfallecen mis piernas*” (Eur. *Or.* 227-228); “*Aquel hombre (scil. Ayante), cuando estaba enfermo, al menos él se gozaba en los males que le aquejaban*²⁰, *si bien a nosotros, que estábamos cuerdos, nos atormentaba con su presencia. Pero ahora que la enfermedad ha cesado y le ha dado un respiro, todo él es presa de una penosa tristeza, al igual que nosotros, que sufrimos tanto como antes* (Soph. *Aj.* 271-6).

Durante los ataques de locura, por el contrario, estallan los impulsos más impetuosos y la fuerza del enfermo se multiplica hasta límites insospechados. El personaje, inmerso en delirios repentinos, reacciona con irrefrenable terror o inusitada violencia ante lo que él considera una amenaza. Esta conducta refleja con una exactitud sorprendente la que muestran los psicóticos con patologías bien tipificadas por la psiquiatría actual. Así, Ayante, Heracles y Orestes se comportan como esquizofrénicos durante los brotes agudos de su enfermedad: la brusca ruptura con la realidad de Ayante y Heracles y la intensa sensación de acoso de Orestes responden al cuadro prototípico de estos trastornos²¹.

¹⁸ Esta enfermedad trae consigo, desde luego, una perturbación de la conducta. Se trata, al igual que en Homero, de una perturbación de la conducta provocada por disfunciones en las φρένες (cf., entre otros pasajes, Soph. *Aj.* 355). La cordura, por su parte, se identifica con un funcionamiento correcto de este órgano: “*Ay de mí, hermano, tu mirada se perturba, de pronto te ha asaltado la rabia, aunque hace un momento estabas cuerdo*” (ἄρτι σωφρονῶν) (Eur. *Or.* 253-4). Además de verbos, adjetivos y adverbios derivados del sustantivo φρένες, también se documentan con profusión los términos μανία y νόσος.

¹⁹ La recuperación de la cordura va siempre unida al desaliento, pues el héroe no comprende su situación ni sabe cómo darle remedio. Este desaliento puede derivar en una auténtica depresión: el enfermo descuida su cuerpo, abandona toda actividad y se niega a comer o beber (cf. Soph. *Aj.* 323-5, Eur. *Or.* 41-4). Los personajes de Eurípides sufren, además, agudas repercusiones físicas de su hiperactividad anterior: el sueño se apodera de ellos, y caen en profundos desmayos (cf. Eur. *Or.* 208-11, *Her.* 1048-51). En uno y otro caso nos hallamos no sólo ante escenas conmovedoras, sino ante el reflejo fiel del padecimiento de los psicóticos tras sus ratos.

²⁰ En ocasiones, la locura crea la ilusión de poder satisfacer los más vivos deseos, lo que llena de gozo al héroe, ignorante de la realidad. Éste es el caso de Ayante y de Heracles, quienes se regocijan e incluso se rien abiertamente ante la idea de dar muerte a sus peores enemigos.

²¹ Ayante confunde un rebaño de ovejas con los jefes del ejército griego (Soph. *Aj.* 51-65); Heracles ve en su mujer y sus hijos a Euristeo y su familia (Eur. *HF.* 967-71); Orestes

Asimismo, la extrema violencia de Ayante o Heracles, quien la proyecta incluso contra su esposa y sus hijos, a los que da muerte convencido de estar aniquilando a Euristeo y los suyos (Eur. *HF*. 977-1000), documenta una de las posibles reacciones de los esquizofrénicos cuando se sienten acosados por un entorno que imaginan hostil.

La conducta de Ágave y las Bacantes, por su parte, se ajusta claramente a lo que la psiquiatría actual cataloga como histeria. Esta patología, que afecta fundamentalmente a las mujeres²², se caracteriza por una difícil adecuación a las pautas sociales y una severa falta de autocontrol, que en casos extremos pueden conducir a la pérdida voluntaria de la identidad y la asunción de una identidad ajena; escudado en esta falsa identidad, el enfermo se sirve de movimientos y gestos histriónicos como formas fundamentales de expresión. Las manifestaciones más agudas de esta enfermedad se asocian en muchas culturas con la celebración de ritos en grupo que culminan en el éxtasis de los participantes y en la llegada de fuerzas sobrenaturales que se apoderan de ellos. Si en el rito adquiere protagonismo una persona con patología esquizofrénica que transmite su propio delirio al grupo, éste puede llevar a cabo acciones de suma violencia. Las Bacantes de Eurípides, que durante su frenesí despedazan vivo a Penteo, son presa, pues, de una histeria de grupo inducida por la propia madre de éste, Ágave: “*Estaba poseída por Baco (scil. Ágave) y no le prestaba atención (scil. a Penteo). Cogió su brazo izquierdo y, apoyándose contra el costado del desdichado, le arrancó un hombro, no gracias a su fuerza, sino porque un dios había dotado sus manos de destreza*²³. *Después Ino fue dando fin a la tarea desgarrando sus carnes, y Autónoe y la turba de Bacantes al completo lo sujetaba: había un griterío unísono total*” (Eur. *Ba*. 1124-31).

se cree perseguido por las Erinias, vengadoras de la muerte de Clitemestra (Eur. *Or*. 255-306).

²² Ya los antiguos describieron la histeria como una enfermedad propia de mujeres, tal y como indica el nombre mismo que le dieron, derivado del de la matriz, ὑστέρα. Lo que se conoce hoy como raptó histérico era considerado en la Antigüedad como uno de los posibles síntomas de la enfermedad del útero errante, atribuida a mujeres sin relaciones sexuales cuyo útero, según se creía, se desplazaba hacia arriba en busca de humedad (sobre la enfermedad del útero errante, cf. el tratado hipocrático *Enfermedades de la mujer*, 151 y Platón, *Timeo*, 90e-91e). El hecho de que la histeria se presente sobre todo en mujeres y en grupos marginales de la sociedad se explica por su propia naturaleza transgresora: los raptos histéricos permiten a los grupos sometidos liberarse de la represión que padecen en su día a día.

²³ La facilidad con que Ágave arranca el hombro a Penteo, explicable si atendemos a la extraordinaria fuerza que cobran los histéricos y los esquizofrénicos durante sus ataques, la entiende el mensajero como resultado de una intervención divina.

El realismo en la descripción del comportamiento de los personajes en su locura, con el que Sófocles y Eurípides logran una conmovedora humanización del héroe, se rompe, sin embargo, en algunos aspectos: a diferencia de los esquizofrénicos y los histéricos, sumidos en una enfermedad crónica que les impide reconocer la perversidad de los actos cometidos durante sus crisis²⁴, los héroes de la tragedia recobran rápidamente el juicio y asumen con vergüenza y arrepentimiento sus monstruosas acciones. La esencia misma de la tragedia, basada en el conflicto entre lo aparente y lo real y en la contradicción entre el objetivo perseguido por los personajes con sus acciones y el efecto que logran con ellas²⁵, hace imprescindible esta licencia literaria. Es necesario, pues, que el protagonista se libere de su locura para que pueda comprender el alcance de sus errores y sufra bajo el peso de su terrible destino. Con ello asistimos a la caída del héroe y a su confrontación con el mundo que lo rodea.

La concepción de la locura como una enfermedad está ligada, como era esperable, a la descripción de síntomas físicos que acentúan la credibilidad del padecimiento del protagonista. Este recurso, explotado sólo de forma ocasional por Sófocles, alcanza una extraordinaria relevancia en las obras de Eurípides. Así, si en el caso de Ayante la locura sólo provoca una incapacidad visual selectiva²⁶, en el de los personajes de Eurípides las disfunciones visuales²⁷ van acompañadas por otros síntomas mucho más graves e impactantes²⁸: “*Pero ella (scil. Ágave) echaba espuma por la boca y hacía girar sus pupilas extraviadas sin tener cordura en lo que es preciso tenerla*“ (Eur. Ba. 1122-3); “*¡Eh, mira, desde luego que está sacudiendo la cabeza y hace girar en silencio sus pupilas*

²⁴ Cuando superan las crisis, los esquizofrénicos no niegan la responsabilidad sobre sus actos, pero suelen considerar su actitud pasada no sólo correcta, sino incluso inevitable. Los histéricos, por el contrario, si son conscientes de sus farsas, pero a pesar de esta capacidad de autocrítica niegan ante los demás el sinsentido de su comportamiento.

²⁵ En su *Poética* (1452a.22-29), Aristóteles incluye estos elementos entre las características de la tragedia. Salvo en el *Orestes* de Eurípides, anómala tanto por su estructura como por el tratamiento del tema, en el resto de las tragedias analizadas la locura de los protagonistas es la situación que propicia la aparición de uno y otro elemento.

²⁶ Al comienzo de la obra, Ayante ve a Atenea, pero no a Odiseo, que se halla junto a la diosa. La propia Atenea declara que ella le está nublando la vista (v.85).

²⁷ En las *Bacantes*, Penteo, cuando sufre un leve trastorno que le hace perder el pudor y vestirse de mujer para espiar a su madre, dice ver doble y cree reconocer unos cuernos de toro sobre la cabeza de Dioniso (vv. 918-22). En *Heracles* (v.1117), se relaciona la capacidad de ver con la cordura.

²⁸ Estos síntomas son siempre referidos por otros personajes, por lo que hemos de suponer que no se contemplaban en escena.

extraviadas y aterradoras! Y no controla la respiración, como un horrendo toro a punto de embestir“ (Eur. HF. 867-70); *“Pero ya no era el mismo (scil. Heracles): trastornado el movimiento de sus ojos y haciendo brotar en ellos las raíces ensangrentadas, derramaba espuma sobre su bien poblada barba*“ (Eur. HF. 931-4).

Cuando el enfermo recobra el sentido, algunos de estos síntomas persisten: Orestes y Heracles, por ejemplo, constatan que su respiración es acelerada, aunque no comprenden el porqué (Eur. Or. 277, HF. 1092-3). El trance de la locura altera, además, la capacidad intelectual del personaje: la lucidez, que llega de forma paulatina y torpe, sólo se alcanza plenamente tras superar un profundo aturdimiento que incluso impide al convaleciente retener en su memoria lo que sucede ante él²⁹: Cadmo: *“¿Así que puedes oírme y responderme algo inteligible?”*. Ágave: *“Sólo que me he olvidado de lo que acabamos de decir, padre”* (Eur. Ba. 1271-2).

A pesar de su aparente realismo, estas manifestaciones somáticas de la locura del héroe trágico no se corresponden exactamente con los verdaderos síntomas de las patologías que se describen en cada caso. Las disfunciones visuales de los personajes de la tragedia son un buen ejemplo de ello: la incapacidad visual selectiva, que sólo se observa en ciertas crisis de histeria, pero nunca en las de esquizofrenia, se atribuye a personajes como Ayante y se presenta, en ocasiones, unida a otras alteraciones impropias de las enfermedades mentales, como es el caso de la diplopia. Por otra parte, la expulsión de espuma por la boca, las dificultades respiratorias o el extravío de la mirada, síntomas comunes a todos los personajes de Eurípides, son propios de la histeria y de la epilepsia, pero no de la esquizofrenia. Por tanto, si bien Ágave y las Bacantes reflejan con precisión la conducta y los síntomas de la histeria de grupo, Ayante, Orestes y Heracles presentan una combinación de conducta y síntomas que como tal no se da en ninguna patología³⁰.

El efectismo dramático de las escenas que refieren graves trastornos somáticos hubiera sido motivo suficiente para llevar a los autores a atribuir a sus personajes síntomas de una enfermedad distinta de la que trasluce su conducta. Estas pretensiones literarias podrían ir unidas, además, a un falta de

²⁹ Según señala Devereux (1970), Cadmo pone en práctica en esta escena una auténtica psicoterapia que reconduce a su hija a la realidad. Sobre la presencia de un esquema constante en la tragedia griega que culmina en la curación del trastornado, cf. Davis (1992, pp. 74-5, 145).

³⁰ Algunos autores, como Devereux (1970) y Theodorou (1993) defienden que en el caso de Heracles Eurípides describe conscientemente un ataque de epilepsia. Aunque así fuera, la violencia y los delirios del personaje no pueden entenderse como manifestaciones de esta enfermedad.

conocimiento preciso de las enfermedades mentales, ya que, a fin de cuentas, ni Sófocles ni Eurípides eran profesionales de la medicina. Sin embargo, creo que ambos autores, inmersos en el racionalismo del s. V, reflejan con fidelidad las hipótesis médicas del momento sobre la locura. La conexión entre la locura del héroe trágico y los avances de la medicina en el estudio de las enfermedades mentales alcanza su máxima expresión en la obra de Eurípides, siempre interesado por actualizar el mito y ofrecer en él un espejo de los últimos avances de la ciencia y el pensamiento.

La presencia en las obras de Sófocles y Eurípides de algunos conocimientos médicos es fácilmente apreciable si atendemos a algunos pasajes del *corpus* hipocrático. Por ejemplo, en lo que atañe a las disfunciones visuales que acabamos de comentar, el autor del siguiente texto incurre en el mismo error que hemos visto en Sófocles y Eurípides: asocia la pérdida de la visión y la dilatación de las pupilas con conductas propias de las enfermedades mentales como los delirios y la agresividad: *Y cuando la enfermedad se prolonga en el tiempo, el sufrimiento se agrava y las pupilas de los ojos se dilatan y la vista se nubla y, si llevas un dedo ante sus ojos, el enfermo no lo percibe, pues no puede ver... Y cada vez que el hígado avanza en su desplazamiento hacia el diafragma, delira, y cree que ante sus ojos se le aparecen reptiles, otros animales de todas clases y hoplitas en lucha, y cree que él mismo está luchando entre ellos. Y refiere tales cosas como si estuviera viendo batallas y guerras, y se lanza al ataque y amenaza a quien no le permite salir* (*corpus hipp. de affect. interior.* 48.8-11, 14-8)³¹.

En lo que se refiere a la epilepsia, el tratado *Sobre la enfermedad sagrada* nos proporciona una valiosa información que nos ayuda a comprender mejor los datos que aporta Eurípides en su obra. El médico autor de este estudio describe con acierto algunas de las repercusiones somáticas de la enfermedad; se trata, como muestra el siguiente fragmento, de unos síntomas que coinciden exactamente con los que sufren los personajes de Eurípides³²: *El enfermo pierde la voz y se ahoga, le sale espuma por la boca, le rechinan los dientes, agita los brazos con espasmos, sus ojos se extravían y no tiene cordura* (*corpus hipp. de morb. sacro* 7.2-5). Ahora bien, frente a esta descripción de escrupuloso rigor científico, el autor de *Sobre la enfermedad sagrada* considera la epilepsia, al igual que parece hacerlo Eurípides, como una forma de locura y le atribuye

³¹ Todos los síntomas de este pasaje son médicamente correctos, pero no suelen concurrir en una patología única, salvo, quizás, en algunas intoxicaciones por drogas.

³² Cf. *supra*. Es posible que fuera esta coincidencia entre el tratado hipocrático y el personaje de Eurípides la que llevara a Aristóteles (*Prob.* 953a.14-a.16) a afirmar que Heracles era un enfermo de epilepsia, lo que justificaría, en su opinión, el nombre de “enfermedad sagrada” aplicado popularmente a este mal.

ataques nocturnos y terrores que la enfermedad no presenta entre su sintomatología: *Por la noche chillar y grita, cuando de repente se le calienta el cerebro*³³... *Y se calienta cuando la sangre llega en grandes cantidades al cerebro y se inflama. Y fluye abundante por las venas antes mencionadas cada vez que el sujeto ve un ensueño aterrador y es presa del terror (corpus hipp. de morb. sacro 15.13-4, 15-8).*

Vemos, por tanto, cómo la imagen confusa de las enfermedades mentales que nos ofrecen Sófocles y Eurípides es un claro eco de la tipificación imprecisa de los desarreglos emocionales y orgánicos lograda hasta esos momentos por la medicina³⁴.

Este breve recorrido por los poemas homéricos y la obra de Sófocles y Eurípides nos ha permitido aproximarnos algo más a la concepción de la locura en el mundo griego. Es innegable que la distancia temporal entre Homero y los trágicos y las características particulares de uno y otro género imprimen a las obras analizadas un carácter particular, que se traduce en claras diferencias en la valoración social y religiosa de la locura y en la explicación de sus causas. Así, mientras que en Homero la locura aparece encubierta bajo manifestaciones extraordinarias del poder de los héroes y se presenta como un estado positivo propiciado por el favor de los dioses, en la tragedia nos hallamos ante una grave enfermedad, siempre fruto de la ira divina, que despierta el sentimiento de culpa del personaje y le provoca graves sufrimientos.

A pesar de estas diferencias, los poemas homéricos coinciden con las tragedias de Eurípides, y también con el *corpus* hipocrático, en relacionar alteraciones bruscas de la conducta con un comportamiento asocial, una acusada agresividad y síntomas tan espeluznantes e inequívocos como la expulsión de espuma por la boca, los espasmos y el cambio en la mirada. Es posible, pues, que ésta haya sido la imagen popular del loco en la sociedad griega durante siglos. Estos aterradores cambios psicósomáticos, aceptados tal vez por las gentes cuando se asociaban a la celebración de ciertos ritos religiosos o a la figura de lejanos héroes, es de suponer que en sus manifestaciones individuales y profanas desataban el estupor y el rechazo generalizados. La figura del loco, sugerida

³³ A diferencia de Homero y la tragedia, en esta obra la locura se concibe como el resultado de disfunciones en el cerebro; en concreto, la enfermedad se describe como consecuencia de un espesamiento y una bajada de temperatura de las flemas que, en opinión del autor, salen de este órgano (*corpus hipp. de morb. sacro* 14.15-15.10).

³⁴ Esta falta de agudeza en el análisis de las perturbaciones mentales no ha de sorprendernos, pues la distinción entre trastornos emocionales, responsables de enfermedades como la histeria o la depresión reactiva, y trastornos orgánicos, que son los que subyacen a la epilepsia, la esquizofrenia y la depresión endógena, comenzó a configurarse en las postrimerias del s. XIX.

sutilmente unas veces y explotada con profusión otras, se nos ofrece sin grandes cambios desde los comienzos de la literatura griega hasta los testimonios de época clásica.

BIBLIOGRAFÍA

- Bermejo, J.C.-González, F.J.-Reboreda, S. (1996): *Los orígenes de la mitología griega*, Madrid.
- Böhme, J. (1929): *Die Seele und das Ich im homerischen Epos*, Leipzig.
- Calvo, J. L. (1973): “Sobre la manía y el entusiasmo”, *Emerita* 12, pp. 157-82.
- Caswell, C. P. (1990): A Study of *thumós* in early Greek Epic, *Mnemosyne*, Supplement 114.
- Colli, G. (1996): *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona.
- Chantraine, P. (1968): *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, (DELG) I, II, Paris.
- Davis, D. R. (1992): *Scenes of madness. A psychiatrist at the theatre*, London-New York.
- Devereux, G. (1970). “The Psychotherapy Scene in Euripides’ *Bacchae*”, *JHS* 90, pp. 35-48.
- Dawe, R. D. (1967): “Some Reflections on *áte* and *hamartía*”, *HSPH* 72, pp. 89-123.
- Dodds (1980): *Los griegos y lo irracional*, Madrid.
- Ebeling, H. (1885): *Lexicon homericum I, II*, Berlin.
- Fränkel, H. (1993): *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica*, Madrid.
- von Fritz, K. (1943): “Noos and Noein in the Homeric Poems”, *CF* 38, pp. 79-93.
- Gil Fernández, L. (1969): *Therapeia, la medicina popular en el mundo clásico*, Madrid.
- Ireland, S.- Steel, F. L. D. (1975): ‘*Φρένες* as an anatomical Organ in the Works of Homer’, *Glotta* 53, pp. 183-95.
- Jahn, T. (1987): *Zum Wortfeld «Seele-Geist» in der Sprache Homers*, München.
- Lain Entralgo, P. (1958): *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*, Barcelona.
- Lesky, A. (1966): *La tragedia griega*, Barcelona.
- López Gregoris, R. (1999): “La locura: un léxico como recurso literario y argumento político, (en prensa).
- Onians, R.B. (1951): *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge.

- Padel, R. (1995): *Whom Gods destroy. Elements of Greek and Tragic Madness*, New Jersey.
- Redfield, J.M. (1992): *La tragedia de Héctor. Naturaleza y cultura en la Iliada*, Barcelona.
- Russo, J.- Simon, B. (1968): 'Homeric Psychology and the Oral Epic Tradition', *JHI* 29, pp. 485-98.
- Simon, B. (1972-3): "Models of Mind and Mental Illness in Ancient Greece: II, The Platonic Model", *JHBS*, 8 (309-404) y 9 (3-17).
- (1984): *Razón y locura en la antigua Grecia*, Madrid.
- Snell, B. (1965): *Las fuentes del pensamiento europeo: estudio sobre el descubrimiento de los valores espirituales de Occidente en la antigua Grecia*, Madrid.
- (1977): 'Φρένες-φρόνησις', *Glotta* 55, pp. 34-64.
- Starobinski, J. (1974): *Trois fureurs*, Paris.
- Temkin, O. (1933): "The Doctrine of Epilepsy in the Hippocratic Writtings", *BHM I*, pp. 277-322.
- Theodorou, Z. (1993): "Subject to Emotion: Exploring Madness in *Orestes*", *CQ* 43, pp. 32-46.
- Vickers, B. (1973): *Towards Greek Tragedy*, London.