

EL AMOR POR LA VIDA O LA MUERTE POR LA COMUNIDAD: LA ΦΙΛΟΨΥΧΙΑ EN GRECIA CLÁSICA

Evelia Arteaga Conde

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

evelia.arteaga@uacm.edu.mx

RESUMEN

Aunque, al parecer, Tirteo fue el primer autor griego que utilizó el término φιλοψυχία, no fue sino hasta época clásica que volvió a aparecer, aunque de forma muy escasa; específicamente se encuentra en Eurípides, en Heródoto, en algunos oradores y en Platón. Este concepto se utilizó de forma negativa, por lo que más que ‘amor a la vida’ (significado etimológico), se traduce como ‘apego a la vida’. Este uso parece extraño dado el placer por vivir que esa sociedad tenía y expresaba en sus acciones cotidianas, como en los banquetes. En este artículo, se analizará el uso de dicho vocablo en su respectivo contexto para entender ese uso negativo y, al mismo tiempo, se profundizará en lo fundamental que resultaba la vida en comunidad frente a la existencia particular en esta época griega.

PALABRAS CLAVE: amor a la vida, apego, comunidad, *pólis*.

LOVE FOR LIFE OR DEATH FOR THE COMMUNITY: THE ΦΙΛΟΨΥΧΙΑ IN CLASSICAL GREECE

ABSTRACT

Although apparently Tyrtaeus was the first Greek author to use the term φιλοψυχία, it was not until the Classical Age that it appeared again, scarcely, though; it can be found specifically in Euripides, Herodotus, a few of the orators, and Plato. This concept had a negative connotation, which is why, as opposed to ‘love for life’ (etymological meaning) it could actually be translated into ‘emotional attachment to life’. Such use seems peculiar given the pleasure for living this society held and used to express in their everyday actions, such as their feasts. This text will analyze the use of this term within its particular context to understand that dismissive use and, at the same time, go deeper into how fundamental community life used to be, when compared to the mere personal existence in this Greek age.

KEYWORDS: love for life, attachment to life, community, *pólis*.

La primera mención del concepto de φιλοψυχία que ha llegado hasta nuestros días es del poeta y general Tirteo: «¡Hombres jóvenes! Combatid aguantando unos junto a otros. / No iniciéis vergonzosa fuga ni seáis presa del pánico: / engrandeced

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2022.35.02>

FORTVNATAE, N° 35; 2022 (1), pp. 31-52; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343





y enardeced en vuestro pecho el ánimo / y no tengáis apego a la vida (μηδὲ φιλοψυχεῖτ') al luchar con los enemigos.» (10.15-18, tr. E. Suárez). La datación de la vida de este autor y su lugar de origen han sido muy discutidos debido a la poca información que se tiene de él, pero parece cierto que fue un espartano¹ del siglo VII a. C., época de la segunda guerra de Esparta contra Mesenia, lo cual se refleja en este fragmento citado.

Resulta interesante que esta sea la primera mención del concepto que nos ocupa ya que, como afirma Emilio Suárez en su traducción de Tirteo: «[Con este poeta] El papel del poeta parece, pues, decisivo en la configuración de una ideología de la “comunidad” y de una identidad construida sobre la diferencia con “el otro”, que está en la base de la configuración de una Esparta frente a la que los atenienses, en cierto modo, construirán también su identidad» (Suárez, 2012: 47). Es precisamente dicha idea de «comunidad» ateniense la que será enfatizada en este texto a través del concepto φιλοψυχία.

La importancia de la idea de “comunidad” a través del “no apego a la vida” se ve reforzada con el hecho de que, siglos después, el orador ateniense Licurgo (*Contra Leócrates*, 107) retoma precisamente este fragmento de Tirteo con intención paradigmática, el cual le sirve al orador para hablar de la vergüenza que conlleva la derrota guerrera. Volveremos a este orador más adelante.

Por lo anterior, el término φιλοψυχία no aparece en los autores de época arcaica, sino hasta los de época clásica, cuando es usado en circunstancias específicas que reflejan y refuerzan ese sentimiento de “comunidad” dentro de la *pólis* de la democracia ática griega.

Así, en este texto, se analizarán qué causas específicas hacían que, en la literatura griega clásica (siglo V y parte del IV a. C.), un autor usara el término φιλοψυχία o algún derivado de este. Dicho análisis tiene como objetivo el entender por qué se veía de forma negativa; esto es, como “apego a la vida”, en vez de “amor a la vida”. Con este análisis se profundizará en lo fundamental que resultaba la vida en comunidad (representada por la *pólis*) frente a la vida individual o particular en esa época.

Para el análisis, se utilizará un criterio tanto cronológico como por género literario (tragedia, historia, oratoria y filosofía). Así, se analizarán, en primer lugar, las menciones de dicho concepto en cuatro obras de Eurípides; posteriormente en la de Heródoto; después en las de cuatro oradores (Lisias, Isócrates, Licurgo y Demóstenes); y, finalmente, en tres diálogos de Platón. Así, se realizará un análisis de todas las ocasiones en que el término φιλοψυχία, en diferentes formas gramaticales y derivados, aparece en la literatura de época clásica.

¹ Platón afirma que nació en Atenas (*Leyes* 629a) y que fue enviado a Esparta por un oráculo, aunque esto es negado por Estrabón (8.4.10); seguramente el filósofo se dejó llevar por la gran reputación de Tirteo.

φίλος y ψυχή

El concepto que se examinará está formado por dos vocablos, φίλος, η, ον y ψυχή, ἥς, los cuales aparecen juntos en el verbo φιλοψυχέω, en los adjetivos φιλόψυχος, ον y φιλοψυχητέος, ον, así como en el sustantivo φιλοψυχία, ας.

El primer término, φίλος, refiere en la cultura griega a un tipo de amor. Francisco Rodríguez Adrados explica que la raíz φιλ- y otras sinónimas y cuasisinónimas se refieren al campo de la comunidad humana, de las relaciones de afecto, acompañantes o no de las eróticas, entre dos o más personas; explica que se traduce más bien como ‘querer’ y que comporta una gradación semántica que va de la amistad al amor (Rodríguez, 1995: 22-23); y también especifica:

Quando el amor-pasión se dobla con el amor-cariño, expresado sobre todo por φιλ-, es cuando se estabiliza y convierte en un *factor social* y cuando coincide con usos de nuestro ‘amar’ que son ajenos al ἐράω propiamente dicho, 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» (Rodríguez, 1995: 34, el subrayado es nuestro).

Por lo tanto, desde el sentido de la propia raíz del término que nos ocupa, se puede observar un componente social, de “comunidad”.

Este término es utilizado, en griego, en más de doscientos compuestos; por ejemplo, φιλόβακχος, ον ‘amigo de Baco’, φιλόδροσος, ον, ‘que gusta del rocío’, φιλόπυρος, ον, ‘que gusta del trigo’, ο φιλότμητος, ον, ‘que gusta de cortar’; y también con sentido negativo, como en φιλοποσία, ας, ‘amor a la bebida’, de donde φιλοπότης, ου, ‘borracho’. Así que la raíz φιλ- se utilizó con sentido positivo y para marcar el exceso de algo, tal como se usa en el concepto que ahora analizamos.

Por su parte, el término ψυχή se ha traducido normalmente como ‘alma’, no obstante, la concepción de esta ha cambiado a lo largo del tiempo. En el mundo griego había, principalmente, dos formas de concebir la ψυχή: la primera, entendida como principio de vida, común a todos los seres (plantas, animales y hombres), es la que se retoma en el concepto aquí analizado; y la segunda, entendida como principio de racionalidad, con carácter divino e, incluso, de inmortalidad, exclusiva del ser humano.

La primera acepción se puede ver ya en Homero, quien utilizaba la palabra ψυχή, junto con θυμός (fuerza vital) para referirse a lo que proporciona vida al ser humano. En este autor, lo único que parece sobrevivir a la destrucción del cuerpo es la ψυχή entendida como sombra, imagen, espíritu o fantasma de la persona que, tras la muerte del cuerpo, habita en el mundo de las sombras, el Hades².

² Jan Bremmer (2002) analiza los diferentes términos usados en Homero para referirse a lo que posteriormente se ha nombrado genéricamente como ‘alma’. Habla de un alma libre (categoría propuesta por Ernst Arberman), que se corresponde con la ψυχή, y de unas almas corporales, que se corresponden a su vez con θυμός, νοῦς y μένος.

Lo anterior está ejemplificado en el pasaje de la *Odisea* conocido como “la evocación de los muertos”, ἡ νέκυια, donde la sombra de Elpénor, uno de los guerreros aqueos que acompañaban a Ulises en su expedición, ya en el Hades, cuenta cómo perdió accidentalmente la vida en el palacio de Circe: «¡Oh Laertíada, retoño de Zeus, Ulises mañero! / Me perdieron mi suerte fatal y el exceso de vino: / acostado en los altos de Circe, no puse cuidado en bajar nuevamente buscando la gran escalera; / de cabeza caí del terrado, doblóseme el cuello, / me rompí la cerviz y mi alma (ψυχή) bajó a las mansiones / tenebrosas del Hades» (11.60-66, tr. J. M. Pabón). Aquí, esta sombra carece de las facultades fundamentales del espíritu humano, como son el entendimiento, la voluntad y la sensibilidad, porque le falta el θυμός o fuerza vital.

La ψυχή se nombra también en la *Iliada* como parte de la persona viva en tiempos de crisis; por ejemplo, cuando la embajada de la armada griega suplica a Aquiles que reprima su furia y detenga su lucha, este se lamenta de que está arriesgando su ψυχή constantemente: «Ninguna ventaja me reporta haber padecido dolores / en el ánimo exponiendo día a día la vida (ψυχήν) en combates» (9.321-322, tr. E. Crespo).

Este término es retomado con la misma connotación por los filósofos presocráticos, quienes concibieron la ψυχή como el principio vital que determina las actividades de los seres vivos, sin desarrollar aún una comprensión del alma como una realidad independiente del cuerpo, divina o inmortal; por ejemplo, Anaxímenes de Mileto: «declaró que el principio de las cosas existentes es el aire; pues de éste nacen todas las cosas y en él se disuelven de nuevo, y así como nuestra *alma*, que es aire, dice, nos mantiene unidos, de la misma manera el viento (o aliento) envuelve a todo el mundo» (Aristóteles, *De Anima*, A5, 44a 7, tr. T. Calvo). Esta idea de principio vital se mantiene en los adjetivos en español ‘animado / inanimado’ y en el sustantivo ‘animal’, ser que tiene vida o está dotado de *anima*, ‘viento’, palabra latina de donde procede ‘alma’.

En época clásica, sigue existiendo esta acepción del término ψυχή, la cual se puede ver, por ejemplo, en algunos epigramas funerarios: «¡Hombres tenaces!, tras haber sostenido tal lucha en una batalla inesperada, perdisteis vuestras divinas almas (φσυχὰς) en combate...» (CEG 5, tr. propia). Incluso, este término se refleja, en estos testimonios, como la identidad misma del individuo: «Lisícides tenaz, destruiste tu espléndida juventud luchando por la tierra patria de bellos coros, conociendo la medida de la sabiduría en el punto más alto y (siendo) noble de alma (ψυχήν)» (CEG 82, tr. propia). Al respecto, Bremmer explica que, a finales del siglo V, la ψυχή se convirtió en el centro de la conciencia, una idea no del todo explicada en la Antigüedad, pero sobre la cual la creciente alfabetización y el desarrollo de la actividad política ejercieron sin duda una gran influencia (2002: 57).

La segunda acepción de la ψυχή, como algo distinto del cuerpo, inmaterial e inmortal, empieza a tener importancia con los movimientos místicos, especialmente con el orfismo, con Platón y más tarde con el cristianismo. Esta concepción aparece también en los epigramas funerarios en los que se menciona que la ψυχή es la que trasciende la muerte: «La tierra guarda los huesos y las carnes del niño dulce, pero el alma (ψυχή) de los piadosos va hacia la morada (de Perséfone)» (CEG 545, tr. propia). Dado que no es el objetivo del presente texto hablar de esta segunda



acepción de la palabra ψυχή, solo citaremos el siguiente testimonio de Platón que menciona la creencia órfica de que el cuerpo era una parte impura de la cual el alma se liberaba al morir³: «En efecto, hay quienes dicen que [el cuerpo] es la tumba del alma (ψυχή), como si ésta estuviera enterrada en la actualidad [...] creo que fueron Orfeo y los suyos quienes pusieron este nombre, sobre todo en la idea de que el alma expía y de que tiene al cuerpo como recinto en el que resguardarse bajo la forma de prisión» (*Crátilo*, 400c, tr. J. Calonge).

La idea de que el cuerpo era la tumba del alma provenía de la concepción órfica del crimen cometido por los Titanes al matar a Dioniso, ya que creían que los seres humanos habían sido creados a partir de la ceniza de aquellos (fulminados por Zeus en castigo por el homicidio) mezclada con la tierra; por eso los seres humanos tenían una parte inmortal, el alma, ψυχή, venida de los dioses, y otra mortal, el cuerpo, procedente de la tierra.

De estas dos concepciones principales de la ψυχή en Grecia, es la primera, como ya se mencionó, la que se utiliza en el término φιλοψυχία analizado en el presente texto; esto es, la que refiere a la vida, al principio vital.

φιλοψυχία

La cultura griega, en sus diferentes etapas, concibió maneras claras a través de las cuales sus miembros obtenían bienestar o felicidad; por ejemplo, las que menciona Néstor en la *Odisea*: «¡Sénos, reina [Atenea], propicia, concédeme a mí buen renombre / y a mis hijos también y a su madre, mi esposa!» (3. 380-381, tr. J. M. Pabón); esto es, los varones griegos buscaban, para su bienestar, desde época homérica, la victoria en guerra o en concursos atléticos, no solo para obtener fama individual, sino también para su familia.

Teognis es el primero que establece la salud como uno de los elementos del bienestar: «Lo más bello es lo que es más justo; lo más deseable, tener salud / pero lo más delicioso, alcanzar aquello que uno ansía» (vv. 255-256, tr. E. Suárez).

Posteriormente, Píndaro, en el final de su *Pítica* dedicada a Hierón de Etna, vencedor de carros, enfatiza lo fundamental no solo de ganar competencias, sino también de recibir reconocimiento por ello: «Sentir el éxito (ἄεθλων) es el primero de los premios; / escuchar alabanzas es la segunda suerte. Y el hombre que lo uno / y lo otro encuentra y consigue, la más alta corona ha recibido» (I. 99-100, tr. A. Ortega).

³ Francisco Molina Moreno afirma que «diversos pasajes de Platón aluden, con expresiones muy poco explícitas, a doctrinas que podemos considerar órficas» (en Bernabé y Casadesús, 2008: 609). Además, Francesc Casadesús explica que hay al menos dos aspectos en los que es perceptible una coincidencia de la filosofía platónica con la doctrina órfica: la noción de inmortalidad del alma y la concepción teológica de Platón, así como la utilización por parte de este filósofo de terminología iniciática procedente de los ritos órficos adaptada a su propio sistema filosófico (en Bernabé y Casadesús, 2008: 1239-1279).

Siglos después, Aristóteles define así la εὐδαιμονία: «La felicidad, por consiguiente, es lo mejor, lo más hermoso y lo más agradable, y estas cosas no están separadas, como en la inscripción de Delos: *Lo más hermoso es lo más justo; lo mejor, la salud; pero lo más agradable es lograr lo que uno ama*, sino que todas ellas pertenecen a las actividades mejores; y la mejor de todas éstas decimos que es la felicidad» (E. Nic., 1099a 24, tr. J. Pallí).

Al respecto, Licht afirma que, sin duda, la belleza y el amor pertenecen especialmente a los placeres de la vida deseados por los griegos y proclamados por los poetas como un ideal (1932: 5); y pone como ejemplo una pequeña canción que los griegos entonaban bajo la influencia del vino, cuando la alegría de vivir se intensificaba (PLG iii, Scholion 8): «Lo mejor para el hombre mortal es la salud; lo segundo, la belleza personal; lo tercero, riqueza obtenida sin engaño; lo cuarto, ser joven entre los amigos».

Es necesario mencionar que, aunque en general parece claro que la sociedad griega tenía como objetivo de vida el bienestar o la felicidad, en contraparte, también hubo autores, como la mayoría de los líricos, que expresaron el sufrimiento que esta vida les representaba; por ejemplo, Simónides de Ceos afirma: «De los humanos pequeño es el poder, / e inútiles los propósitos y cuitas. / En la breve vida hay pena tras pena. / Y la muerte ineluctable siempre espera. / Porque igual porción de ella reciben / los valerosos y quien es cobarde» (2, 9D, tr. C. García Gual). Además, algunos de estos poetas enunciaron su desesperanza incluso después de la muerte, como Safo de Mitilene: «Al morir quedarás yerta y de ti nunca memoria / habrá ni nostalgia en el futuro. Porque no participas / de las rosas de Pieria. Mas, ignorada aun en el Hades, / vagarás revoloteando por entre oscuros difuntos» (11, 58D, tr. C. García Gual).

Así, aunque hubiera autores para los que esta vida representaba un sufrimiento, en general, el más allá no parecía más esperanzador. Incluso Platón, quien en sus teorías desprecia el cuerpo en beneficio del alma (la cual, para él, también podría reencarnar), en la *República* habla del miedo que se tiene al momento de sentir cerca la muerte: «Pues debes saber, Sócrates, (respondió Céfalo) que, en aquellos momentos en que se avecina el pensamiento de que va a morir, a uno le entra miedo y preocupación por cosas que antes no tenía en mente [...] En esos momentos uno se llena de temores y desconfianzas, y se aboca a reflexionar y examinar si ha cometido alguna injusticia contra alguien» (330d.4-e.5, tr. C. Eggers Lan).

En este mismo sentido, *Alceste*, en la tragedia de Eurípides, aunque se ofrece de buena manera a morir a cambio de su esposo Admeto (vv. 160-177), se nota el sufrimiento y la angustia que esto le provoca, tal como narra un sirviente: «Después, entrando en su habitación nupcial y echándose sobre su lecho, rompió a llorar y dijo: “¡Oh lecho, en el que yo solté mi doncellez virginal por este hombre, causa de mi muerte, adiós! No te odio, aunque me perdiste a mí sola. Muero, por no haber querido traicionarnos a ti y a mi esposo. A ti alguna otra mujer te poseerá, dudo que más sensata, pero quizá más afortunada”» (vv. 175-183, tr. A. Medina).

También en *Hécuba*, del mismo Eurípides, se refleja el temor de Políxena, que va a ser sacrificada, en las palabras que dirige a su madre Hécuba: «¡Oh madre de vida infeliz! ¡Qué, qué ultraje odiosísimo e indecible ha suscitado de nuevo contra ti una divinidad! [...] infeliz me verás arrancada de tu mano y con la garganta cortada,



llevada a Hades bajo las tinieblas de la tierra, donde en compañía de los muertos yaceré infeliz. Lloro, madre, por ti, desdichada, con cantos fúnebres llenos de lamentos...» (vv. 198-201, 206-212, tr. J. A. López Férez).

Este sufrimiento se ve también en *Ifigenia en Áulide*, cuando ella dirige un largo discurso a su padre Agamenón, para suplicarle que no la mate: «¡No me destruyas tan joven! Es dulce ver la luz. No me fuerces a ver las tinieblas bajo tierra [...] respétame y apiádate de mi vida. [...] Resumiéndolo todo en una frase decidiré la discusión: para los hombres es dulcísimo ver esta luz, y los muertos no son nada. Está loco el que desea morir. Es mejor vivir mal que morir honrosamente» (vv. 1218-1219, 1246, 1249-1252, tr. C. García Gual).

Los dramaturgos también relatan el dolor que sienten los que pierden a un familiar, como en las *Traquinias* de Sófocles, donde se menciona el dolor de Hilo, hijo de Heracles y Deyanira, al quedarse huérfano: «Y, entonces, el desventurado hijo no cejaba para nada en sus lamentos, gimiendo sobre ella [Deyanira], ni dejaba de apretarse sobre su rostro, sino que, dejándose caer de costado al lado de ella, yacía, [...] llorando porque de los dos al mismo tiempo, del padre y de aquella, iba a quedar huérfano durante su vida» (vv. 936-939, 941-942, tr. A. Alamillo).

Asimismo, Eurípides, en *Hécuba*, relata la súplica que esta hace a Ulises para que no mate a su hija, Políxena: «Yo te toco a mi vez la cara y la mano, y te pido la gracia de entonces y te suplico: que no separes de mis brazos a mi hija, ni la matéis. Basta con los que están muertos. Con ella estoy contenta y me olvido de mis desgracias. Ella, a cambio de muchas cosas, es para mí alivio, ciudad, nodriza, bastón, guía del camino...» (vv. 275-280, tr. J. A. López Férez).

Entonces, aunque esta vida no fuera un disfrute absoluto para algunos autores, la muerte no se veía como algo esperado o como parte natural del ciclo de la vida, sino que se consideraba una tragedia y un motivo de sufrimiento, tanto para el que muere como para los que se quedan en esta vida y pierden a un ser querido. Por el contrario, en general, la gente disfrutaba vivir; por ello resulta extraño que el concepto *φιλοψυχία* en su sentido etimológico de 'amor a la vida' no se haya utilizado en los autores de época clásica. Veamos por qué.

1. EURÍPIDES

Hay que tener presente, en primer lugar, que: «en el teatro, los griegos se estremeían, lloraban, sentían escalofríos de temor y, finalmente, reían con los atrevidos dramas satíricos. Además, [...] la reacción emotiva no excluía el ejercicio intelectual. Como todos los poetas griegos, los trágicos fueron auténticos educadores del pueblo» (Iriarte, 1996: 8). Esto implica que el uso de diversos conceptos que aluden a comportamientos concretos, como *φιλοψυχία*, debía tener sentido para los espectadores.

De entre los trágicos, únicamente Eurípides menciona, en cuatro tragedias, el término *φιλοψυχία*. El hecho de que la mayor parte de sus tragedias se representó una vez iniciada la Guerra del Peloponeso, que enfrentó a Atenas y Esparta durante casi treinta años (431-404), da mejor la medida de lo sensibilizados que los espectadores estaban a las calamidades bélicas y el compromiso que debían tener



específicamente en y frente a la *pólis*. Con esto en mente, veamos qué cualidades exalta Eurípides cuando menciona la *φιλοψυχία*.

a) *LOS HERACLIDAS*

Debemos empezar resaltando que tres de las cuatro veces que este autor menciona *φιλοψυχία*, se relaciona con la guerra, especialmente, con sacrificios de mujeres⁴.

En esta tragedia, los hijos de Heracles (entre los que se encuentra Macaria) capitaneados por Yolao y Alcmena, huyen a Atenas, pues el rey Euristeo ha ordenado que sean expulsados de su tierra. Demofonte, rey de Atenas, les da refugio. Euristeo va por ellos y amenaza con la guerra. Demofonte, por un oráculo, sabe que debe sacrificar en honor a Deméter a la muchacha más noble para evitar una guerra. Macaria, hija de Heracles, se ofrece:

...yo misma, antes que se me ordene, anciano, estoy dispuesta a morir [...] Es más hermoso, pienso yo, que caer en manos de los enemigos [...] luego, después de pasar por ultrajes terribles, aun siendo hija de un padre noble, ver de todas formas a Hades. ¿Acaso tengo que andar errante expulsada de este país? No me avergonzaré, entonces, si uno dice: «¿Por qué habéis venido aquí con ramos de suplicante, vosotros que tenéis apego a la vida (*φιλοψυχοῦντες*)? Salid del país. Pues nosotros no ayudaremos encima a unos cobardes» (vv. 501, 511, 513-519, tr. J. A. López Férez).

Macaria menciona que es noble de nacimiento (*πατρός οὖσαν εὐγενοῦς*), por lo que no puede actuar de forma contraria a esto. Aristóteles define dicho concepto en su *Retórica*: «Consiste, pues, el talante de nobleza en que el que la posee es más ambicioso de honores. Porque todos los hombres, cuando poseen algo, tienen por costumbre acrecentarlo, y la nobleza comporta una honorabilidad [que viene] de los antepasados» (1390b 16-19, tr. Q. Racionero). Con esta definición se entiende que la nobleza implica tanto una característica innata, como una actitud a lo largo de la vida: Macaria, por ser hija de Heracles, ya era noble y, con su sacrificio, confirmaría e incluso acrecentaría esa nobleza.

Por otro lado, el hecho de ser noble hace que Macaria quiera evitar una vida como la que le espera si vive, desterrada, tal vez esclava, sin esposo y sin hijos, porque: «¿quién querrá sea tener por esposa a una muchacha abandonada, sea tener hijos de mí? ¿No es verdad que es mejor morir que obtener ese destino sin merecerlo? Eso le convendría más a cualquier otra que no fuera notable como yo» (vv. 524-527, tr. J. A. López Férez).

⁴ Acerca del tema específico del sacrificio de mujeres en la tragedia, puede consultarse Burgaleta (2004: 255-265) y Rubiera (2011: 99-118).



Con estas palabras, Macaria refleja los ideales de comportamiento que había en la sociedad griega de época clásica respecto a las mujeres: debían ser parte de una familia, casarse y tener hijos. Estos ideales se pueden leer desde la *Odisea*, cuando Telémaco le dice a su madre, Penélope: «Mas tú vuelve a tus salas y atiende a tus propias labores, / a la rueca, al telar, y, asimismo, a tus siervas ordena / que al trabajo se den; lo del arco compete a los hombres / y entre todos a mí, pues que tengo el poder en la casa» (21.350-353, tr. J. M. Pabón).

Siglos después, esta concepción de la mujer se refleja de la misma manera en *Ifigenia en Áulide*, cuando Agamenón intenta que Clitemnestra se regrese a Argos porque él se encargará de la supuesta boda de Ifigenia, esta le contesta: «No, ¡por la soberana diosa de Argos! Tú ve a cuidar de los asuntos externos, y yo me cuidaré de los domésticos» (vv. 739-740, tr. C. García Gual). Y más adelante la misma Clitemnestra le reclama a Agamenón diciendo: «...hacia ti y tu casa fui una mujer sin reproche, siendo sensata en las cosas de Afrodita y aumentando tu patrimonio, de modo que te alegrabas al entrar en casa y eras feliz al salir de ella. ¡Rara presa para un hombre adquirir una mujer así! Frecuente es tenerla frívola y ruin» (vv. 1157-1163, tr. C. García Gual).

Del mismo modo, en el discurso de Iscómaco, en el *Económico* de Jenofonte, se enuncia claramente el ámbito de las mujeres; este, respondiendo a las preguntas de Sócrates, cuenta cómo ha organizado la relación con su esposa educándola para que, desde que llegó a su casa, joven esposa de quince años no cumplidos, aprendiese a ser como él la deseaba y como era justo que fuese: «Por ello, ya que tanto las faenas de dentro como las de fuera necesitan atención y cuidado, la divinidad, en mi opinión, creó la naturaleza de la mujer apta desde un principio para las labores y cuidados interiores, y la del varón para los trabajos y cuidados de fuera» (VII. 20-22, tr. J. Zaragoza).

Entonces, los ideales de comportamiento para las mujeres estaban circunscritos al οἶκος, al hogar, pero ello no implicaba que estuvieran desligadas del bienestar de la comunidad en general. De hecho, Domingo Plácido afirma que la historia femenina en Grecia no sería la de las relaciones entre hombre y mujer dentro del οἶκος, sino la de la *pólis* constituida por la presencia de la mujer en el οἶκος, condicionante de la vida de la *pólis* y condicionada por ella (2000: 53).

Al respecto, César García Álvarez dice:

Se suele decir, en menoscabo de la condición de la mujer y valoración privilegiada del varón, que ella allí casi no tenía ni nombre, pues era conocida por sus funciones familiares, de esposa, madre, hermana, etc. En realidad, se trataba de potenciar el *genos* y desde éste la integración a la unidad social mayor que era la polis; el siglo v a. C. en Grecia es una larga etapa en la que, a diferencia de la arcaica (siglos VIII-VI a. C.), buscaba fortalecer la estructura mayor de la *polis*, aún débil (2014: 76).

Lo anterior explica otra razón por la que Macaria acepta su sacrificio sin tener apego a su vida: «Venced a los enemigos», dice ella, «que hay aquí una vida que se ofrece voluntaria y no mal de su grado. Proclamo que muero en defensa de mis hermanos y de mí misma. Pues, por cierto, al no tener apego a mi vida, (μη φιλοψυχούσ' ἐγὼ)



acabo de confirmar el descubrimiento más hermoso: dejar la vida con buena fama» (vv. 530-534, tr. J. A. López Férez).

Esta segunda ocasión que menciona el término que nos ocupa, Macaria lo hace relacionándolo a su familia, su οἶκος. Violaine Sebillotte señala que la intervención de doncellas sacrificadas en la tragedia tenía la función de subrayar la importancia que revestía el vínculo filial en la ciudad⁵:

En la polis, los chicos jóvenes y el conjunto de ciudadanos llamados a luchar debían tomar como modelo el comportamiento idealizado de las doncellas, jóvenes, todavía solteras, obedientes a su padre y listas para morir en el nombre de la pureza de su sangre, o sea, de su unión todavía incondicional a la filiación patrilínea, antes de que la futura boda las conduzca a la mezcla con otra estirpe (2015: 74).

Así, ella se sacrifica por su familia, por los heraclidas, y se convierte en un ejemplo para los espectadores de la tragedia⁶.

Lo último que menciona Macaria en esas palabras es la fama que obtendrá a través de su sacrificio; esto es, aunque no podrá llevar a cabo lo que le correspondía hacer como mujer en beneficio de la comunidad (casarse, tener hijos y hacerse cargo del οἶκος), beneficiará de otra manera a la πόλις, con lo cual obtendrá reconocimiento.

b) HÉCUBA

Cronológicamente, la segunda obra de Eurípides en donde aparece el término φιλοψυχία, es *Hécuba*: cuando Ulises está intentando argumentarle a esta por qué es necesario el sacrificio de su hija Políxena, le recuerda que Aquiles murió de forma bella por la Hélade y ahora él (el espectro de este héroe) les está pidiendo a Políxena como sacrificio, así que: «¿No es vergonzoso, por tanto, que mientras él ve la luz lo consideremos amigo, pero que, cuando ha muerto, ya no lo consideremos? [...] ¿Lucharemos o amaremos la vida (φιλοψυχίσομεν) al ver que el muerto no ha sido honrado?» (vv. 311-312, 315-316, tr. J. A. López Férez).

Como se ve, Eurípides contrapone el verbo φιλοψυχίσομεν a la acción de luchar. Entonces, Políxena, actuando como se espera de ella, se coloca prácticamente en la misma circunstancia que Aquiles y le contesta a Ulises: «Has escapado de Zeus

⁵ Véase también Sebillotte Cuchet (2004): «La sexualité et le genre. Une histoire problématique pour les hellénistes. Détour par la “virginité” des filles sacrifiées pour la patrie», *Metis* 2: 137-161.

⁶ Recordemos el esquema que propone Lacey sobre la posición del individuo dentro de la πόλις (1968: 16): Individuo – οἶκος – γένος (clan) – φρατρία – φυλή (tribu) – δήμος – πόλις, el cual muestra la importancia que, como individuo, era tener una pertenencia y un lugar establecido y reconocido.

que me asiste como patrono de los suplicantes. Porque te voy a seguir de acuerdo con la necesidad, y porque deseo morir. Si no quiero, resultaré cobarde y mujer amante de mi vida (φιλόψυχος γυνή)» (vv. 345-348, tr. J. A. López Férez).

Así, el autor coloca el adjetivo φιλόψυχος como sinónimo de cobardía e, incluso, de egoísmo e individualidad; esto es, una actitud contraria al sentimiento de comunidad. Al respecto, Ana Iriarte afirma que la tragedia censura el carácter individual y soberbio de los héroes que la épica ensalzaba, otorgando un primer plano a la colectividad que el héroe encabeza. Una operación que responde, sin duda, al protagonismo creciente que, en este momento histórico, empieza a tener el pueblo ateniense en detrimento del que hasta ese momento habían monopolizado sus dirigentes aristócratas (1996: 27). De esta manera, se entiende que el término que aquí se analiza, la φιλοψυχία, tuviera sentido en las representaciones vistas por los ciudadanos que debían presentar dicho sentimiento en beneficio de la *pólis* para lograr una verdadera comunidad.

Esto recuerda las características que Jean Pierre Vernant enlista en su obra *Los orígenes del pensamiento griego* respecto a la democracia (1992: 72): «A pesar de todo cuanto los contrapone en lo concreto de la vida social, se concibe a los ciudadanos, en el plano político, como unidades intercambiables dentro de un sistema cuyo equilibrio es la ley y cuya norma es la igualdad». Así, Políxena no solo acepta ser sacrificada, sino que de esta manera tiene la oportunidad de participar en la comunidad.

Además, Políxena explica que prefiere morir porque, de lo contrario, viviría sin grandeza: «Pues no veo junto a nosotras motivo de esperanza ni de confianza en la posibilidad de que yo sea feliz en alguna ocasión. [...] Exhórtame a morir antes de encontrar un trato vergonzoso en desacuerdo con mi dignidad (ἀξίαν). [...] Que el vivir sin nobleza (μη καλῶς) es gran sufrimiento» (vv. 370-371, 373-374, 378, tr. J. A. López Férez).

Recordemos que, en el momento de la decisión del sacrificio de Políxena, esta y otras troyanas eran ya esclavas de los aqueos y eso, resalta ella, establece el hecho de que ya no pueda ser feliz; esto es, ha perdido lo que poseía de acuerdo a su dignidad. Esta dignidad está íntimamente relacionada con la nobleza que enaltece Macaria en *Los heraclidas*, ya analizada: aquí, Políxena es hija de reyes, Hécuba y Príamo, así que no solo tiene dignidad (o nobleza) innata, sino que al aceptar su sacrificio, la reafirma.

Más adelante, Políxena dice que va a morir: «sin marido, sin canto nupcial, todo aquello que yo esperaba alcanzar» (v. 416, tr. J. A. López Férez), lo cual recuerda también las palabras de Macaria al dejar claro que, dado que no podrá cumplir con lo que la sociedad espera de ella como mujer, lo hará a través de su sacrificio.

Por otro lado, de la misma manera que Macaria, Políxena no quiere ser llamada esclava, lo cual se puede ver cuando el heraldo de Agamenón, Taltibio, cuenta cómo fue el sacrificio: «Ella, en cuanto lo comprendió, exclamó las siguientes palabras: “[...] Matadme, pero dejadme libre, para que muera libre, por los dioses. Pues, siendo una princesa, siento vergüenza de que se me llame esclava entre los muertos»» (vv. 546, 550-552, tr. J. A. López Férez). El hecho de evitar la esclavitud a como dé lugar resulta, también, un comportamiento paradigmático hacia la audiencia de la tragedia.



c) *IFIGENIA EN ÁULIDE*

En esta tragedia, el sacrificio de Ifigenia es requerido por el adivino Calcas puesto que no había vientos favorables para la partida de la flota de los aqueos hacia Troya. Cuando ella llega al puerto, su padre Agamenón le explica que su sacrificio es en beneficio de la libertad de la Hélade. En un primer momento ella le suplica que no lo haga, como ya mencionamos, pero, posteriormente, acepta su muerte (vv. 1270 ss.):

Lo que se me ha ocurrido en mi reflexión, escúchalo, madre. Está decretado que yo muera. Y prefiero afrontar ese mismo hecho noblemente, descartando a un lado todo sentimiento vulgar. Examina, sí, ahora en nuestra compañía, madre, con qué razón lo digo. En mí toda la poderosa Hélade fija en este momento su mirada, y de mí depende la travesía de las naves y el asolamiento de Frigia, para que los bárbaros no cometan ningún delito contra sus mujeres en adelante ni rapten ya más esposas de la Grecia feliz [...]. Todo eso lo obtendré con mi muerte, y mi fama, por haber liberado a Grecia, será gloriosa. Y en verdad tampoco debo amar en exceso la vida (φιλοψηχεῖν). Me diste a luz como algo común para todos los griegos, y no para ti sola (vv. 1374-1381, 1382, tr. C. García Gual).

Con estas palabras, se establecen varios hechos importantes: si ella no muere, tendrá mala fama y al revés, así que lo que reflexionó fue que era parte de una sociedad, de un colectivo, de la Hélade, y no una persona aislada; y por esa colectividad acepta ser sacrificada. Esto está en consonancia con lo explicado anteriormente acerca de la importancia del sentimiento de comunidad en la *pólis* ateniense.

Para una mayor comprensión de la decisión de Ifigenia, hay que tener en mente el concepto de “bella muerte” (καλὸς θάνατος) alcanzado por los guerreros en combate⁷. Al respecto, Jean-Pierre Vernant dice que la fama conquistada por el guerrero en virtud de una vida breve le permite acceder a una juventud eterna, la “bella muerte” convierte al guerrero al mismo tiempo en ἀθάνατος y ἀγήραος (2001: 60). Este honor de haber muerto en combate se plasmó, por ejemplo, en el discurso de Pericles que refiere Tucídides dirigido a los caídos en el primer año de la guerra del Peloponeso: «Tal es, pues, la ciudad por la que estos hombres han luchado y han muerto, oponiéndose noblemente (γενναίως) a que les fuera arrebatada, y es natural que todos los que quedamos estemos dispuestos a sufrir por ella» (2.41.5, tr. J. J. Torres). Se podría afirmar, entonces, que el hecho de aceptar su sacrificio (y acrecentar su nobleza o dignidad) les confiere a Macaria, Políxena e Ifigenia también

⁷ Véase Vernant (2001: 60ss.1) y Humphreys (1982: 144-145). Se ha discutido si los muertos en guerra se convertían en héroes y recibían culto; hay quien dice que sí (Lattimore, 1962: 97, 238; Nilsson, 1967-74), hay quien dice que solo algunos (Burkert, 1985a: 207) y hay quien dice que no (Welwei, 1991: 53), véase Currie (2005: 89ss). La *heroización* de los muertos en guerra se ve en la poética de Píndaro, en particular en la séptima ístmica.

un reconocimiento, gloria o fama, tal vez al mismo nivel que los hombres con la “bella muerte”. En un conflicto armado –ámbito vetado para la población femenina–, las mujeres únicamente podrían aportar guerreros; sin embargo, a través del sacrificio, quizá puedan ir más allá, entregando su propio cuerpo, dice Carla Rubiera (2011: 108-109).

La fama y la gloria son conceptos que estuvieron presentes especialmente a lo largo de la época clásica griega. Vernant afirma al respecto:

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. (1993: 28).

Así, estas tres mujeres obtienen gloria y reconocimiento a través de su sacrificio en beneficio de la colectividad. Esto se puede ver en el ya mencionado discurso de Pericles:

En nuestras relaciones con el Estado vivimos como ciudadanos libres y, del mismo modo, en lo tocante a las mutuas sospechas propias del trato cotidiano, nosotros no sentimos irritación contra nuestro vecino si hace algo que le gusta y no le dirigimos miradas de reproche, que no suponen un perjuicio, pero resultan dolorosas. Si en nuestras relaciones privadas evitamos molestarnos, en la vida pública, un respetuoso temor es la principal causa de que no cometamos infracciones, porque prestamos obediencia a quienes se suceden en el gobierno y a las leyes... (2.37.2-3, tr. J. J. Torres).

Esto es, en época clásica, la mirada y aprobación del otro era fundamental. Vernant resume: «se trata de una forma esencialmente social del individuo señalada por el deseo de ilustrarse, de adquirir ante los ojos de sus propios iguales, la suficiente fama como para transformar su existencia singular en un bien común de toda la ciudad, es decir, de toda Grecia» (1993: 29). Esto se puede ver en esas palabras de Ifigenia al aceptar su sacrificio: «mi fama, por haber liberado a Grecia, será gloriosa»; incluso, le recuerda a su madre que ella no la dio a luz para sí misma, sino «como algo común para todos los griegos», lo cual resulta un ejemplo extremo del sentimiento de comunidad ya mencionado. Entonces, para las mujeres, el morir a través de un sacrificio en un contexto de guerra supone una fama personal que sería reconocida por toda la sociedad de una manera inmortal que, en lo cotidiano, tal vez solo era alcanzada por los hombres.

También Ifigenia, igual que Macaria y Políxena, menciona los hijos que ya no podrá tener: «Ése será, pues, mi monumento funerario por largo tiempo, y eso valdrá por mis hijos, mis bodas y mi gloria» (vv. 1398-1399, tr. C. García Gual)⁸.

⁸ Nicole Loraux, en *Maneras trágicas de matar a una mujer*, afirma que los sacrificios trágicos iluminan el muy cotidiano rito del matrimonio, por el cual pasa la virgen de un *kyrios* (tutor) a otro, del padre que la entrega al esposo que la conduce (1989: 60ss.).

Además de remarcar lo que no podrá realizar, como mujer, habla de nuevo del reconocimiento que el sacrificio le otorgará. Como se ve, esta mención aparece en las tres tragedias de sacrificios de mujeres donde aparece el término φιλοψυχία.

Así, Macaria, Políxena e Ifigenia se apartan de la φιλοψυχία, del apego a la vida, al aceptar ser sacrificadas en beneficio de la comunidad (en el caso de Macaria, específicamente en el de su familia) y obtener así reconocimiento; de esta manera, se vuelven ejemplos de la actitud y comportamiento que los espectadores de las tragedias deben seguir en las circunstancias imaginadas más extremas.

d) FENICIAS

Aunque esta tragedia fue representada unos años antes que *Ifigenia en Áulide*, dejamos en cuarto lugar su análisis debido a que el concepto que ahora nos ocupa, φιλοψυχία, ya no está referido a mujeres sacrificadas, aunque sí tiene como contexto una cuestión bélica: cuando Polinices le reclama a Eteocles (ambos hijos de Edipo y de Yocasta, aquí viva) que se haya quedado con su parte de tierra en Tebas, Eteocles le dice que se vaya de ahí o morirá, y aquel le contesta:

Polinices: ¿A manos de quién? ¿Quién tan invulnerable, que de lanzar contra mí su espada asesina no vaya a sufrir la misma suerte?

Eteocles: A tu lado, no lejos de ti se halla... ¿Ves mis manos?

Polinices: Las miro. Pero la riqueza es cobarde y se apega a la vida (φιλόψυχον κακόν) (vv. 594-597, tr. C. García Gual).

Recordemos que los hermanos, Eteocles y Polinices, habían decidido reinar en Tebas alternativamente durante un año, pero el primero rompió ese pacto con lo que, dice Polinices: «retiene el poder real y mi parte de la herencia» (v. 483). Con eso se entiende que este, al reclamar su turno en el poder, refiera la riqueza de aquel como algo cobarde (δειλὸν δ' ὁ πλοῦτος) y, por tanto, con apego a la vida de mala manera (κακόν). Esto es, si en las tres tragedias de Eurípides anteriores, ese apego a la vida ya era sinónimo de cobardía, aquí, dado que Eteocles obtuvo esa riqueza rompiendo un juramento a los dioses (v. 481), su actuar se iguala en términos de bajeza. Así, su comportamiento, su apego a la vida, se ve reforzado por el adjetivo κακόν que enfatiza el aspecto negativo de φιλόψυχον. Entonces, Polinices deja claro que la actitud de Eteocles es reprochable, aunque este se ostente como rey.

Hasta aquí el análisis del concepto φιλοψυχία en Eurípides, con el cual se puede afirmar que el uso del término φιλοψυχία era específico para una situación extrema en donde la vida, ψυχή, corría peligro. La vida, según lo visto al inicio del presente texto, era amada ya de por sí, por lo que el vocablo φιλία significaría, entonces, un amor excesivo a esta; es decir, un apego.

2. HERÓDOTO

Este historiador, quien posiblemente nació en el mismo año que Eurípides, menciona también el concepto φιλοψυχία en sus *Historias*: cuando habla de Histio de Mileto, general ateniense a quien los persas habían colocado al frente de esta ciudad.

Heródoto dice que cuando este cayó prisionero en batalla: «Histieo, confiando en que el rey no lo haría ejecutar por la traición que le era imputable, dio muestras de un considerable apego a la vida (φιλοψυχίην)⁹: cuando, en su huida, se vio alcanzado por un soldado persa, en el momento en que su captor iba a atravesarlo con su arma, se puso a hablar en persa manifestando que era Histieo de Mileto» (6.29, tr. C. Schrader). Como se puede ver, este autor tiene el mismo referente al usar el vocablo φιλοψυχία: el negativo apego a la vida individual frente al bienestar colectivo, específicamente refiere a la cobardía que se debe evitar en situaciones de combate.

Hay que tener presente que este autor nos cuenta, en su gran obra, la lucha entre griegos y asiáticos, que culmina en las Guerras Médicas; su objetivo, en el proemio de su libro I, *Clio*, es claro: «evitar que, con el tiempo, los hechos humanos queden en el olvido y que las notables y singulares empresas realizadas, respectivamente, por griegos y bárbaros –y, en especial, el motivo de su mutuo enfrentamiento– queden sin realce» (tr. C. Schrader). Por ello, resulta de suma importancia los términos que este utilice para definir comportamientos de los personajes en situaciones relacionadas con el beneficio de la comunidad o en contra de ella; por ejemplo, la φιλοψυχία.

Por otro lado, si tenemos en mente lo que afirma Francisco Rodríguez Adrados en su introducción al libro I de la *Historia* de Gredos, Heródoto funda la Historia Universal, «allí donde, hasta entonces, no había otra cosa que poemas épicos sobre héroes y crónicas de ciudades o pueblos. Se refiere solo a los hombres y a los hombres contemporáneos, en suma» (1992: 9), queda clara la utilización de términos como el que ahora se analiza para calificar la actitud de ciertos personajes reales al momento de enfrentarse a situaciones en donde peligró su vida.

3. ORADORES

Debido a que se van a analizar obras de cuatro autores, hablaremos primero de ellos y dejaremos al final a Platón, aunque haya nacido antes que dos de estos.

Hay que tener en mente, en primer lugar, que la oratoria, ἡ ῥητορικὴ τέχνη, como género literario con reglas propias, fue también el resultado de la misma democracia que vio nacer a la tragedia; su desarrollo dio como resultado la posibilidad de que los ciudadanos no solo pudieran dirigirse a la asamblea, sino que se defendieran ellos mismos en los juicios que pudieran establecerse en su contra¹⁰, ya que, aunque hubo oradores famosos a los que se les pagaba por la creación de un discurso,

⁹ El traductor anota que puede haber otra interpretación de esta parte del texto, «recurrió, poco más o menos, a la siguiente estratagema para salvar su vida».

¹⁰ Aristóteles, en su *Retórica*, establece tres géneros de la oratoria: el deliberativo o político, el judicial o forense y el epidíctico (1358b. 7-8).



no existía la figura oficial de “litigante”. Por ello, lo que se decía en estos discursos (nos han llegado los más famosos¹¹) tenía el mismo impacto (o más, dado su carácter de convencimiento) que lo que se representaba en la tragedia.

Así, los oradores de época clásica también utilizan φιλοψυχία prácticamente con el mismo sentido que hemos visto hasta ahora. Analizaremos el contexto del uso de dicho término en orden cronológico de los autores: Lisias, Isócrates, Licurgo y Demóstenes.

En primer lugar, tenemos a Lisias (445-380 a. C.) quien, además de los discursos forenses, también escribió discursos pensados para celebraciones solemnes, que fueron pronunciados sea frente a la Asamblea, sea frente a todo el pueblo; por ejemplo, los fúnebres (ἐπιτάφιος λόγος). Como José Luis Calvo explica, en su traducción para la editorial Gredos: «De acuerdo con las leyes solónicas sobre enterramientos y duelos, los atenienses establecieron, a mediados del siglo V a. C., durante el mes de Pianepsion unas fiestas llamadas *Epitáphia* con el objeto de honrar a los caídos por la ciudad...» (1988: 93). A este género pertenece el texto donde aparece el término que aquí analizamos: el *Discurso fúnebre en honor de los aliados corintios*, que se sitúa entre 393 y 386 a. C. Teniendo en mente lo anterior, se entiende que cada palabra pronunciada en él debía repercutir en el auditorio, más aun, tratándose de un tema de ámbito bélico.

En dicho discurso, Lisias dice respecto de los caídos: «Portáronse como valientes despreocupándose de sus cuerpos y no cuidándose de su vida (οὐ φιλοψυχήσαντες) en aras de la virtud. Y sintiendo más vergüenza ante sus propias leyes que temor ante el peligro de los enemigos, en defensa de la Hélade levantaron un trofeo ganado a los bárbaros» (25.1-6, tr. J. L. Calvo). Como se puede ver, el verbo φιλοψυχήσαντες junto con la negación οὐ hacen referencia no solo a la actitud de los muertos en combate, sino a la que debía tener, en dado caso, todo el auditorio. Lo anterior está en consonancia con lo que el mismo José Luis Calvo dice sobre este discurso: «terminó adquiriendo una estructura compleja en la que se conjugaban la exaltación patriótica por el pasado con la parénesis política y moral, el elogio a los muertos y la *consolatio* a los seres queridos» (1988: 93).

De esta misma manera, Isócrates (436-338 a. C.), prácticamente contemporáneo de Lisias, utiliza el concepto ahora analizado, en el discurso que Arquidamo III, hijo del rey Agesilao, presuntamente pronunció ante la asamblea espartana después de la derrota en la batalla de Leuctra (en el 371 a. C., aunque el discurso se fecha en el 366 a. C.) para condenar el abandono de Mesenia:

...es preferible para nosotros ser aniquilados, antes que ser objeto de risa para los enemigos. Porque para quienes han vivido en tal honor (ἀξιώμασιν) y orgullo debe

¹¹ Los filólogos alejandrinos establecieron un canon de diez oradores áticos nada más: Andócides, Antifonte, Demóstenes, Dinarco, Esquines, Hiperides, Isócrates, Iseo, Licurgo y Lisias.

haber estas dos posibilidades: o ser los primeros de los griegos o desaparecer completamente sin haber hecho ninguna acción miserable, sino procurándonos una hermosa muerte. Es preciso que reflexionemos sobre estas cosas sin tener excesivo apego a la vida (μη φιλοψυχεῖν) (89.6 - 90.1, tr. J. M. Guzmán).

Como se puede ver, el contexto en el que se utiliza la φιλοψυχία (aquí como verbo) sigue siendo la guerra, en esta ocasión, en la sociedad bélica espartana, en la cual tiene mucho sentido evitar el apego a la vida o la cobardía. Si tenemos en cuenta lo que el traductor Juan Manuel Guzmán para la editorial Gredos afirma acerca de que Isócrates, ateniense, «pone sus propias ideas en boca del personaje que pronuncia el discurso» (1982: 205), queda más claro el uso contundente de este concepto referido a la construcción y reforzamiento del concepto de comunidad.

El tercer orador que usa este concepto, ya citado al inicio del presente texto, es Licurgo, en *Contra Leócrates* (discurso pronunciado en el año 330 a. C., poco antes de *Sobre la corona* de Demóstenes), al acusar a este por haber salido de la ciudad después del desastre de Queronea (contra las fuerzas de Filipo II de Macedonia). Aquí, menciona como ejemplo de honra muchos documentos (leyes y juramentos) anteriores a su época, especialmente del ámbito bélico, como el ya citado texto que atribuye al poeta Tirteo, que repetimos aquí: «¡Hombres jóvenes! Combatid aguantando unos junto a otros. / No iniciéis vergonzosa fuga ni seáis presa del pánico: / engrandeced y enardeced en vuestro pecho el ánimo / y no tengáis apego a la vida (μηδὲ φιλοψυχεῖτ') al luchar con los enemigos.» (10.15-18, tr. E. Suárez). Como se puede ver, Tirteo, poeta espartano del siglo VII a. C., no exalta el valor individual, sino el colectivo; y en época clásica eso es lo que Licurgo quiere remarcar, para lo cual Licurgo también cita más adelante *La ley de los lacedemonios*: «¿Quién, en efecto, viendo al traidor condenado a muerte, abandonará a su patria en medio de los peligros? ¿O quién, contra el interés de la ciudad, se aferrará a su vida (φιλοψυχήσει), cuando sabe el castigo que le espera? No debe haber ninguna otra pena para la cobardía más que la muerte» (130.4-9, tr. J. M. García).

Entonces, las dos veces que utiliza el verbo φιλοψυχέω, lo hace como sinónimo de ser cobarde en el contexto bélico; es decir, una actitud que debe evitarse a toda costa.

Finalmente¹², el gran orador ateniense, Demóstenes, también menciona la palabra que aquí se analiza, en su *Discurso fúnebre* pronunciado después de la batalla de Queronea (donde perdieron los atenienses); en él defiende la igualdad de

¹² El verbo φιλοψυχοῦσιν aparece también en un fragmento (111.1 en la edición de De Falco, *Demade oratore. Testimonianze e frammenti*) atribuido al orador ateniense Démades; no obstante, dado que de él no se conservó nada escrito, sino que ha llegado a nosotros, de forma fragmentaria, a través de otros autores, lo dejaremos fuera del presente análisis, porque el uso de conceptos podría no ser propiamente de Démades.

derecho para hacer uso de la palabra, *isegoría*¹³, por la cual hay que morir si es necesario: «No desconocían los Egeidas que Teseo, el hijo de Egeo, fue el primero que estableció la igualdad de derechos en la ciudad. Así que consideraban escandaloso traicionar esa opción política de aquel su predecesor y preferían estar muertos a vivir, por apego a la vida (φιλοψυχίσαντες), entre los griegos, estando aquella en trance de abolición» (LX.28, tr. A. López Eire). De la misma manera que sucede con el discurso fúnebre de Lisias citado antes, al ser este un texto pronunciado ante la comunidad específicamente para enaltecer a los caídos en combate, debe Demóstenes resaltar las cualidades tanto de estos fallecidos como las que deben tener los miembros de la *pólis* democrática ateniense, en la cual se gozaba (como derecho y también como obligación de los ciudadanos) de libertad irrestricta de palabra.

Vemos, entonces, que los oradores utilizan el verbo φιλοψυχέω (no el sustantivo ni el adjetivo) con la misma connotación que Eurípides y Heródoto y por la misma razón, dentro de la democracia griega: lo que afirmaron en sus obras debía tener un impacto formativo en el auditorio que los escuchaba y esto lo usaron para reforzar la idea de que hombres y mujeres debían actuar en beneficio de la comunidad y alejarse de cualquier sentimiento individual, como la cobardía.

4. PLATÓN

El último autor de época clásica que usa este concepto es Platón; la primera vez, en su *Apología*, cuando Sócrates ya ha sido declarado culpable de la acusación que se le imputa. Meleto ha propuesto la pena de muerte y el acusado debe proponer otra pena para que el tribunal elija. Sócrates descarta la cárcel, la multa y finalmente el destierro porque:

¿No tendría yo, ciertamente, mucho amor a la vida (φιλοψυχία), si fuera tan insensato como para no poder reflexionar que vosotros que sois conciudadanos míos, no habéis sido capaces de soportar mis conversaciones y razonamientos, sino que os han resultado lo bastante pesados y molestos como para que ahora intentéis libraros de ellos, y que acaso otros los soportarán fácilmente? Está muy lejos de ser así, atenienses (37c. 5-8, tr. J. Calonge).

Como se puede ver, la palabra φιλοψυχία ya no implica guerra, pero sigue teniendo una connotación negativa al referir a una actitud individual, a la vida del mismo Sócrates; lo contrario es la muerte que la comunidad, representada por el tribunal,

¹³ Propiamente, la voz griega *isegoría* significa ‘igualdad de derecho para hacer uso de la palabra’; luego se convierte en emblema de la democracia, por lo que la voz pasa a significar ‘igualdad de derechos en general’.

está decidiendo para él. En otras palabras, Sócrates acepta una decisión colectiva en detrimento de su vida. Así que, con diferentes connotaciones y en otras circunstancias, podríamos ver, para nuestro análisis, la muerte de Sócrates como un sacrificio en favor de la comunidad (como los de las doncellas en las tragedias analizadas). La diferencia es que Sócrates no está de acuerdo en que sea una decisión “razonada”, pero, dado que no se retracta de sus hechos ni de sus palabras, la acepta.

Platón también usa el término φιλοψυχία en un diálogo posterior, *Gorgias*:

Pues, ciertamente, el vivir mucho o poco tiempo no debe preocupar al que, en verdad, es hombre, ni debe éste tener excesivo apego a la vida (φιλοψυχητέον), sino que remitiendo a la divinidad el cuidado de esto y dando crédito a las mujeres que dicen que nadie puede evitar su destino, debe seguidamente examinar de qué modo llevará la vida más conveniente durante el tiempo que viva (512e.1, tr. J. Calonge).

Cuando escribe este diálogo, Platón ronda los 40 años y ya ha pasado su época de moderación, tal vez debida a la tristeza y desasosiego que le causó la muerte de su maestro Sócrates y, además, tal como afirma Julio Calonge en su introducción a este diálogo para la editorial Gredos, a esa edad «no era posible en una polis griega apartarse de la vida política», por lo que, afirma, se desarrollan en Platón otras ideas: «el espíritu reflexivo de Platón pudo ejercitarse ampliamente pensando en el hecho mismo de la organización política. Para su mente, tenía valor, sobre todo, el establecimiento de una sociedad justa en la ciudad. El poder que esta última pudiera alcanzar no merecía estimación positiva si ese poder no era justo» (1983: 10-11). Teniendo en mente esta concepción sobre la sociedad, se entiende que en la cita del *Gorgias*, Platón le dé más importancia a la forma de actuar en sociedad que a cuánto tiempo se vive, planteando un distanciamiento del apego a la vida individual en favor de la comunidad.

Finalmente, en las *Leyes*, al hablar de la administración del Estado, Platón usa el término φιλοψυχία al relatar un mito y calificar como reprochable la acción de Ceneo, el tesalio, quien antes había sido mujer, pero Poseidón, en retribución por haberla violado, le concedió el deseo de volverse hombre para nunca vivir lo mismo: «Pero ahora sea para esa gente la siguiente ley, porque, a causa de su apego excesivo a la vida (φιλοψυχίας), es lo que más se aproxima a esa conversión, para que un hombre tal no corra ningún riesgo el resto de su vida, sino que viva la mayor cantidad de tiempo posible como un cobarde, mantenido con vida por la reprobación que de él se hace» (944e. 2-5, tr. F. Lisi). En este relato, el concepto φιλοψυχία tiene también una clara connotación negativa y regresa, como en Eurípides, en Heródoto y en los oradores, a la idea de lo negativo que resulta ser cobarde (κακός) y decidir vivir a costa de lo que sea.

CONCLUSIONES

Tal como se ha visto en el análisis del contexto y del uso del término, la φιλοψυχία en el ámbito griego clásico siempre estuvo relacionada con la muerte o con una situación extrema. Además, siempre tuvo una connotación negativa, ya que se



consideraba un sinónimo de ‘cobardía’. En caso de que el personaje que lo menciona, tuviera “amor excesivo a la vida” o “apego” y decidiera no morir (las mujeres en los sacrificios y los hombres en combate y en los ejemplos de Platón), tendría una mala reputación incluso después de la muerte.

Esa mala fama o reputación se debía a que el término φιλοψυχία (y su correspondiente adjetivo y verbo) se usó en contraposición al bienestar común de la Hélade o de alguna *pólis* en particular, Atenas o Esparta. Por todo lo anterior, el concepto φιλοψυχία podría traducirse incluso como ‘egoísmo’ (de ἐγώ), y es claro que en una sociedad como la griega clásica en donde la *pólis* y su Asamblea, ejemplo de democracia, eran esenciales en la vida de sus habitantes, el ver por uno mismo, como individuo, no tenía cabida, al menos no públicamente (en las puestas en escena o en los discursos de los oradores). En otras palabras, si a los individuos (según los testimonios de los autores que hemos visto) los alejaban de la *pólis*, del colectivo, de la sociedad, su vida no tenía sentido, por lo que era mejor escoger la muerte.

Por otro lado, cabe afirmar que muy probablemente los autores no creyeron necesario utilizar el sentido etimológico estricto de φιλοψυχία, esto es, ‘amor por la vida’ debido a que, como se acotó al inicio del presente texto, ese amor era “obvio” o “cotidiano” en la sociedad clásica griega.

RECIBIDO: mayo 2021; ACEPTADO: marzo 2022.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FUENTES PRIMARIAS

- Antología de la poesía lírica griega. Siglos VII-IV a. C.* (1980): ed. C. GARCÍA GUAL, Alianza, Madrid.
- ARISTÓTELES (1978): *Acerca del alma*, trad. T. CALVO MARTÍNEZ, Gredos, Madrid.
- ARISTÓTELES (1985): *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*, trad. J. PALLÍ, Gredos, Madrid.
- ARISTÓTELES (1999): *Retórica*, trad. Q. RACIONERO, Gredos, Madrid.
- Carmina epigraphica graeca (CEG), Vol. 2, Saeculi IV a. Chr. n.* (1989): ed. P. A. HANSEN, De Gruyter, Berolini.
- DEMÓSTENES (1985): *Discursos políticos III*, trad. A. LÓPEZ EIRE, Gredos, Madrid.
- Elegíacos griegos* (2012): trad. E. SUÁREZ, Gredos, Madrid.
- ESTRABÓN (2008): *Geografía. Libros VIII-X*, trad. J. J. TORRES, Gredos, Madrid.
- EURÍPIDES (1991): *Tragedias I (El Ciclope, Alceste, Medea, Los Heraclidas, Hipólito, Andrómaca, Hécuba)*, trad. Alberto MEDINA GONZÁLEZ y Juan Antonio LÓPEZ FÉREZ, Gredos, Madrid.
- EURÍPIDES (1998): *Tragedias III (Helena, Fenicias, Orestes, Ifigenia en Áulide, Bacantes, Reso)*, edición bilingüe, trad. C. GARCÍA GUAL y L. A. DE CUENCA Y PRADO, Gredos, Madrid.
- HERÓDOTO (1977): *Historia. Libro I. Clío*, int. F. R. ADRADOS, tradd. C. SCHRADER, Gredos, Madrid.
- HERÓDOTO (1981): *Historia. Libro VI. Érato*, trad. C. SCHRADER, Gredos, Madrid.
- HOMERO (1991): *Iliada*, trad. E. CRESPO, Gredos, Madrid.
- HOMERO (2007): *Odisea*, trad. J. M. PABÓN, Gredos, Madrid.



- ISÓCRATES (2007): *Discursos*, trad. J. M. GUZMÁN, Gredos, Madrid.
- JENOFONTE (1993): *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates*, trad. J. ZARAGOZA, Gredos, Madrid.
- LICURGO (2000): *Oradores menores. Discursos y fragmentos*, trad. J. M. GARCÍA, Gredos, Madrid.
- LISIAS (1988): *Discursos I*, trad. J. L. CALVO, Gredos, Madrid.
- ORADORES MENORES. DISCURSOS Y FRAGMENTOS (2000): trad. J. M. GARCÍA, Gredos, Madrid.
- PÍNDARO (1984): *Odas y fragmentos*, trad. A. ORTEGA, Gredos, Madrid.
- PLATÓN (1981): *Diálogos I (Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármenes, Hipias menor, Hipias mayor, Laques, Protágoras)*, trad. J. CALONGE et al., Gredos, Madrid.
- PLATÓN (1987): *Diálogos II (Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo)*, trad. J. CALONGE, Gredos, Madrid.
- PLATÓN (1986): *Diálogos IV (República)*, trad. C. EGGERS, Gredos, Madrid.
- PLATÓN (1999): *Diálogos VIII (Leyes, libros I-VI)*, trad. F. LISI, Gredos, Madrid.
- PLATÓN (1999): *Diálogos IX (Leyes, libros VII-XII)*, trad. F. LISI, Gredos, Madrid.
- SÓFOCLES (1981): *Tragedias*, trad. A. ALAMILLO, Gredos, Madrid.
- TUCÍDIDES (1990): *Libros I y II*, trad. J. J. TORRES, Gredos, Madrid.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- BERNABÉ, A. - F. CASADESÚS (coords.) (2008): *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro. I y II*, Akal, Madrid.
- BREMMER, J. N. (2002): *El concepto del alma en la antigua Grecia*, trad. Menchu GUTIÉRREZ, Siruela, Madrid.
- BURGALETA, F. J. (2004): «El animal en la fiesta griega antigua: el sacrificio animal de consumición», en V. SÁNCHEZ y J. RUIZ (coord.), *La religiosidad popular y Almería. Actas de las III Jornadas*, pp. 255-265.
- CURRIE, B. (2005): *Pindar and the Cult of Heroes*, University Press, Oxford.
- GARCÍA ÁLVAREZ, C. (2014): «Un estudio sobre el género en la tragedia griega (logos, polis y genos)», *Bizantion Nea Hellás* 33: 67-83.
- HUMPHREYS, S. C. (1982): *The family, women and death. Comparative Studies*, Routledge & Kegan Paul, London et al.
- IRIARTE, A. (1996): *Democracia y tragedia: la era de Pericles*, Akal, Madrid.
- LACEY, W. K. (1968): *The Family in Classical Greece*, Thames and Hudson, London.
- LICHT, H. (1932): *Sexual Life in Ancient Greece*, trad. J. H. FREESE, M. A., ed. Lawrence H. DAWSON, Routledge & Kegan Paul, London.
- LORAU, N. (1989): *Maneras trágicas de matar a una mujer*, trad. R. BUENAVENTURA, Visor, Madrid.
- PLÁCIDO, D. (2000): «La presencia de la mujer griega en la sociedad: democracia y tragedia», *Stud. Hist., Historia Antigua* 18: 49- 63.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1995): *Sociedad, amor y poesía en la Grecia Antigua*, Alianza Universidad, Madrid.
- RUBIERA, C. (2011): «Mujeres y hombres como víctimas de sacrificio en las *Tragedias* de Eurípides. Lecturas desde el género», *Arjs* 9: 99-118.



- SEBILLOTTE, V. (2004): «La sexualité et le genre. Une histoire problématique pour les hellénistes. Détour par la “virginité” des filles sacrifiées pour la patrie», *Metis* 2: 137-161.
- SEBILLOTTE, V. (2015): «Regímenes de género y Antigüedad griega clásica (siglos V-IV a.C.)», trad. M. MUÑOZ, ed. Ana IRIARTE, *Revista de Historiografía* 22: 51-88.
- VERNANT, J.-P. (1992): *Los orígenes del pensamiento griego*, Paidós, Barcelona.
- VERNANT, J.-P. (2001): *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, trad. Javier PALACIO, Paidós, Barcelona.
- VERNANT, J.-P. *et al.* (1993): *El individuo griego*, ed. J.-P. VERNANT, Alianza, Madrid.

