

LAS EMOCIONES EN LOS EPIGRAMAS FUNERARIOS ÁTICOS DEL SIGLO IV A.C.: UN ELEMENTO RACIONAL

EMOTIONS IN ATTIC GREEK FUNERARY EPIGRAMS OF THE 4TH CENTURY BC: THE RATIONAL COMPONENT

EVELIA ARTEAGA CONDE*

Resumen: En este texto se analizan las emociones de los epigramas funerarios griegos áticos de época clásica (compilados por Hansen, *CEG*); específicamente las que aparecen en Aristóteles como afecciones de placer y dolor, referidas a la virtud (*Ética nicomáquea*, 1105b). El objetivo es demostrar que estas aparecen como reflejo de elementos racionales, más que como expresiones de dolor. El análisis se dividirá en dos partes: las emociones que aparecen en los epigramas dirigidos a hombres y las de los dirigidos a mujeres, con la intención de mostrar lo que de ellos exigía dicha sociedad del siglo IV a. C. a través de estos testimonios que pudieran parecer tan íntimos.

Palabras clave: epigramas funerarios; Grecia clásica; emociones.

Abstract: This text analyzes emotions in Attic Greek funerary epigrams (compiled by Hansen, *CEG*); particularly those that appear in Aristotle as affections of pain and pleasure in relation to virtue (*Nicomachean Ethics*, 1105b). The goal is to prove that these appear as reflections of rational elements, rather than as actual manifestations of grief. The analysis divides into two: emotions that appear in epigrams addressed to men and those that appear in epigrams addressed to women, so as to illustrate, by means of these seemingly most intimate testimonies, what 4th Century BC society demanded of the two genders.

Keywords: Funerary epigrams; Classical Greece; emotions.

El análisis aristotélico de las emociones responde a un interés filosófico particular dependiendo del contexto. Por ejemplo, cuando habla de la virtud (ἡ ἀρετή), en *Ética nicomáquea*, Aristóteles las define como afecciones de placer y dolor:

* Profesora na Universidad Autónoma de la Ciudad de México. <https://orcid.org/0000-0002-6562-6982>. E-mail: evelia.arteaga@uacm.edu.mx

son tres las cosas que suceden en el alma, pasiones, facultades y modos de ser, la virtud ha de pertenecer a una de ellas. Entiendo por pasiones, apetencia, ira, miedo, coraje, envidia (φθόνον), alegría, amor (φιλίαν), odio, deseo, celos (ζήλον), compasión y en general, todo lo que va acompañado de placer o dolor. (1105b.19-23, tr. J. Pallí)

El presente trabajo propone analizar todas las emociones mencionadas por Aristóteles que aparecen en los epigramas funerarios áticos del siglo IV a. C. (época de la vida y obra de este autor); así como la causa por la que se plasmaron en las tumbas. Estas emociones son: la envidia (φθόνος), el amor (φιλία) y los celos (ζήλος), que aquí traduciremos como “emulación” debido al sentido que presenta en nuestros testimonios. Para este análisis, se hará una diferenciación entre los epigramas que fueron dedicados a hombres y los que fueron dedicados a mujeres.

El objetivo principal es mostrar que las emociones, específicamente las expresadas frente a la muerte de alguien a través de un epigrama funerario, más que ser reacciones instintivas, son resultado de elementos racionales muy arraigados en la sociedad que las produjo, y dependen, tal como afirma David Konstan, “de la manera en que interpretamos y juzgamos tales cosas como el comportamiento y los motivos de otros” (2004: 48).

Al considerar de esta manera las emociones plasmadas en los epigramas funerarios griegos, nos orientamos hacia un plano ético, donde podremos ver cómo las emociones están presentes en la formación del carácter moral de toda una sociedad. Centraremos nuestra atención en la manera en la que estos epigramas norman cuándo y en qué medida deben expresarse ciertos sentimientos o bien cuáles deberían cultivarse o inhibirse y cómo; en otras palabras, en el proceso de enseñanza que estaba presente en la mayoría de los textos de esta sociedad.

Seguimos el planteamiento de Martha C. Nussbaum (2003: 113-114), quien defiende la racionalidad de las emociones a partir de las siguientes especificaciones:

- a) Las emociones son formas de conciencia intencional, dirigida a o acerca de un objeto.
- b) Las emociones guardan una íntima relación con las creencias y pueden modificarse mediante una modificación de estas.
- c) Las emociones pueden calificarse adecuadamente de racionales o irracionales, y también (con independencia de eso) como verdaderas

o falsas, según el carácter de las creencias que constituyen su base o fundamento.

Teniendo en mente lo planteado por Nussbaum, analizaremos las emociones plasmadas en los epigramas buscando la existencia de una intencionalidad específica y si están basadas en creencias de la sociedad que los produjo. De ser así, podremos llegar a la conclusión de que dichas emociones fueron consideradas racionales y, por lo tanto, juzgadas como verdaderas en dicha cultura. Con ello, se entenderá de manera más profunda el hecho de la función educativa, normativa y paradigmática de los epigramas funerarios en Grecia del siglo IV a. C.

Para el análisis, se utilizará la compilación de epigramas funerarios de P. A. Hansen, *Carmina Epigraphica Graeca. Saeculi IV a. Chr. n. (CEG)*, debido a que consideramos que es la edición más completa que respeta la lengua original y, además, abarca específicamente los del siglo que aquí interesa.

Debemos empezar por especificar que, en general, las palabras que se expresan en torno a una persona difunta (sea frente al cadáver o en su tumba) están más relacionadas con los ideales o concepciones generales de la sociedad que con cualidades individuales. Específicamente en la cultura griega, los monumentos funerarios eran colocados a lo largo de los caminos, lo que tenía como consecuencia que mucha gente viera lo que estaba inscrito en ellos.¹ Esto indica que lo plasmado en dichos monumentos debía tener sentido para toda la sociedad; es decir, esas palabras funcionaban, como prácticamente toda la literatura de esa época, como un medio de educación en muchos ámbitos, uno de los cuales es, precisamente, las emociones y su expresión. Por ello, el estudio de los epigramas funerarios resulta una fuente de análisis necesaria para comprender cómo la cultura griega de época clásica concebía las emociones.²

Debido a que la envidia y la emulación tienen una estrecha conexión en Aristóteles, el análisis de ambas se hará en un mismo apartado; posteriormente, se analizará el amor.

¹ Ver Bruss (2005) y Derderian (2001).

² Hay que mencionar que, en general, los monumentos funerarios estaban compuestos tanto por palabras como por imágenes; sin embargo, en el presente texto dejaremos fuera las segundas debido a que su estudio saldría de los objetivos planteados.

EMULACIÓN Y ENVIDIA (*ZĒLOS*, *PHTONOS*)

Aristóteles define la emulación y la envidia de forma correlacionada en su *Retórica* (1388a 31-1388b 3):

Porque si la emulación [*ζῆλος*] es un cierto pesar por la presencia manifiesta de unos bienes honorables y considerados propios de que uno mismo los consiga en pugna con quienes son sus iguales por naturaleza, y ello no porque [dichos bienes] pertenezcan a otro, sino porque no son de uno (razón por la cual es honrosa la emulación y propia de hombres honrados, mientras que la envidia [*τὸ δὲ φθονεῖν*] es inmoral y propia de inmorales, pues así como, mediante la emulación, se preparan los unos a lograr bienes, los otros, en cambio, [buscan] con la envidia que no los consiga el prójimo), resulta entonces necesario que sean propensos a la emulación los que a sí mismos se consideran merecedores de bienes que no poseen, “pero que les sería posible conseguir”, dado que nadie aspira a lo que se muestra como imposible. (Tr. Q. Racionero)

Como se lee, son emociones contrarias: una positiva y otra negativa. Veamos en qué circunstancias se mencionan en los epigramas funerarios.

Mujeres

En los epigramas funerarios dirigidos a mujeres, la emulación se documenta en tres ocasiones. En la primera, el texto está dedicado a alguien que murió joven (*CEG*, 538):

[οἶκον ἔδωχ' Ὑ]μέναιος, ἐν ᾧ ποτε Παμφίλη ἦδε : ζῆλον ἔχουσ' ὄκει τὸμ μακαριστότατον· |
[πρὶν ᾗδ' ᾗτη] τελέσαι β[ί]ο] εἴκοσ[ι]ν ὀρφανίσασα : νυμφιδίος οἶκος ἡλικίας ἔθανεν.
Himeneo dio un hogar en el que un día esta, Pánfila, vivió, siendo objeto de emulación por su gran felicidad. Pero antes de cumplir los veinte años de vida, dejando huérfano el hogar nupcial de su juventud, murió.³

Lo primero que se lee en este epigrama es a Himeneo, dios de los rituales de matrimonio, a quien se invocaba en los cantos nupciales. Su mención aquí remarca el hecho de que Pánfila estaba casada (tal vez por poco tiempo), y eso la hacía muy feliz. Esto está en consonancia con las creencias de la época

³ La traducción de todos los epigramas funerarios utilizados aquí es de la autora del presente trabajo.

acerca de que era una obligación tanto para la mujer como para el hombre contraer matrimonio. Demóstenes solo concibe tres tipos de mujeres (*Contra Neera*, 122. 4-7): “En efecto, las heteras las tenemos por placer, las concubinas por el cuidado cotidiano del cuerpo, y las mujeres para procrear legítimamente y tener un fiel guardián de los bienes de casa” (tr. H. González), por lo que las mujeres que no eran concubinas o heteras, debían casarse. Además, Platón especifica en *Leyes* (773b. 4-6): “En toda oportunidad debe haber un único designio en un matrimonio, que cada uno contraiga el matrimonio útil a la ciudad, no el que más le agrada...”. (F. Lisi). Lo anterior deja clara la conveniencia del matrimonio para la *polis* y, por tanto, su obligatoriedad.

Bajo las creencias anteriores, en este epigrama la emulación se concibe como una emoción racional y tiene un objetivo claro: recordar a las mujeres que debían contraer matrimonio en beneficio de la *polis*; por tanto, únicamente a través de este, podrían llegar a ser felices y objeto de emulación.

Los otros epigramas dirigidos a mujeres en donde aparece esta emoción están dedicados a dos que murieron ya ancianas (*CEG*, 592 y 613):

Κερκόπη μὲν ἔγωγ' ἐκαλούμην, | εἰμι δὲ πατρὸς Σ[ω]κράτου Ἡδύτιον | Μαραθωνίου,
εὐθ[α]νάτως δὲ / στεῖχῳ | ζηλωτῆ Φερσεφόνης θάλαμον, | γήραι ἀριθμ[ή]σας' ἔννεα
ἑτῶν | δεκά<δ>ας. Εὐσεβίαί θυγατρὸς δὲ | ἐτάφην ὥσπερ με προσήκει.

Yo era llamada Cércope, pero soy Hedition, hija de Sócrates de Maratón, emulada, camino por una buena muerte hacia la morada de Perséfone, después de contar nueve décadas en mi vejez. Fui enterrada por mi hija con piedad, como me es debido.

(i) Νικησ[ώ]. | Σίμων Θεοβούλου Ἐρχιέ[ω]ς. (ii) εὐδαίμων μ' ἔλαχεν πότμος ἢ γ' ἐτέκνωσ[α] | τρεῖς παῖδας καὶ ἐκ τούτων ἑτέρους παῖδας προσιδ[οῦ]σα | θνήσκω ζηλωτῆς μοίρας θανάτου τε τυχοῦσ[α].

(i) Niqueso. Simón (hijo) de Teóbulo Erquieo. (ii) Un destino feliz me tocó en suerte, a mí que, después de dar a luz tres hijos y de ver a los hijos de estos, muero después de alcanzar un destino emulado de muerte.

En estos dos epigramas se puede ver la forma en que esta sociedad le mostraba a una mujer cómo debía actuar; esto es, lo que se esperaba de ella no solo en la juventud, sino a lo largo de toda su vida: debía casarse (como se mostró en el epigrama anterior) y tener hijos, por ello es importante su mención en la inscripción funeraria.

La procreación era considerada, también, una obligación para las mujeres, dado que estaba relacionada con la herencia y la ciudadanía.⁴ Recordemos que Pericles había decretado en 451/450 a. C. la ley de que, para ser ciudadano ateniense, ambos padres debían serlo, tal como dice Aristóteles en su *Política* (1275b): “En la práctica se define al ciudadano como el nacido de dos padres ciudadanos y no de uno solo, el padre o la madre” (tr. E. García y P. López). Esto también lo menciona, posteriormente, Plutarco en sus *Vidas paralelas* (*Pericles*, 37.3-4). Así que la procreación de ciudadanos atenienses también implicaba a la mujer dado que, aunque no era considerada ciudadana, sí era hija y, posteriormente, esposa de ciudadano.

Acerca de la consideración que la sociedad tenía hacia las mujeres ancianas, Louise Pratt (2000) se apoya en el *Himno homérico a Deméter* para afirmar que la mujer anciana en Grecia tenía más valor que el que le han asignado investigadores como Bremmer (1987) y Falkner (1995), aunque aclara que es cierto que había muchos estereotipos negativos asociados a ellas, y que no era fácil ser una de ellas, particularmente para las pobres, enfermas o solas. En estos epigramas funerarios se puede leer que esas dos mujeres, muertas ya ancianas, pudieron ser objeto de emulación debido a que cumplieron lo que la sociedad les demandaba; esto es, en primer lugar, tener hijos.

De la misma forma como se observa en el primer epigrama analizado (*CEG* 538), en estos dos, la emulación está relacionada con las creencias y concepciones acerca de las mujeres en este siglo IV. De esta manera, Cércope y Niqueso se convertían en ejemplos de lo que debía ser la vida de una mujer, específicamente de las que llegaban a la vejez. En otras palabras, la forma como se presentaba la emulación respondía a cuestiones racionales que se utilizaron para la conformación de la sociedad.

Hombres

La emulación aparece tres veces en los epigramas dirigidos a hombres; en el primero refiere al sentimiento que un padre tiene por su hijo (*CEG*, 102):

⁴ Eva Cantarella (1996: 70) afirma: “La procreación señalada por las primeras leyes como la única función femenina, con respecto a la cual se orientaba toda la vida de las mujeres, siguió siendo el punto en torno al cual la *polis*, durante todos los siglos de su vida, organizó la defensa y el reforzamiento de su seguridad económica, social y política”.

πότνια Σωφροσύνη, θύγατερ μεγαλόφρονος Αἰδῶς, | πλεῖστα σὲ τιμήσας εὐπόλεμόν
τε Ἀρετὴν | Κλειδήμος Μελίτεὺς Κλειδημίδο ἐνθάδε κεῖται, | ζῆλος πατρί ποτ' ὦν
μητ[έρι νῦν ὀ]δύ[ν].

Soberana Prudencia, hija de la magnánima Vergüenza, tras haberte honrado en grado sumo a ti y a Valor, hábil en combate, Clidemo Meliteo hijo de Clidemides, aquí yace; siendo un día motivo de emulación para su padre; para su madre ahora de dolor.

Está clara la razón por la que el padre siente orgullo por el hijo (ambos mencionados), dado que es la característica que se realza de este último: no solo era prudente, sino valiente y hábil en combate. No se especifica que Clidemo haya muerto en combate, seguramente no fue así dado que, en época clásica, los soldados caídos en batalla eran honrados en ceremonias fúnebres de carácter público. En dichas ceremonias, celebradas anualmente, un orador designado por el Consejo pronunciaba un discurso, ἐπιτάφιος λόγος, como el de Pericles referido por Tucídides dirigido a los caídos en el primer año de la guerra del Peloponeso (II 34.3).

Haya muerto o no en batalla, el hecho es que la habilidad bélica se menciona como una cualidad del difunto. Al respecto, hay que recordar la creencia de que el deceso en combate era una “bella muerte” (καλὸς θάνατος), concepto analizado, entre otros, por Jean-Pierre Vernant (2001: 60), quien explica que la fama conquistada por el guerrero en virtud de una vida breve le permite acceder a una juventud eterna. El ejemplo que inspira quien muere en estas circunstancias está claro en el discurso de Pericles ya mencionado (II 41.5): “Tal es, pues, la ciudad por la que estos hombres han luchado y han muerto, oponiéndose noblemente a que les fuera arrebatada, y es natural que todos los que quedamos estemos dispuestos a sufrir por ella” (tr. J. J. Torres).

Así que la emulación en este epigrama está basada en la creencia social de lo bello que resulta la muerte en combate y ello lo convierte en un hecho racional, parte de un proceso de enseñanza, y, por tanto, digno de inscribirse en el epitafio como ejemplo para que todos los jóvenes intentaran alcanzar dichas características: el valor y la habilidad en combate.

El segundo epigrama en que aparece la emulación está dedicado a un hombre que murió anciano (CEG, 521):

(i) Φανοστράτη Ἐξηκεστίδου †ε_ηδικιρατε†. (ii)[?τῶι ?κ]<λ>υτῶι ?νίωνοί †μ[= -]λοπι† ?τῆ<ι>δ' ?ἐπέθηκαν, ζηλωτὸν στέφανον τοῖς παριοῦσι ὀ<ρᾶ>ν.

(i) Fanóstrate (hijo) de Execéstides (ii) Sus nietos para el glorioso... construyeron: una corona emulada al verla por los que pasan por el camino al lado mío.

El texto está incompleto, tal vez en el resto se explicaba la razón específica por la que Fanóstrate pudo ser objeto de emulación; de lo legible, lo importante es el deseo de que sea vista su corona por los que pasaban al lado de la tumba. Una posibilidad es que esa corona tenga que ver con la victoria en alguna competición, lo cual reforzaría el hecho de que el difunto fuera emulado. No obstante, no podemos asegurar esto, aunque sí es un hecho que para los hombres era importante aportar algo a la sociedad a lo largo de la vida para poder tener una vejez admirable, tal como dice Aristóteles (*Política*, 1275a 22-23): “Un ciudadano, en sentido estricto, por ningún otro rasgo se define mejor que por su participación en la administración de la justicia y en el gobierno” (tr. E. García y P. López). Lo que haya hecho Fanóstrate para que en su epitafio se mencionara una corona fue su aporte a la sociedad.

El aporte a la comunidad está muy relacionado con el sentimiento de competitividad que queda claro en el siguiente y último epigrama dirigido a un hombre en el que aparece la emoción ahora analizada (*CEG*, 550):

ζηλοῖ σε Ἑλλάς πᾶσα | ποθεῖ θ' ἱεροῖς ἐν ἀγῶσιν, | Εὐθία, οὐκ ἀδίκως, ὃς τέχνει, |
οὐχὶ φύσει ἐμ βοτρυοστεφάνῳ | κωμωιδία ἠδυγέλωτι δεύτερος | ὃν τάξει πρῶτος
ἔφυσ<ς> σοφίαι.

Toda la Hélade te emula y añora en los sagrados concursos, Eutias, no sin justicia, quien, en técnica, no por naturaleza, en la comedia que produce la dulce risa coronada de racimos eras el segundo, pero naciste el primero en disposición en cuanto a sabiduría.

En este epitafio sí se especifica la causa de la emulación: Eutias era hábil (no el mejor) en la comedia, y esa cualidad le otorgó fama en toda la Hélade. Golden afirma que, dado que los griegos eran competitivos, “había competiciones no solo de comedia y tragedia, sino también de escultores, de alfareros, de médicos, de bailarinas, entre otras cosas” (Golden, 1998: 28). Además, hay que destacar que era la *polis* quien organizaba concursos de tragedias y comedias, por lo que ser parte de ellos era motivo de orgullo tanto para el difunto como para su familia, por eso se inscribía en un epitafio.

El deseo de buscar fama queda patente desde los héroes homéricos. Por ejemplo, cuando Héctor exclama (*Ilíada*, 22.304-5): “¡Que al menos no perezca sin esfuerzo y sin gloria, / sino tras una proeza cuya fama llegue

a los hombres futuros” (tr. E. Crespo). Por su parte, Isócrates asegura (*A Nicocles*, 2.37.3-5) que la gloria es la única inmortalidad que está en poder de los hombres: “ya que te tocó en suerte un cuerpo mortal, intenta dejar un recuerdo inmortal de tu espíritu” (tr. J. M. Guzmán).

En época clásica, la fama se obtenía al poseer las cualidades necesarias para contribuir a que la *polis* funcionara de la mejor manera. Vernant afirma (1993: 28):

En una sociedad competitiva donde para ser reconocido hay que prevalecer sobre los rivales en una competición incesante por la gloria, cada uno se halla expuesto a la mirada del otro, cada uno existe en función de esta mirada. En realidad, uno es lo que los demás ven. La identidad de un individuo coincide con su valoración social: desde la burla al aplauso, desde el desprecio a la admiración.

Teniendo en cuenta la importancia de la fama en esta sociedad, se entiende la razón de que fuera importante mencionar que el difunto había ganado algún concurso en vida, incluso sin tener la destreza por nacimiento. Es por ese reconocimiento por lo que Eutias es objeto de emulación, aun muerto. La inscripción podría alentar a quienes la leen a conseguir esa fama; es decir, es un hecho racional, parte de un proceso de enseñanza continua.

Por otro lado, la envidia (diferente de la emulación) aparece únicamente en su forma negativa, con alfa privativa, ἄφθονον, es decir, “libre de envidia” o “sin envidia”, en dos epigramas dirigidos a hombres. El primero dice (*CEG*, 548):

(i) Δημέτριος | Θεοδότης. (ii) ψυχὴ μὲν προλιποῦσα τὸ σόν, [Δημήτριε, σῶμα] | οἴχεται εἰς Ἑρεβος· σωφροσύνη δὲ ?καλή | θάλλει ἀγήρατος· τύμβωι δέ σε [κρύψει θανόντα] | Ἑρξίς, ἴσον στέρξας οἴσι τέκ[νοισ(iv)] (v)~ - | (iii) ἄφθονον εὐλογίας πηγῆν, Δημήτριε, λείπεις | ἀσκήσας κόσμον σωφροσύνην, τε ?καλήν· | ὄν σε χάριν στέρξας Ἑρξίς τέκ[νοισ(iv)] (v)~ - - | μνημεῖον φιλίας τεῦξε τάφον ~ - - |
(i) Demetrio teodota. (ii) Tu alma, tras haber abandonado tu cuerpo, Demetrio, va al Érebo; pero tu bella prudencia exenta de vejez, florece; en esta tumba, Erxis te ocultó muerto, quien quiso a sus hijos por igual. (iii) Después de cultivar la fuente del elogio libre de envidia, Demetrio, abandonas el orden y la bella prudencia; a causa de los cuales, Erxis, que te amó igual que a sus hijos... erigió (esta) tumba como recuerdo de su amor.

En este epigrama no se especifica qué características hacen que el difunto sea objeto de elogios; solo se dice, en general, que tenía orden y que era

prudente, además del hecho de que tenía hijos, lo cual, como ya mencionamos, era una característica imprescindible en la sociedad de esta época. Estos tres elementos conllevaron que Demetrio recibiera elogios sin envidia.

La envidia (sin alfa privativa) es una emoción que, como define Aristóteles, es inmoral, ya que, de existir, buscaría que esos elogios no los consiguiera el prójimo. En este epigrama, al contrario, no solo el difunto merece dichos elogios, sino que se establece como ejemplo ante la sociedad.

Dividiremos en dos partes el segundo epigrama donde aparece la envidia. Ahora analizaremos la primera, y la segunda en el apartado sobre el amor (CEG, 593):

(i) ὀθεὶς μόχθος ἔπαινον ἐπ' ἀνδράσι τοῖς ἀγαθοῖσιν | ζητεῖν, ἠῤῥηται δὲ ἄφθονος εὐλογία· | ἦς σὺ τυχὼν ἔθανες, Διονύσιε, καὶ τὸν ἀνάγκης | κοινὸν Φερσεφόνης πᾶσιν ἔχεις θάλαμον.

(ii) Διονύσιος Ἀλφίνο. (i) No hay cansancio en buscar una alabanza para los hombres buenos, sino que se encuentra un elogio libre de envidia; tú, después de conseguirlo, moriste, Dionisio, y tienes la morada común de Perséfone, destino para todos. (ii) Dionisio (hijo) de Alfino.

Como se ve, se usa la misma expresión que en el epigrama anterior, “elogio libre de envidia”, ἄφθομος εὐλογία, mostrando así que la alabanza que el difunto recibió debe ser emulada, no envidiada; es decir, debe ser un ejemplo a seguir. La característica por la que el difunto se ganó ese elogio es que era bueno (ἀγαθός), concepto que tiene diferentes connotaciones relacionadas con la sociedad: de buen nacimiento, valiente, capaz, servicial. Así que se entiende que esa bondad se relacione con el elogio y la emulación. Esto muestra que la emulación es un elemento racional, opuesta a la envidia, tal como define Aristóteles.

De este modo, se puede entender la imposibilidad de que la envidia, como tal, apareciera en estos testimonios, ya que estos son ideales y concepciones que se pretende que la sociedad como conjunto alcance en beneficio de la *polis*, no tomando en cuenta la individualidad.

AMOR / AMISTAD (PHILIA)

Aristóteles define la amistad en su *Ética nicomáquea* (1159a. 34-35, 1159b. 1-4):

Puesto que la amistad (φιλία) consiste más en querer y alabamos a los que quieren a sus amigos, el amor parece ser la virtud de los amigos (φίλων ἀρετή τὸ φιλεῖν ἔοικεν) [...] Así es, principalmente, como los desiguales pueden ser amigos, ya que pueden igualarse. Pues la igualdad y la semejanza son amistad (φιλότης), sobre todo la semejanza en la virtud...

Hay ya un componente racional en esta definición, al considerar la amistad como una virtud (ἀρετή) deseable entre iguales. Hay que recordar que, en palabras de Werner Jaeger (1957: 20), ἀρετή es “el tema esencial de la historia de la educación griega”, así que lo que se relacione con ella tendría cabida en un proceso de enseñanza.

La diferencia entre el amor con una connotación de comunidad y el que tiene una referencia a la individualidad es expuesta por Francisco Rodríguez Adrados (1995: 33-34), quien explica que cuando el amor-pasión (ἔρος) se integra con el amor-cariño (raíz φιλ-), el primero se convierte en un factor social y coincide con usos del “amar” ajenos al ἐράω, al puro deseo de absorción de la persona amada, de creación de un nuevo y ampliado yo, en forma irracional y sin consideración al entorno social. Por esto se entiende que las traducciones de los adjetivos, sustantivos o verbos con la raíz φιλ- oscilen entre amor, amistad y cariño.

Veamos cómo se habla de esta emoción en los epigramas funerarios del siglo IV. Si bien utilizaremos la raíz φιλ- como base, dejaremos de lado los que mencionan a “amigos” (φίλοι) de forma general, sin referirse a alguien específico.⁵

Mujeres

La raíz φιλ- aparece en cinco epigramas dirigidos a mujeres; de estos, en tres son conmemoradas como esposas (CEG, 530, 555, 576):

χαῖρε, τάφος Μελίτης· χρηστὴ γυνὴ ἐνθάδε κεῖται. φιλοῦντα | ἀντιφιλοῦσα τὸν
 ἄνδρα Ὀνήσιμον ἦσθα κρατίστη· τοιγαροῦν ποθεῖ | θανοῦσάν σε, ἦσθα γὰρ χρηστὴ
 γυνή. — καὶ σὺ χαῖρε, φιλτατ' ἀνδρῶν, ἀλλὰ | τοὺς ἐμοὺς φίλει.

¡Salud!, sepulcro de Melita; una buena mujer yace aquí. Queriendo de forma correspondida a tu esposo Onésimo, eras la mejor; por ello él te echa de menos a ti, muerta, pues eras una buena mujer. “También tú, salud, el más querido de los hombres, pero quiere a los míos”.

⁵ Como se documenta en los epigramas 92, 483, 485, 520, 585, 589, 593, 596, 600 de la compilación de Hansen.

[ἀ]θάνατος φιλία σῆς ψυχῆς [ἔ]στι παρ' ἀνδρί |
El cariño de tu alma es inmortal ante tu esposo...

παῖδά τοι ἰφθίμιαν Δαμαινέτου ἄδε Κρατίσταν, | Ἀρχεμάχου δὲ φίλαν εὖνιν ἔδεκτο
κόνις, | ἄ ποθ' ὑπ' ὠδίνων στονόεντι κατέφθιτο πότμωι, | ὄρφανὸν ἐμ μεγάροις
παῖδα λιποῦσα πόσει.

En efecto, la ceniza recibió a la valiente Cratiste, hija de Daméneto, esposa querida de Arquémaco; quien un día, dando a luz con dolor pereció por un destino lastimero, habiendo dejado en casa un niño huérfano a su esposo.

De los 170 epigramas funerarios compilados por Hansen (sin contar los que están muy fragmentados o dañados y, por tanto, no se entienden) que se tomaron en cuenta para el presente estudio, 58 están dirigidos a mujeres, las cuales son conmemoradas, en general, o como hijas (cuando mueren sin haberse casado) o como esposas, por ello parece extraño que solo tres de ellos hablen del amor entre esposos.

Cabe recordar que los matrimonios en esta época eran un contrato entre el padre de la novia y el esposo,⁶ aunque esto no impedía que pudiera surgir amor entre los contrayentes. No obstante, está claro que no es un sentimiento que se acostumbrara a expresar ni siquiera en este tipo de testimonios que pueden parecer tan íntimos.

En estos tres epigramas donde se expresa el amor, parecería que el esposo tiene el mismo nivel protagónico que la mujer. Esto recuerda el imprescindible valor del κύριος en la vida de una mujer, ya que ella dependía legal y socialmente de él toda su vida, tal como afirma Aristóteles, quien reconoce a las mujeres la facultad de decisión (*Política*, 1260a9-14), pero afirma que, por naturaleza, deben obedecer al hombre (*Política*, 1254b13-14): “Y también en la relación entre macho y hembra, por naturaleza, uno es superior y otro inferior, uno manda y otro obedece” (tr. E. García y P. López).

Así, queda clara la razón de que solo haya tres menciones de amor o cariño entre esposos: el amor no era lo que regía los matrimonios. En estos epigramas analizados, el amor se menciona por razones concretas: en el primero se deja claro que Melita era “buena” (con los adjetivos χρηστή y κρατίστη). El segundo está muy dañado y no se puede concluir nada sobre este, no obstante, lo mencionamos porque aparece la emoción ahora estudiada. En el tercero, parece más importante la referencia de la procreación,

⁶ Así, el ritual de matrimonio estaba íntegramente conectado con la noción de legitimidad y ciudadanía, tal como lo explica Cox (2011: 232).

debido a la cual la mujer muere (pero el hijo, no), que el amor entre Cratiste y Arquémaco.

Entonces, en estos testimonios, el cariño o amor que hubiera podido existir entre esposos parece resultado de elementos racional más que instintivos. Así, la sociedad admiraría más que el amor mismo, las causas que llevan a este.

En un cuarto epigrama dirigido a una mujer se menciona el amor, pero de una niña hacia su nodriza (CEG, 571):

(i) [[Μέλιττα]] Ἀπολλοδώρου | ἰσοτελοῦ θυγάτηρ | (iv) ἐνθάδε τὴν χρηστὴν τίτθην κατὰ γαῖα καλύπτει Ἴπποστράτης· καὶ νῦν π[ο]θεῖ σε. καὶ ζῶσάν σ' ἐφίλῳ, τίτθη, καὶ νῦν σ' ἔτι τιμῶ οὕσαν καὶ κατὰ γῆς, | καὶ τιμήσω σε, ἄχρι ἂν ζῶ· οἶδα δὲ σοὶ ὅτι καὶ κατὰ [γ]ῆς, εἴπερ χρηστοῖς γέρας ἐστίν, πρότεϊ σοὶ τι[μα]ί, τίτθη, παρὰ Φερσεφόνει Πλούτωνί τε κείνται.

(i) Melita (hija) de Apolodoro, que contribuía como un ciudadano.

(iv) Aquí debajo, la tierra cubre a la buena nodriza de Hipóstrate, (quien ahora suspira por ti. Te quería estando viva, nodriza, y ahora todavía te honro estando tú bajo tierra, y te honraré mientras viva. Si es verdad que hay una distinción honorífica para los buenos bajo tierra, sé que los honores están dispuestos para ti en primer lugar, nodriza, en la morada de Perséfone y Plutón.

Se documentan aquí dos características importantes de la mujer difunta: que su padre contribuía como ciudadano (era un ἰσοτελής) y que ella era “buena (χρηστὴν) nodriza”. Anna Ginestí explica (2013: 297) que la *isotelía* era un privilegio que las *poleis* griegas podían conceder a los extranjeros y que los igualaba fiscalmente a los ciudadanos. Esto era especialmente interesante para quienes tenían relaciones comerciales con la *polis*, pues quedaban liberados de las tasas de importación y exportación. Esto muestra que la actividad de ser nodriza atraía no solo a esclavas, sino también a mujeres libres, metecas o ciudadanas de condición modesta.

Si las nodrizas eran competentes, especifica Lougovaya-Ast (2004: 196), podían esperar encontrar por esta actividad un hogar estable y un reconocimiento social no despreciable. Esa competencia que tenía Melita se ve reflejada en el adjetivo *χρηστὴν*, que tiene la connotación de “útil”, refiriéndose a su deber como nodriza.⁷

⁷ Las relaciones entre las nodrizas y los infantes eran comunes. Por ejemplo, contamos con el modelo mítico de Euriclea, la nodriza fiel de Ulises, o la mención de Demóstenes (*Contra*

Como se puede ver, estas dos características tienen un elemento social, así que hay una intención clara dentro de un conjunto de creencias compartidas. Solo después de estas dos particularidades, se dice que la niña quiere a la nodriza; es decir, sus cualidades justifican ese cariño de forma racional.

El último epigrama dirigido a una mujer que menciona el amor (o amistad), se da entre la difunta y otra mujer (*CEG*, 97):

πιστῆς ἠδείας τε χάρι'ν φιλότιτος ἑταίρα | Εὐθυλλα στήληγ τήνδ' ἐπέθηκε τάφωι |
σῶι, Βιότη· μνήμηγ γάρ |ἀει δακρυτὸν ἔχουσα ἡλικίας τῆς σῆς κλαίει ἀποφθιμένης.

Como agradecimiento por tu fiel y dulce amistad, tu amiga Eutila colocó esta estela sobre tu tumba, Biotes. Pues tiene un recuerdo siempre con lágrimas y se lamenta de tu juventud perdida.

Como se puede ver en el último verso, Biotes murió joven y tal vez por eso no tenía aún esposo. El concepto φιλότιτος (amistad), solo aparece en este epigrama funerario (en la compilación de Hansen), por lo que resulta un caso excepcional. Además, el hecho de que refiera a la amistad entre dos mujeres lo hace todavía más peculiar, incluso dentro de la literatura griega general, dado que la mayoría de las referencias a la amistad en la antigüedad clásica concierne a hombres (Konstan, 1997: 90). Una prueba de que es una excepción es que algunos traductores han considerado a Biotes un hombre, esposo de Eutila, por lo que en vez de “amiga”, ἑταίρα lo traducen como “compañera”.⁸ No obstante, Marta González (2019: 77-86) analiza este epigrama y afirma que estas tres palabras juntas, φιλότιτος, ἑταίρα y πιστῆς, apuntan a una amistad sin relación de parentesco, aunque el grado de amistad entre las mujeres sea difícil de determinar.

El hecho de que este epigrama sea una excepción entre el resto, es un reflejo de las concepciones e idealizaciones de la sociedad griega de esta época y reafirma lo argumentado en el presente trabajo: las emociones plasmadas en los epigramas funerarios responden, en primer lugar, a elementos racionales y conforman un proceso de enseñanza constante; las que son instintivas resultan, entonces, un caso particular con características propias.

Evergo y Mnesibulo por falsos testimonios, 55-56): “...casualmente mi mujer estaba desayunando con los chiquillos en el patio y, con ella, una anciana que fue mi nodriza, persona buena y fiel que había sido puesta en libertad con mi padre. Después de que hubo sido manumitada se casó con un hombre; mas, como hubiera muerto éste, fuese ella vieja y no hubiese quien la alimentara, regresó junto a mí” (tr. J.M. Colubi).

⁸ Véase Del Barrio (1992: 273).

Hombres

Lo primero que hay que mencionar es que no hay ningún epigrama funerario dirigido a un hombre (de los recogidos por Hansen) que hable de amor o cariño entre este y su esposa, lo cual reafirma lo dicho anteriormente: en las tumbas se inscribe lo que refleje las mejores idealizaciones de la sociedad, así que el amor, elemento no predominante en el matrimonio, no era algo digno de plasmarse ahí.

Se documentan cinco epigramas dirigidos a hombres en donde se habla de amor a otras personas. En el primero, se dice que “todos” querían al difunto (*CEG*, 554):

ἐπτά βίου δεκάδας πᾶσιν φίλος, οὐθένα | λυπῶν σωφροσύνης τε ἀρετῆς τε
δικαιοσύνης τε μετασχόν τῆς κοινῆς μοίρας πᾶσιν ἔχω τὸ μέρος.

Siete décadas de vida, querido por todos, sin haber provocado sufrimientos a nadie, sino habiendo compartido prudencia, virtud y justicia, tengo la parte del destino común a todos.

Las cualidades que se resaltan del difunto reflejan que este llevó a cabo lo que la sociedad le demandaba, ya que están relacionadas con el bienestar común: no dañar a nadie, ser prudente, justo y tener virtud. Así que se entiende por qué él recibió el cariño de “todos” (genérico).

En un segundo epigrama, se menciona que el difunto quería a varias personas específicas; se trata de la segunda parte del epigrama que ya citamos en el análisis de la envidia (*CEG*, 593):

(iii) σῶμα μὲν ἐνθάδε σόν, Διονύσιε, γαῖα καλύπτει, | ψυχὴν δὲ ἄθανατον κοινὸς ἔχει
ταμίας· | σοῖς δὲ φίλοις καὶ μητρὶ κασιγνήταις τε λέλοιπας | πένθος ἀείμνηστον σῆς
φιλίας φθίμενος· | δισσαὶ δ' αὖ πατρίδες σ' ἢ μὲν φύσει, ἢ δὲ νόμοισιν | ἔστερξαν
πολλῆς εἴνεκα σωφροσύνης.

(iii) La tierra esconde tu cuerpo aquí, Dionisio, pero el árbitro común tiene tu alma inmortal; muerto, a tus amigos, a tu madre y a tus hermanas has dejado un dolor de eterna memoria por tu amor. Tus dos patrias, a su vez, una por naturaleza, otra por las leyes, te expresaron afecto a causa de tu mucha sensatez.

Parece que el hombre murió joven, debido a que se menciona a su madre a la que deja viva; el amor se dirige a ella y a sus hermanas. Se resalta, al final, que tuvo dos patrias, lo que podría significar que no nació en el lugar donde vivió y fue enterrado. Austin y Vidal-Naquet (1986: 111) afirman que

la *polis* de los ciudadanos no pudo existir sin la presencia de los extranjeros. Así que no pertenecer a Atenas podía ser un motivo de orgullo siempre y cuando el difunto hubiera realizado algo bueno por esta, lo cual en este epigrama se expresa a través de la sensatez.

Otros tres epigramas hablan del cariño específico entre padres e hijos (CEG, 512, 84 y 527):

(i) Τηλέμαχος | Σπουδοκράτος | Φλυεύς. (ii) ὦ τὸν ἀειμνήστου σ' ἀρετῆς παρὰ πᾶσι πολίταις κλεινὸν ἔπαινον ἔχοντ' ἄνδρα ποθεινότατον παισι φίλει τε γυναικί· — τάφο δ' ἐπὶ δεξιᾷ, μήτηρ, κείμαι σῆς φιλίας οὐκ ἀπολειπόμενος.

(i) Telémaco, (hijo) de Espudócrates, fliasio. (ii) ¡Oh!, teniendo renombre alabanza por (ser) digno de eterna memoria y por tu virtud entre todos los ciudadanos, hombre muy echado de menos, quiere a tus hijos y a tu mujer. “A la derecha de tu sepultura, madre, yazgo, no alejado de tu amor”.

μνήμα Μνησαγόρας καὶ Νικοχάρος τόδε κείται· αὐτὸ δὲ οὐ πάρα δεῖξαι· ἀφέλετο δαίμονος αἴσα, πατρὶ φίλωι καὶ μητρὶ λιπόντε ἀμφοῖμ μεγά πένθος, ὄνεκα ἀποφθιμένω βήτην δόμον Ἄιδος ἔσω.

Aquí se encuentra el monumento de Mneságora y Nicócares; pero no está aquí para mostrarlos a ellos. La voluntad de una divinidad (les) puso fin, dejando a su querido padre y a su madre, a ambos, gran dolor, a causa de que, muertos, bajaron a la morada de Hades.

(ii) ἐνθάδε τὸν πάσης ἀρετῆς ἐπὶ τέρμα μολόντα | [E]ὐθύκριτον πατρία χθῶν | ἐκάλυψε τάφωι, | μητρὶ φίλον καὶ πατρὶ κασιγνήταις τε ποθεινόν | πᾶσι[ί] τε ἐταίρουσιν σύντροπον | ἡλικίας.

(ii) Aquí, tras haber llegado al extremo de toda virtud, a Eutícrito la tierra paterna cubrió en (esta) tumba, querido por su madre, por su padre y por sus hermanas, echado de menos por todos sus compañeros de juventud con quienes fue educado.

En el primer caso, se menciona a la esposa y a los hijos del difunto, pero el amor es específicamente entre su madre y él. Resulta interesante que la última parte del epigrama tenga una voz narrativa en primera persona, diferente al resto, que está en tercera persona, lo cual dirige la atención hacia la relación entre madre e hijo. Es muy posible que tanto Eutícrito como su madre estuvieran enterrados en una misma tumba. El eje del segundo epigrama está en que ambos (seguramente hermanos) murieron antes que los padres; es decir, jóvenes, tal vez sin haber cumplido lo que se esperaba de ellos en la *polis*. Por eso se menciona el gran dolor que ambos dejaron. Y en el tercer

epigrama se resalta, en primer lugar, la virtud del difunto y, posteriormente, el hecho de haber muerto joven (cuando ambos padres seguían vivos).

Tal vez la temprana edad en que estos tres difuntos murieron hacía posible y, a la vez, racional, hablar del amor de parte de algunos miembros de sus familias.

Entonces, se puede afirmar que la *φιλία* (amor, amistad o cariño) se plasma en los epigramas funerarios no como un sentimiento instintivo o referido a intereses personales, sino como resultado de un proceso racional que tiene su raíz en la colectividad y en el bienestar de esta. El hecho de que haya solamente uno que habla de la amistad entre mujeres muestra que es una excepción a lo anterior.

CONCLUSIONES

Se ha visto que la emulación, la envidia y el amor (raíz *φιλ-*) expresados en los epigramas funerarios del siglo IV a. C. cuentan con las características mencionadas por Nussbaum: una clara intención (ser ejemplos para determinados grupos sociales, dependiendo del estatus del difunto), basada en creencias compartidas por la sociedad. Estas características permiten afirmar que las emociones expresadas en los epigramas funerarios tienen componentes racionales.

Esa racionalidad forma parte fundamental de un proceso continuo de enseñanza. Esto implica que la cultura que creó los epigramas funerarios analizados pretendía establecer ciertas características relacionadas con las emociones, como necesarias o, incluso, obligatorias.

De esta manera, se puede concluir que las emociones aquí analizadas tienen un componente social, dado que la enseñanza que implica estos epigramas funerarios (como la de muchas obras griegas) estaba dirigida a la perpetuación y estabilidad de la *polis*, dentro de la cual debía haber un sentimiento de comunidad.

Con lo anterior, también se puede reafirmar que lo inscrito en las tumbas son idealizaciones, más que características individuales, las cuales tiene una función educativa, normativa y paradigmática en Grecia del siglo IV a. C.

[Recebido em setembro/2022; Aceito em novembro/2022]

- ARISTÓTELES. *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Trad. J. Pallí. Madrid: Gredos, 1985.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. Trad. Q. Racionero. Madrid: Gredos, 1999.
- ARISTÓTELES. *Política*, trad. E. García y P. López Barja, Madrid: Istmo, 2005.
- AUSTIN, M., P. VIDAL-NAQUET. *Economía y sociedad en la Antigua Grecia*, Barcelona: Paidós, 1986.
- BREMMER, J. The Old Women of Ancient Greece. In: BLOK, J. y P. MASON (eds). *Sexual Asymmetry: Studies in Ancient Society*, Amsterdam: J. C. Gieben, 1987, p. 191-215
- BRUSS, J.S. Hidden Presences: Monuments, Gravesites, and Corpses in Greek funerary Epigram, Leuven, Paris, Dudley, MA: Peeters, 2005.
- CANTARELLA, E. *La calamidad ambigua*. Condición e imagen de la mujer en la antigüedad griega y romana, Madrid: Ediciones Clásicas, 2a ed, 1996.
- COX, C.A. Marriage in Ancient Athens. In: RAWSON, B. (ed.). *A companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, Malden, MA and Oxford: Wiley-Blackwell, 2011, p. 231-244.
- DEMÓSTENES. *Discursos privados II*. Trad. J.M. Colubi Falcó, Madrid: Gredos, 1983.
- DEMÓSTENES. *Juicio contra una prostituta (Contra Neera)*. Trad. H. González, Madrid: Errata Naturae, 2011.
- DERDERIAN, K. *Leaving Words to Remember: Greek Mourning and the Advent of Literacy*, Leiden et al.: Brill, 2001.
- EURÍPIDES. *Tragedias III. Helena. Fenicias. Orestes. Ifigenia en Áulide. Bacantes. Reso*. Trad. C. García Gual. Madrid: Gredos, 1979.
- FALKNER, T.M. *The Poetics of Old Age in Greek Epic, Lyric, and Tragedy*, University of Oklahoma Press: Norman and London, 1995.
- GINESTÍ, A. Próxenos, métoikos, isotelés. La integración de extranjeros en Atenas, *Faentia Supplementa 2. Contacto de poblaciones y extranjería en el mundo griego antiguo*, 2013, p. 287-302.
- GOLDEN, M. *Sport and Society in Ancient Greece*, Cambridge: University Press, 1998.
- GONZÁLEZ, M. *Funerary Epigrams of Ancient Greece*. Reflections on Literature, Society and Religion. London et al.: Bloomsbury Academic, 2019.
- HANSEN, P.A. (ed.) *Carmina epigraphica graeca*. Vol. 2. Saeculi IV a. Chr. n. Berolini: De Gruyter, 1989.
- HOMERO. *Iliada*. Trad. E. Crespo. Madrid: Gredos, 1991.
- ISÓCRATES. A Nicócles en *Discursos*. Trad. J.M. Guzmán Hermida, Madrid: Gredos, 1982.
- JAEGER, W. *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México: Fondo de Cultura Económica, 1957.
- KONSTAN, D. Las emociones en la antigüedad griega. *Pensamiento y cultura* 7, 2004, p. 47-54.
- LOUGOVAYA-AST, J. An Historical Study of Athenian Verse Epitaphs from the Sixth through the Fourth Centuries BC, Ph. D. Thesis, University of Toronto, 2004.
- NUSSBAUM, M. *La terapia del deseo. Teoría y práctica en le ética helenística*. Tr. Miguel Candel, Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, 2003.
- PLATÓN. *Diálogos VIII. Leyes (libros I-IV)* Trad. F. Lisi. Madrid: Gredos, 1999.
- PRATT, L. The Old Women of Ancient Greece and the Homeric Hymn to Demeter, *Transactions of the American Philological Association (1974-2014)*, Vol. 130, 2000, p. 41-65.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. *Sociedad, amor y poesía en la Grecia Antigua*. Madrid: Alianza Universidad, 1995.
- RUIZ DE ELVIRA, A. *Mitología clásica*, Madrid: Gredos, 1975.

- TUCÍDIDES. *Historia de la guerra del Peloponeso. Libros I-II*. Trad. J. J. Torres Esbarranch. Madrid: Gredos, 1990.
- VERNANT, J.P. *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, tr. Javier Palacio, Barcelona: Paidós, 2001.
- VERNANT, J.P. (ed.) *El hombre griego*. Madrid: Alianza, 1993.
- ZUMIN, A. Epigrammi sepolcrali anonimi d'eta'classica ed hellenistica. *Rivista di cultura classica e medioevale*, Anno III, numero 2, maggio-agosto. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1961, p. 198-204.