

Bruno Daniel ALFONZO

Universidad Nacional de San Martín, Argentina

brunodalfonzo@gmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-6200-0821>

Recibido: 20/5/2026 - Aceptado: 11/10/2026

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Alfonzo, Bruno Daniel. "La última prueba del sabio: muerte y coherencia en la biografía antigua".

Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo, n° 20, (2026): e208. <https://doi.org/10.36561/20.8>

La última prueba del sabio: muerte y coherencia en la biografía antigua*

Resumen: La muerte ocupa un lugar singular en las tradiciones biográficas antiguas, en la medida en que las circunstancias del final de una vida pueden contribuir a fijar retrospectivamente el carácter y la *areté* atribuidos a una figura. Este trabajo examina distintas formas de esta eficacia narrativa, desde el valor consagratorio de la muerte en el paradigma heroico hasta su reelaboración en las representaciones de Hermias y Sócrates, donde el *modus moriendi* adquiere una relación particular con la excelencia y la coherencia entre pensamiento y conducta. Sobre esta base, se analiza el lugar de la curiosidad, el juego y la invención en la elaboración biográfica antigua, para concentrar finalmente el estudio en las tradiciones relativas a la muerte de Epicuro. El análisis de los testimonios transmitidos por Diógenes Laercio, Cicerón y Hermipo muestra que un mismo desenlace puede ser interpretado como confirmación de una forma de vida o como argumento para impugnarla. Se propone así la noción de "muerte ejemplar" para describir aquellas construcciones en las que el final adquiere un valor retrospectivo y convierte la muerte en una instancia decisiva para la configuración póstuma del sabio.

Palabras clave: biografía antigua; muerte; Epicuro; *areté*; coherencia; tradición clásica.

* El autor es becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina). Su investigación está radicada en el Laboratorio de Investigación en Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de San Martín (LICH-CONICET/EH-UNSAM, Argentina) y en la University of Groningen (Países Bajos).

The Sage's Final Trial: Death and Coherence in Ancient Biography

Abstract: Death occupies a distinctive place in ancient biographical traditions, as the circumstances surrounding the end of a life can retrospectively shape the character and *aretē* attributed to an individual. This article examines different manifestations of this narrative function, from the consecrating value of death within the heroic paradigm to its reworking in representations of Hermias and Socrates, where the *modus moriendi* becomes closely associated with excellence and with consistency between thought and conduct. Against this background, the article considers the role of curiosity, play, and invention in ancient biographical writing before focusing on traditions concerning the death of Epicurus. An analysis of the accounts transmitted by Diogenes Laertius, Cicero, and Hermippus shows how the same final episode may be interpreted either as confirmation of a way of life or as grounds for challenging it. The concept of the "exemplary death" is proposed to describe constructions in which the end of a life acquires retrospective significance, turning death into a decisive moment in the posthumous shaping of the sage.

Keywords: ancient biography; death; Epicurus; *aretē*; consistency; classical tradition.

A Última Prova do Sábio: morte e coerência na biografia antiga

Resumo: A morte ocupa um lugar singular nas tradições biográficas antigas, na medida em que as circunstâncias do fim de uma vida podem contribuir para fixar retrospectivamente o caráter e a *aretē* atribuídos a uma figura. Este artigo examina diferentes manifestações dessa eficácia narrativa, desde o valor consagratório da morte no paradigma heroico até sua reelaboração nas representações de Hérmiás e Sócrates, nas quais o *modus moriendi* adquire uma relação particular com a excelência e com a coerência entre pensamento e conduta. A partir dessa perspectiva, analisa-se o lugar da curiosidade, do jogo e da invenção na elaboração biográfica antiga, concentrando finalmente o estudo nas tradições relativas à morte de Epicuro. A análise dos testemunhos transmitidos por Diógenes Laércio, Cícero e Hermipo mostra que um mesmo desfecho pode ser interpretado como confirmação de um modo de vida ou como argumento para contestá-lo. Propõe-se, assim, a noção de "morte exemplar" para descrever construções nas quais o fim adquire um valor retrospectivo, convertendo a morte em uma instância decisiva para a configuração póstuma do sábio.

Palavras-chave: biografia antiga; morte; Epicuro; *aretē*; coerência; tradição clássica.

Introducción

λόγος μὲν ἐστ' ἀρχαῖος ἀνθρώπων φανείς,
ὥς οὐκ ἂν αἰῶν' ἐκμάθοις βροτῶν, πρὶν ἂν
θάνῃ τις, οὔτ' εἰ χρηστὸς οὔτ' εἴ τῳ κακός.¹

SÓFOCLES, *Traquinias*, vv. 1-3.

La muerte ocupa un lugar singular en las tradiciones antiguas consagradas a la vida de personajes célebres. Sus circunstancias, más allá de la extinción física del individuo, podían adquirir un valor retrospectivo capaz de orientar la interpretación de una vida entera. El modo de morir ofrecía así un último episodio susceptible de ser integrado en la caracterización del personaje y, en determinados casos, de confirmar o poner en cuestión los valores, las convicciones o las doctrinas que se le atribuían. Esta disposición resulta particularmente significativa en las tradiciones relativas a filósofos, para quienes la relación entre pensamiento y conducta constituye con frecuencia un criterio de valoración de su excelencia. Allí donde la filosofía propone una determinada *ratio vivendi*, el momento de la muerte puede convertirse en la prueba definitiva de la fidelidad del filósofo a sus propios principios.

El interés por las circunstancias de la muerte se inscribe en una tradición considerablemente anterior al desarrollo de la biografía como práctica literaria reconocible. La épica homérica había establecido ya una relación estrecha entre el modo de morir, la *areté* y la valoración póstuma del individuo, especialmente a través del ideal de la muerte heroica. La persistencia de algunos de estos elementos en las representaciones posteriores de filósofos y hombres ilustres no supone, sin embargo, una continuidad inalterada del paradigma épico. Tampoco es propósito de este trabajo reconstruir una evolución lineal del concepto de *areté* desde la época arcaica hasta el período helenístico, empresa que exigiría un corpus considerablemente más amplio y el examen de otras instancias fundamentales de la historia del concepto. El modelo homérico interesa aquí en cuanto antecedente de una forma de valoración en la que el final de una vida interviene decisivamente en la determinación de su sentido. Cuando este principio es aplicado a figuras intelectuales, la excelencia deja

1 Existe un antiguo dicho que ha circulado entre los hombres: que no es posible conocer completamente el destino de un mortal, ni si fue bueno ni si fue malo, antes de que muera.

de estar necesariamente vinculada con el valor guerrero y puede expresarse mediante otro criterio: la concordancia entre pensamiento y conducta, entre el criterio filosófico que guía una vida y la manera de transitarla y abandonarla.

En las páginas que siguen, la expresión “construcción biográfica” designa este proceso de elaboración narrativa de una vida y posee, por ello, un alcance más amplio que la pertenencia formal al género biográfico. Las fuentes examinadas presentan una naturaleza diversa y no corresponde reducirlas a una única categoría genérica. Junto con testimonios de carácter biográfico y doxográfico, intervienen la épica, el diálogo filosófico y la polémica filosófica romana. Su consideración conjunta responde a un problema preciso: observar cómo ciertos episodios luctuosos circulan entre tradiciones diferentes y son utilizados para caracterizar retrospectivamente a un individuo. Un texto que no constituye formalmente un *bíos* puede participar de manera decisiva en la formación de una imagen biográfica; puede también recoger, reformular o disputar una tradición acerca de las circunstancias de una vida y de su desenlace. El uso que Cicerón hace de la muerte de Epicuro ofrece, como veremos, un ejemplo especialmente elocuente de esta posibilidad.

El lugar de la muerte en las tradiciones biográficas antiguas ha sido abordado desde perspectivas diversas que permiten delimitar el problema aquí estudiado. Los trabajos de Momigliano² sobre el desarrollo de la biografía griega pusieron de relieve la heterogeneidad de las formas antiguas de escritura de vidas y las dificultades que supone reconstruir una evolución unitaria del género, mientras que Lefkowitz³ mostró, a propósito de las vidas de los poetas, hasta qué punto la elaboración biográfica podía servirse de motivos procedentes de las propias obras y de patrones narrativos anteriores, entre ellos el heroico. En este último ámbito, los estudios de Vernant⁴ sobre la *belle mort* han examinado la función que adquiere la muerte en la configuración de la identidad heroica y su relación con la memoria y la gloria póstumas. Para el caso específico de los filósofos, Chitwood⁵ ha estudiado la productividad de los relatos de muerte en las tradiciones biográficas sobre Empédocles, Heráclito y Demócrito, atendiendo especialmente a la correspondencia que esos relatos establecen con las doctrinas atribuidas a sus protagonistas; en una

2 Arnaldo Momigliano, *The Development of Greek Biography* (Londres/Cambridge: Harvard University Press, 1993).

3 Mary Lefkowitz, *The Lives of the Greek Poets* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2012).

4 Jean-Pierre Vernant, *El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia*, trad. Javier Palacio (Barcelona: Paidós, 2001).

5 Ava Chitwood, *Death by Philosophy: The Biographical Tradition in the Life and Death of the Archaic Philosophers: Empedocles, Heraclitus, and Democritus* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2004).

dirección afín, Grau⁶ ha destacado la importancia que adquiere el desenlace de la vida del sabio como instancia final de confirmación de su trayectoria. Estos antecedentes permiten advertir que la muerte constituye un espacio particularmente productivo para la elaboración narrativa de una figura intelectual. El presente estudio parte de estas aportaciones, pero concentra la atención en un aspecto más específico: la capacidad del *modus moriendi* para establecer retrospectivamente una relación de coherencia o discordancia entre la vida y el pensamiento atribuidos al personaje.

El corpus se articula en torno a tres figuras que cumplen funciones diferentes dentro del argumento. El caso de Hermias de Atarneo permite observar la apropiación explícita de motivos propios de la muerte heroica para representar la excelencia de una figura vinculada con la filosofía. Sócrates constituye un caso decisivo por la relación que la tradición estableció entre la autoridad de su pensamiento y las circunstancias de su muerte: la fidelidad a las propias convicciones encuentra en su desenlace una expresión cuya influencia se prolongará ampliamente en la representación posterior del sabio. Epicuro, por último, constituye el estudio de caso central. Las distintas versiones de sus últimos momentos conservadas por Diógenes Laercio y Cicerón permiten advertir con particular claridad la plasticidad interpretativa del relato luctuoso. Una muerte puede ser construida como confirmación de la doctrina profesada durante la vida y, mediante otra lectura de sus circunstancias, convertirse en prueba de inconsistencia. La selección de estos casos no pretende, por consiguiente, ofrecer una historia exhaustiva de la muerte del filósofo antiguo, sino examinar distintas modalidades de un mismo procedimiento de caracterización que alcanza en las tradiciones sobre Epicuro una formulación manifiesta.

La hipótesis que orienta este estudio es que, en determinadas construcciones biográficas antiguas sobre la figura del sabio, las circunstancias de la muerte funcionan como una instancia retrospectiva de verificación. El *modus moriendi* permite establecer narrativamente una relación entre doctrina y vida cuya coherencia puede ser afirmada, discutida o incluso invertida. Denominaré “muerte ejemplar” a aquella en la que esta operación produce una concordancia capaz de confirmar, en el último episodio de la existencia, el carácter o los principios atribuidos al individuo. Su contrapartida aparece cuando esas mismas circunstancias son utilizadas para exponer una

6 Sergi Grau, “How to Kill a Philosopher: The Narrating of Ancient Greek Philosophers’ Death in Relation to their Way of Living”, *Ancient Philosophy* 30, n°2 (2010): 347-381. <https://doi.org/10.5840/ancientphil201030233>

contradicción y degradar la figura representada. El interés de esta oposición reside precisamente en su condición narrativa: unas circunstancias semejantes pueden adquirir significaciones contrarias de acuerdo con la tradición que las transmite y con el propósito que organiza su representación.

Desde el punto de vista metodológico, el trabajo combina el análisis filológico-literario de los testimonios con la comparación de las distintas tradiciones narrativas que intervienen en la construcción de estas figuras. La historicidad de las circunstancias atribuidas a cada muerte constituye aquí un problema secundario respecto de los usos que los autores hacen de ellas. El análisis se concentra, por ello, en las operaciones mediante las cuales un episodio luctuoso adquiere significado dentro de la representación de una vida: la selección y disposición de sus circunstancias, sus correspondencias con motivos anteriores, su relación con la doctrina atribuida al personaje y sus posibilidades de reinterpretación polémica. Este enfoque permitirá examinar el tránsito desde el paradigma heroico utilizado como término de referencia hasta la centralidad que adquiere la coherencia en la representación del sabio, para detenerse finalmente en las tradiciones contrapuestas sobre la muerte de Epicuro, donde esa coherencia se convierte explícitamente en objeto de disputa.

1. La muerte heroica: virtud homérica y clásica

La muerte constituye un episodio singular en el tratamiento biográfico de las figuras a las que la erudición grecolatina consagró interés y dedicación. Morir, para los antiguos, no implicaba exclusivamente un fenómeno biológico por el cual nuestra existencia física y espiritual llega a su fin, sino también una motivación didáctica heredera de una larga tradición que se remonta a los poemas homéricos.

Lo que importaba no era tanto el hecho de la muerte *per se*, sino sus circunstancias y, principalmente, el modo en que esta había ocurrido. En este sentido, morir implica tanto la extinción de la persona como la construcción y el surgimiento del personaje. En efecto, es a través de las circunstancias de la muerte, reales o ficticias, que los biógrafos de la Antigüedad lograron construir, ya sea en tono apologético, crítico o satírico, la contextura intelectual y moral de las personalidades objeto de su curiosidad, desprecio o admiración.

Es en los poemas homéricos donde hallamos un aspecto primordial de los sentidos de la muerte, aquel que vincula a esta con el ideal heroico sobre el que se configurará la *areté* del individuo guerrero. Esta estrecha relación queda notoriamente descrita en el canto noveno de la *Iliada* (vv. 410-416), en un pasaje donde se resume la importancia que reviste la extinción de la vida para el destino del héroe:

μήτηρ γάρ τέ μέ φησι θεὰ Θέτις ἀργυρόπεζα
διχθαδίας κῆρας φερέμεν θανάτοιο τέλος δέ.
εἰ μὲν κ' αὖθι μένων Τρώων πόλιν ἀμφιμάχωμαι,
ῥῶλετο μὲν μοι νόστος, ἀτὰρ κλέος ἄφθιτον ἔσται:
εἰ δέ κεν οἴκαδ' ἵκωμι φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν,
ῥῶλετό μοι κλέος ἐσθλόν, ἐπὶ δηρὸν δέ μοι αἰὼν
ἔσσεται, οὐδέ κέ μ' ὦκα τέλος θανάτοιο κιχείη.⁷

Mi madre, Tetis, la diosa de argénteos pies, asegura
que a mí doubles Parcas me van llevando al término que es la muerte:
si sigo aquí luchando en torno de la ciudad de los troyanos,
se acabó para mí el regreso, pero tendré gloria inconsumible;
en cambio, si llego a mi casa, a mi tierra patria,
se acabó para mí la noble gloria, pero mi vida será duradera
y no la alcanzaría nada pronto el término que es la muerte.⁸

En este caso, el *télos* heroico está demarcado por el arribo, prematuro o tardío, de la muerte. Aquiles cosechará gloria a cambio de una vida breve, destino por el que finalmente optará y con el que rubricará la *eὐκλεῆς θάνατος*, la 'muerte gloriosa'. Esta misma concepción encuentra una formulación complementaria en las palabras que Sarpedón dirige a Glaucos (*Il.* XII 322-328), donde el acento ya no recae sobre la elección entre dos destinos posibles, sino sobre la inevitabilidad misma de la muerte:

ὦ πέπον, εἰ μὲν γὰρ πόλεμον περὶ τόνδε φυγόντε
αἰεὶ δὴ μέλλοιμεν ἀγήρω τ' ἀθανάτω τε
ἔσσεσθ', οὐτε κεν αὐτὸς ἐνὶ πρῶτοισι μαχοίμην
οὔτε κε σὲ στέλλοιμι μάχην ἐς κυδιάνειραν
νῦν δ' ἔμπηξ γὰρ κῆρες ἐφ'esτᾶσιν θανάτοιο
μυρία, ἅς οὐκ ἔστι φυγεῖν βροτὸν οὐδ' ὑπαλύξαι,
ἴομεν, ἥε τῷ εὖχος ὀρέζομεν, ἥε τις ἡμῖν.

7 Todos los textos griegos citados en este trabajo proceden de las ediciones disponibles en *Persens Digital Library*.

8 Traducción de Emilio Crespo Güemes, *Homero: Iliada* (Madrid: Gredos, 1991), 176.

¡Tierno amigo! ¡Ojalá por sobrevivir a esta guerra
 fuéramos a hacernos para siempre incólumes a la vejez y a la muerte!
 ¡Tampoco yo entonces lucharía en primera fila
 ni te enviaría a la lucha, que otorga gloria a los hombres!
 Pero como, a pesar de todo, acechan las parcas de la muerte
 innumerables, a las que el mortal no puede escapar ni eludir,
 ¡vayamos! A uno tributaremos honor o él nos lo tributará.⁹

Si en Aquiles el heroísmo se define por la decisión de sacrificar una larga existencia en favor de la gloria, en Sarpedón la muerte aparece como una condición ineludible de la existencia humana. Precisamente porque el hombre no puede sustraerse a ella, la única forma de conferir sentido a ese destino consiste en afrontar el combate y conquistar el honor. La muerte deja de ser así un mero desenlace biológico para convertirse en el presupuesto mismo de la excelencia heroica. James Redfield ha puesto de relieve esta conciencia de la mortalidad en el discurso de Sarpedón: “To die for something [...] is better than to die for nothing”, de modo que, al aceptar la muerte, el héroe se muestra “uniquely conscious of his own mortality”.¹⁰

El análisis de Jean-Pierre Vernant permite precisar esta lógica. En su lectura del mismo discurso, Sarpedón introduce una fractura entre los honores ordinarios asociados con el rango social y el sentido propiamente heroico de la hazaña. Si la inmortalidad fuera posible, señala Vernant, no habría razón para exponerse en primera línea; es precisamente la imposibilidad de escapar a la muerte la que vuelve inteligible la búsqueda de gloria. De este modo, “uno está más allá de la muerte cuando la busca en lugar de padecerla, cuando pone en constante peligro una vida que de esta manera adquiere valor ejemplar”.¹¹ La aceptación consciente de la mortalidad no elimina el término inevitable de la existencia, pero permite transformarlo en una ocasión para acceder al *kléos áphthiton*, ‘la gloria imperecedera’.

En este marco se comprende también la elección de Aquiles. La “bella muerte” (*kalôs thánatos*) implica, a la vez, una “muerte gloriosa” (*eukleês thánatos*): “el resplandor de su fama, *kléos*, que en lo sucesivo adornará su nombre y su figura, representa el último grado del honor, su punto más álgido,

9 Traducción de Emilio Crespo Güemes, *Homero: Iliada* (Madrid: Gredos, 1991), 242.

10 James Redfield, *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector* (Chicago: University of Chicago Press, 1975), 101.

11 Vernant, *El individuo*, 56.

la consecución de la *areté*".¹² Gracias a ella, añade Vernant, la excelencia deja de necesitar una comprobación ulterior mediante el enfrentamiento, pues "se ha realizado de una vez y para siempre gracias a la proeza que pone fin a la vida del héroe".¹³

Morir constituye algo inherente a la vida de todo mortal, pero morir gloriosamente, dando la vida por un ideal, constituye el aditamento específico de la vida heroica.¹⁴ Esta modelación no constituye un mero recurso poético u ornamento triunfalista. La muerte transforma retrospectivamente la trayectoria del héroe al fijar de manera definitiva aquello que durante su existencia se encontraba todavía sujeto a la prueba. De acuerdo con Werner Jaeger, "la *areté* heroica se perfecciona solo con la muerte física del héroe".¹⁵ La formulación de Vernant permite precisar el sentido de este perfeccionamiento: la muerte sustrae la excelencia heroica del carácter necesariamente competitivo que posee durante la vida y la convierte en una cualidad definitivamente asociada a su nombre y a su figura.

Esta fijación póstuma posee, a su vez, una dimensión narrativa y memorial que resulta particularmente significativa para el problema que aquí interesa. El *kléos áphthiton* presupone que el nombre y las acciones del héroe sobrevivan en la memoria de las generaciones posteriores, supervivencia que depende de su conversión en relato. Como señala Vernant, el héroe necesita "que su nombre y sus hazañas sean conocidos por los hombres venideros, que subsistan en sus memorias".¹⁶ Más aún, inscribe así "en la memoria colectiva del grupo su realidad como sujeto individual, expresada por medio de una biografía a la cual la muerte, poniéndole fin, ha hecho inalterable".¹⁷

Esta última observación resulta especialmente sugerente para el problema biográfico que aquí se examina. No corresponde identificar el mecanismo memorial de la épica con las formas biográficas que se desarrollarán posteriormente ni postular entre ambas una continuidad genérica inmediata. Interesa, en cambio, reconocer una operación narrativa susceptible de ser reelaborada: la muerte puede constituir una instancia de clausura desde la cual

12 Vernant, *El individuo*, 46.

13 Vernant, *El individuo*, 46.

14 Algo que puede constatar en las numerosas exhortaciones bélicas características de la épica y la historiografía griegas, donde el acto valeroso es garante de gloria, entendida esta como el recuerdo de sí que permanecerá entre los seres queridos y las generaciones venideras (cf. Tuc. *Hist.* VII 69.2 y Jen. *An.* VI 5.24).

15 Werner Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, trad. Wenceslao Roces (México: Fondo de Cultura Económica, 1957), 25.

16 Vernant, *El individuo*, 71.

17 Vernant, *El individuo*, 56.

una vida adquiere retrospectivamente una forma estable y transmisible. En el paradigma heroico, esa fijación se produce mediante el *kleos* preservado por el canto; en las tradiciones relativas a filósofos y sabios, las circunstancias del morir podrán adquirir una función análoga al confirmar o poner en cuestión la correspondencia entre el modo de vida del individuo y los valores o doctrinas asociados a su figura.

De ello se desprende aquella consideración de Lefkowitz según la cual “si existe un patrón mítico detrás de ciertas narrativas biográficas, es aquel del héroe”,¹⁸ precisamente porque ciertas construcciones posteriores recuperan, bajo condiciones históricas y genéricas diferentes, esa capacidad del relato luctuoso para fijar y transmitir una imagen del individuo.¹⁹

Ahora bien, en el ideal homérico la noción de *areté* permanece estrechamente ligada a las condiciones propias de la excelencia guerrera. El héroe demuestra su valor mediante el ejercicio de la fuerza y la exposición al riesgo, motivo por el que Jaeger advierte estos aspectos como íntimamente unidos.²⁰ El contraste que interesa aquí aparece cuando algunos de los mecanismos narrativos asociados con esta valoración del *modus moriendi* son aplicados a figuras cuya excelencia se define en otros términos. No se trata de postular una sustitución histórica inmediata de la *areté* guerrera por una *areté* filosófica, sino de advertir una reelaboración del principio según el cual el modo de afrontar la muerte puede condensar y confirmar el valor atribuido a una vida. En las representaciones del sabio, esa función llegará a articularse alrededor de la fidelidad a unas convicciones y a una determinada forma de vida.

Un indicio significativo de esta reelaboración puede advertirse en Aristóteles, quien asocia la *megalopsychía* con la disposición de aquel que “no se preocupa por su vida” (*Et. Nic.* IV 3, 1124b5). La proximidad con el paradigma heroico no implica aquí una identidad entre ambos modelos de excelencia. Lo que persiste es el valor atribuido a la disposición de arriesgar la propia existencia cuando se encuentra comprometido aquello que la justifica. Esta apropiación adquiere una expresión mucho más explícita en el himno que Aristóteles compuso para Hermias, dinasta de Atarneo, donde el lenguaje de

18 Lefkowitz, *The Lives*, 3.

19 En general, las biografías de héroes y de dioses constituyen un material que influyó inevitablemente en la modelación biográfica de géneros posteriores. Así lo creía también Momigliano, *The Development*, 2: “we cannot exclude a priori that biographies of gods and heroes preceded and influenced the biographies of men”, lo cual responde a lo que denomina “mythical biography”. Véanse también pp. 24-25.

20 Jaeger, *Paideia*, 22.

la *areté* y los ejemplos heroicos son puestos al servicio de la conmemoración de un hombre cuya formación y vínculos pertenecen al ámbito filosófico:

ἀρετά, πολύμοχθε γένει βροτείῳ, / θήραμα κάλλιστον βίῳ, / σᾶς πέρι, παρθένε, / μορφᾶς / καὶ θανεῖν ζαλωτὸς ἐν Ἑλλάδι πότμος / καὶ πόνους τλήναι μαλεροῦς ἀκάμαντας: / τοῖον ἐπὶ φρένα βάλλεις / κάρτος ἀθάνατον χρυσοῦ τε κρεῖσσον / καὶ γονέων μαλακαυγῆτιό θ' ὕπνου. / σεῦ δ' ἔνεχ' οὐκ Διὸς Ἡρακλέης Λήδας τε κοῦροι / πόλλ' ἀνέτλασαν ἔργοις / σὺν ἀγρεύοντες δύναμιν. / σοῖς δὲ πόθοις Ἀχιλεὺς / Αἴας τ' Ἀἴδαο δόμους ἤλθον: / σᾶς δ' ἔνεκεν φιλοῦ μορφᾶς καὶ Ἀταρνέος ἑντροφος αἰλίου χήρωσεν ἀνγὰς. / τοιγὰρ αἰοίδιμος ἔργοις, ἀθάνατόν τε μιν αὐξήσουσι Μοῦσαι / Μναμοσύνας θυγάτρεις, Διὸς ξενίου σέβας αὖξουσιν φιλίας τε γέρας βεβαίου. (Diog. Laer. V 7-8 = *Carmina* fr. 4 Ross = T1 7-8 Gigon).²¹

Virtud que múltiples esfuerzos procuras al género humano, / la más hermosa conquista de una vida, / en pos de tu belleza, oh virgen, / es en Grecia un destino envidiable morir / y soportar feroces, incesantes pesares. / Tal es el fruto que ofreces al espíritu, / un don inmortal, más precioso que el oro / y que los padres y que el aura suave del sueño. / Por ti, el divino Heracles y los hijos de Leda / a mucho se arriesgaron proclamando en sus hechos / tu poder de atracción. / Por sus anhelos hacia ti Aquiles y Ayante / bajaron a las moradas de Hades. / Y por perseguir tu belleza el vástago del amistoso Atarneo / se vio despojado de los rayos del sol. / Por eso, pues, será motivo de cantos por sus hechos, / y las Musas lo elevarán a inmortal, / las hijas de Mnemósine, / que ensalzan el respeto a Zeus Hospitalario / y honran la recompensa de la firme amistad.²²

El himno permite advertir hasta qué punto el lenguaje de la excelencia heroica podía ser aplicado a una figura cuya *areté* no se había manifestado en el campo de batalla. La presencia de Heracles, los Dioscuros, Aquiles y Áyax establece deliberadamente el horizonte heroico dentro del cual la muerte de Hermias adquiere sentido. La comparación no convierte al filósofo o al gobernante en

21 Este poema, junto con un epigrama dedicado a Hermias que Aristóteles habría compuesto para una estatua del tirano en Delfos, es recogido también por Ateneo (XV 696a-697b) y por Dídimo en su comentario *Sobre Demóstenes* (col. 6, 20-40); además, existe una alusión relevante, que ha generado aporéticos debates, en un discurso de Himerio de Prusa (*Or.* 40, 40-55). Para este tema, que supone la constatación de diferentes tradiciones textuales, véase Philip Harding, *Didymos: On Demosthenes* (Oxford: Clarendon Press, 2006), 153-156 y Virginia Muñoz Llamas, “¿Un nuevo poema de Aristóteles o un error de transmisión textual? A propósito de Him. *Or.* 40.40-55”, *Humanitas* 71 (2018): 39-49 https://doi.org/10.14195/2183-1718_71_2, junto con la bibliografía que al respecto consignan.

22 Traducción de Carlos García Gual, *Diógenes Laercio: Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* (Madrid: Alianza, 2007), 232.

guerrero: transfiere a su conducta ante la muerte el valor consagratorio que el paradigma épico atribuía al *modus moriendi* del héroe épico.²³

Hermias murió apresado, torturado y crucificado por Artajerjes III en Susa, debido a que se resistió a revelar los acuerdos que había contraído con Filipo II en Macedonia contra el rey persa.²⁴ Los mismos habían logrado penetrar en la opinión pública ateniense si hacemos caso a la alusión sobre las intrigas del tirano y su consecutiva captura de las que nos pone al corriente Demóstenes (*Phil.* 4.32).²⁵ Gracias al comentario sobre este del alejandrino Dídimos, contemporáneo de Cicerón,²⁶ conocemos las que habrían sido las últimas palabras de Hermias. No debemos tomarlas como históricamente auténticas, pero sí funcionalmente coherentes con la idea virtuosa de su persona que tenían algunos de sus defensores.²⁷ El pasaje en cuestión dice así:²⁸ “[A sus amigos y] compañeros [les envió instrucciones, diciendo] que

23 En rigor, esta interpretación es la que nosotros podemos constatar como inherente a los objetivos de esta composición, pero en otro sentido es también la más favorable a Aristóteles. Brian Bosworth, *A Historical Commentary on Arrian's History of Alexander*, vol. II (Oxford: Clarendon Press, 1980), apunta que el empleo poético de estos héroes en favor de la imagen de Hermias no pasó desapercibido ante la mirada de los atenienses, quienes habrían advertido el tono apoteósico de la composición aristotélica. Esto es constatable en las fuentes que comentan la recepción que tuvo el himno entre sus contemporáneos, que acarreo “no solo burlas [...] sino también graves problemas, pues fue el pretexto utilizado por Eurimedonte para acusarle [a Aristóteles] de hacer de Hermias un dios y comenzar, tras la muerte de Alejandro, el proceso de impiedad que alejaría definitivamente a Aristóteles de Atenas” (Muñoz Llamas, “¿Un nuevo poema de Aristóteles...?”, 41). Las burlas provenían principalmente de Teócrito y Teopompo de Quíos, a quienes debemos la tradición hostil a Hermias (cf. Anna Santoni, “L’Inno di Aristotele per Ermia di Atarneò”, en *La componente autobiografica nella poesia greca e latina fra realtà e artificio letterario*, ed. G. Arrighetti y F. Montanari (Pisa: Giardini Editori, 1993), 190); sobre la acusación de Eurimedonte, véase Diógenes Laercio (V 5-6) y Ateneo (XV 696a), quien afirma que fue en realidad Demófilo quien presentó los cargos contra el Estagirita. Esta última versión recoge Harding, *Didymos*, 153: “Though the trial was clearly motivated by the political situation (Aristotle was identified as pro-Macedonian), Demophilos, the accuser, used as his pretext the charge of impiety, on the grounds that Aristotle had composed a ‘paean’ to a mortal, Hermias, and instituted a daily singing of it in the commons at the Lykeion...”.

24 Esta muerte constituye un ejemplo de lo que Grau califica como “violent death”, a menudo especialmente reservada para los héroes de la épica. Este tipo de muerte “is used for positively [...] probably because it follows the classical model of a heroic death” (Grau, “How to Kill a Philosopher”, 374), lo que queda manifiesto en la eulogia aristotélica. Véase también Angelo Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso* (Roma: Edizioni dell’Ateneo & Bizzarri, 1958), 89 y ss.

25 Desde la Antigüedad se ha puesto en duda la atribución de este discurso, que probablemente no pertenezca en su totalidad a Demóstenes, aunque la autenticidad del estilo es innegable. Véanse las consideraciones de Felipe Hernández Muñoz, “La *Cuarta Filípica* de Demóstenes. Nueva edición crítica”, *Cuadernos de Filología Clásica (Estudios Griegos e Indoeuropeos)* 25, (2015): 317-340 https://doi.org/10.5209/rev_CFCG.2015.v25.48492, y los comentarios de Antonio López Eire, *Demóstenes: Discursos políticos*, vol. I (Madrid: Gredos, 2015), 105-107. Luciano Canfora, *Un mestiere pericoloso. La vita quotidiana dei filosofi greci* (Palermo: Sellerio, 2000), 108, la califica como “un centone di differenti discorsi”.

26 Sobre Dídimos, véase la completísima introducción de Harding a su edición y traducción del comentario *Sobre Demóstenes* (Harding, *Didymos*, 1-41). La labor de Dídimos en la biblioteca de Alejandría fue extraordinaria, a tal punto que Séneca le atribuye la redacción de cuatro mil rollos de comentarios (*Ep.* XIII 88, 37). Renovada fama gozó su hijo Apión, profundamente admirado por el emperador Tiberio según sabemos por Plinio (*Hist. Nat.* Praef., 25).

27 Como indica Harding, *Didymos*, 152, “it is more likely that we are in the realm of rhetorical fantasy, where the famous last words of dying men need not conform to any rules of historical reason”.

28 El texto se encuentra muy corrupto, razón por la que sigo la reconstrucción de Harding, basada en los restos papiáceos que conservan el comentario.

no había [hecho] nada [indigno] de la filosofía, ni [nada] vergonzoso”²⁹. Esta es la lectura que, basado en el pasaje de Dídimo, también hace Jaeger, para quien “tal fue el saludo de adiós dirigido [por Hermias] a Aristóteles y a los filósofos de Asos”³⁰. Sea cierto o no, el punto es que este tipo de semblanzas abona el ideal honroso según el cual debe entregarse la vida por la virtud, que aquí ya no es representada por la acción valerosa, guerrera, *fuerte* que caracteriza la antigua *megalopsychía* —propia esta de los héroes de antaño— sino por la *areté* de sostener hasta la propia extinción la coherencia entre el hacer y el pensar, entre la vida y la filosofía.³¹ Por otra parte, esta obstinación propia de lo heroico constituye un aditamento específico de la muerte violenta característica de los héroes, en tanto el individuo “defends his convictions to the extreme, not yielding to the powerful”.³²

La relevancia del episodio reside, por consiguiente, menos en establecer las circunstancias históricas de la muerte de Hermias que en observar el modo en que estas fueron organizadas para conferir a su figura una coherencia susceptible de ser leída en clave heroica. Esa correspondencia entre una forma de vida y la conducta sostenida ante la muerte adquiere una significación todavía mayor en el caso de Sócrates, cuya recepción convirtió el desenlace de su vida en una instancia fundamental para la definición misma de su figura filosófica.

El caso socrático, en efecto, ofrece un ejemplo paradigmático por el hecho de que la virtud socrática prescinde completamente del elemento guerrero, fuerte, del modelo homérico, aspecto en que la idea de *areté* afín a su persona se distancia del tipo épico anterior.³³ Es Jaeger, una vez más, quien enfatiza

29 Díd. *In Dem.* col. 6, 15.

30 Werner Jaeger, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, trad. José Gaos (México: Fondo de Cultura Económica, 1946 [1923]), 139.

31 Canfora señala un aspecto importante de la *causa* de Hermias, en la que radicaría, por así decirlo, una *areté* histórica, puesto que las maquinaciones contra el rey persa suponían “la *causa* per eccellenza, un nuovo capitolo della lunga lotta contro i Persiani, tema di mobilitazione sempre vivo per i Greci d’Asia” (Canfora, *Un mestiere pericoloso*, 115). Asimismo, el helenista italiano apunta con sutileza una posible invectiva velada por parte de Aristóteles contra Demóstenes; en efecto, la idea que se desprende del panegírico a Hermias, según la cual es por la *areté* que en Grecia constituye un destino envidiable morir, podría significar que “quella di Demostene non era l’unica Grecia” (Canfora, *Un mestiere pericoloso*, 116).

32 Grau, “How to Kill a Philosopher”, 374.

33 Esto es así solo en un sentido práctico. Simbólica y retóricamente, al igual que luego Aristóteles, como hemos visto, Platón también se ocupó de describir a Sócrates, su héroe, mediante una serie de elocuentes paralelismos que nos reenvían a la épica homérica. Solo basta observar la analogía que Sócrates establece entre su servicio al dios delfico y los doce trabajos de Heracles y, por otra parte, el sugerente pasaje en que el filósofo compara su visión de la muerte con la del propio Aquiles (*Ap.*, 22a y 28d-e). A pesar de la marcada oposición que Platón manifestará contra los modelos de virtud erigidos por los poetas del pasado, no puede prescindir del uso de algunos de sus recursos; bien lo sabe: constituyen un poderoso dispositivo profundamente enraizado en la *paideía* de su época.

la importancia simbólica de Sócrates para toda la tradición posterior, pero destacando que “a formar esta imagen no contribuyó tanto su vida ni su doctrina, en la medida en que realmente profesaba alguna, como la muerte sufrida por él en virtud de sus convicciones”.³⁴ En efecto, si bien la doctrina socrática constituirá un aliciente filosófico para la constitución de diferentes líneas o corrientes filosóficas que se extenderán desde el período clásico y hasta bien entrada la época helenística, lo cierto es que Sócrates constituye un caso *sui generis* por el hecho de que su propia vida constituye un *exemplum* filosófico.

Lo que interesa es resaltar de qué manera la literatura sobre su persona logró erigir un modelo de valoración en que la vida asciende al rango de *exemplum* por medio del cual se plantea una relación complementaria entre personalidad y obra. En el caso de Sócrates, esto era forzoso debido a la circunstancia de que la única *obra* conservada que poseemos del filósofo son sus propias acciones. El hecho de que no haya dejado un testimonio escrito de su actividad intelectual en Atenas supone la necesidad de construir su figura sobre la base de sus actos y sus dichos. Esto es precisamente lo que se ocuparon de hacer Platón y Jenofonte, sin por ello sustraerse del uso de una serie de maniobras características de la literatura apologética. La filosofía socrática tal y como fue vertebrada por los relatos sobre ella que poseemos es inseparable de la persona de Sócrates, y exige como petición de principio una absoluta coherencia entre el decir y el hacer, entre el pensar y el vivir y, por añadidura, entre el pensar y el morir. La filosofía socrática es, así, una filosofía de la fidelidad y la coherencia que, por definición, no puede prescindir de la vida del filósofo, puesto que la *ratio vivendi* constituye un aspecto crucial de su filosofía. Ante este escenario, el relato sobre la muerte de Sócrates constituye la consagración de su figura a la vez que el nacimiento del personaje sobre el que se alzarán una riquísima tradición cuya incidencia en la historia del pensamiento occidental será decisiva.

Ahora bien, así como Sócrates fue una persona cuya figura se eleva como modelo de la *areté* clásica, sucede que su propia persona es, por medio de los textos que la configuran, ya un personaje. Y esto está dado por el tipo de textos que, mayoritariamente, edifican su figura: los diálogos. De tal suerte, Sócrates es un caso peculiar también por el hecho de que su nacimiento como personaje obedece ya a una personificación, fenómeno del que derivó la amplia disputa en torno a lo verdaderamente socrático y que dio lugar a la

34 Jaeger, *Paideia*, 389.

apertura de diversas líneas que demandaban ser auténticamente socráticas. El alcance y la significación de esta práctica —la composición de diálogos en que Sócrates oficia de protagonista y sus derivaciones polémicas— se vuelve manifiesto en un autor que nació al menos dos decenios después de la muerte del filósofo ateniense: Aristóteles. En efecto, es en la *Poética* donde el Estagirita habla de la existencia de *Sōkratikoí λόγοι* (1447b10), revelando la aceptación de este tipo de producciones como expresivas de un género autónomo y distinguible por sus características.

Por su forma, el diálogo tiene la facultad de generar una mayor asimilación entre persona y personaje, precisamente porque en él el individuo histórico es objeto de una representación que suscita una identificación casi sintomática. Pero la búsqueda de un Sócrates histórico es hoy improductiva. Ya Adolf von Harnack afirmaba la importancia del “Sócrates ideal e, incluso, postexistente” por sobre el histórico o sincrónico, considerando a aquel, paradójicamente, el auténtico, “el real” [der reale].³⁵ De la misma opinión es Hägg, para quien “the historical Socrates is unimportant”,³⁶ en la medida en que lo propiamente histórico no es aquí lo real, sino lo ideal; no lo factual, sino lo imaginario. A menudo se pierde de vista la importancia creativa e histórica de la imaginación. Sócrates es importante para Occidente más por su retrato que por su figura, más por su biografía que por su vida: *fortis imaginatio generat casum*.³⁷

La personificación del filósofo, sobre cuyos ejemplos en la tradición socrática no me detendré, cobra especial altura en lo que refiere a su muerte. En diálogos platónicos como *Critón*, *Apología* y *Fedón*, advertimos la importancia que la muerte tiene para la filosofía y, con ello, el modelo que constituye la posición de Sócrates frente a ella para sus epígonos filosóficos. La importancia de Sócrates para el problema aquí examinado no reside, por tanto, en que su muerte permita identificar un momento preciso en una supuesta evolución histórica desde el héroe hacia el sabio. Su caso permite observar con particular claridad otra operación: la conversión del desenlace de una vida en criterio para interpretar retrospectivamente esa vida y el pensamiento que se

35 Adolf von Harnack, *Über die Sicherheit und die Grenzen geschichtlicher Erkenntnis* (Múnich: Druck und Verlag von R. Oldenbourg, 1917), 22.

36 Thomas Hägg, *The Art of Biography in Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 21.

37 Sobre la imposibilidad de arribar al Sócrates histórico, véase William K. Guthrie, *Socrates* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), 7-8, para quien “we shall at least have learned what Socrates meant to many people, and there remains the possibility of regarding him not as a historical but as a symbolic or eternal figure”. Para un tratamiento exhaustivo, Gregory Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher* (Ithaca/Nueva York: Cornell University Press, 1991). Momigliano, *The Development*, 46, si bien menos entusiasta, también abona esta lectura: “Socrates [...] was not so much the real Socrates as the potential Socrates”.

le atribuye. La muerte adquiere así un valor probatorio. La tradición socrática ofrece así una formulación particularmente influyente de un principio que encontraremos también en las representaciones posteriores del sabio: la autoridad de una filosofía puede ser evaluada a través de la vida de quien la profesa. Si la filosofía comporta una forma de vida, la muerte constituye una ocasión privilegiada para someter esa correspondencia a su última prueba. El desenlace socrático adquiere su eficacia ejemplar precisamente porque permite representar la fidelidad entre pensamiento y conducta hasta el límite final de la existencia.

2. Curiosidad, juego e invención biográfica

Esta estrecha relación entre vida y pensamiento no es exclusiva de la tradición filosófica. También los poetas fueron objeto de una valoración de su obra que pone en relación elementos de su pretendido pensamiento con hechos o acciones de su vida personal. Este fenómeno, patente en las obras de Aristófanes,³⁸ lo advertimos ya en la tradición apologética dedicada a la figura de Sócrates. Pero el período posterior ofreció condiciones especialmente favorables para que la erudición griega concentrara su atención en el retrato de individuos particulares, retomando y reelaborando formas de representación personal que contaban ya con importantes antecedentes clásicos.

Hacia el siglo IV a. C., las transformaciones experimentadas por las ciudades griegas y la progresiva afirmación de la hegemonía macedonia modificaron profundamente las condiciones de la vida política. A ello se agregó, tras la muerte de Alejandro, la configuración de nuevas estructuras de poder bajo los diádocos. Sin reducir el desarrollo de la biografía a estas transformaciones ni establecer entre ambos fenómenos una relación causal inmediata, este nuevo escenario contribuyó a otorgar una visibilidad particular a determinadas figuras

38 La relación entre comedia y biografía se explica también por la naturaleza del género cómico. Al tratar temas contemporáneos despojados del *mythos* tradicional consagrado por la tragedia y, a su vez, al ser su cometido mover a los espectadores a la risa, los comentarios e invectivas personales sobre individuos relevantes de la escena ateniense constituyen un mecanismo específico del arte del comediógrafo: "Comedy is different from tragedy in that it makes the spectators uncertain about their position as spectators. The game of allusions, the play with parody, the contemporary setting compel the spectator to remember details of ordinary life and of individuals with whom he is personally acquainted. There is abundant biographical and autobiographical material in the comedies of Aristophanes" (Momigliano, *The Development*, 39).

individuales —gobernantes, filósofos, poetas— y coincidió con un creciente interés por la caracterización de sus vidas.³⁹

Retratar figuras sobresalientes de la escena política e intelectual se convirtió en una práctica cada vez más extendida y atravesó diversos ámbitos del saber. La atención no recaía exclusivamente sobre las obras o doctrinas de un autor, sino también sobre su persona: quién había sido, cómo había vivido y de qué manera se había comportado en determinadas circunstancias. La fiabilidad desigual de muchas de las tradiciones transmitidas no disminuye la relevancia histórica de esta práctica. Por el contrario, permite advertir que la vida de los hombres célebres constituía un espacio de elaboración narrativa en el que podían confluir la valoración moral y la curiosidad por aspectos particulares de su existencia.

Momigliano concedió especial importancia a este último componente en sus *Second Thoughts on Greek Biography*, apéndice a su obra sobre la biografía griega que vio la luz en 1971. Allí, el italiano reevalúa algunas de sus consideraciones previas: “[...] ultimately we must reconcile ourselves to the idea that men did not write biography because they were philosophically minded or because they were engaged in some kind of intellectual or political controversy. The educated man of the Hellenistic world was curious about the lives of famous people. He wanted to know what a king or a poet or a philosopher was like and how he behaved in his off-duty moments”.⁴⁰ Este componente de curiosidad permite comprender también la dimensión recreativa que podía acompañar la escritura biográfica; es por ese motivo que Momigliano finaliza su obra con una pregunta para cuya respuesta se sirve del parecer del escritor neerlandés Samuel Dresden: “The question ‘What made people write so many biographies in the Hellenistic period’ is one which I should prefer not to answer. But if I were compelled to answer, I should repeat Professor Dresden’s words: ‘De biograaf speelt ernstig, *severe ludit*’”.⁴¹ Esta idea, según la cual el biógrafo helenístico *juega seriamente*, constituye un aspecto singular de la composición biográfica de este período. Sería artificial concebir a la biografía como una producción científica cuyos fines y procedimientos fueran exclusivamente políticos, filosóficos o institucionales. También hay que advertir en ella la existencia del esparcimiento, tanto para quien practica la labor biográfica como para sus futuros —inmediatos o no— lectores.

39 Momigliano, *The Development*, 45.

40 Momigliano, *The Development*, 120.

41 Momigliano, *The Development*, 121.

La fórmula resulta próxima a la atención que Huizinga concedió al juego como forma de producción cultural. Al comienzo de *Homo ludens*, el autor advertía que “anthropology and its sister sciences have so far laid too little stress on the concept of play and on the supreme importance to civilization of the play-factor”.⁴² No es necesario extender esta consideración hasta convertir el juego en una explicación general de la biografía helenística. Para el problema aquí examinado basta reconocer que la elaboración biográfica podía admitir procedimientos cuya eficacia dependía precisamente de cierta libertad en el tratamiento de sus materiales. La exageración, la deformación satírica o la construcción de una escena memorable podían convivir con el conocimiento erudito de las tradiciones relativas a una figura.

Si la biografía, así, debe más al juego y al entretenimiento de lo que suele reconocerse cuando se limita su análisis a la labor institucional llevada a cabo en Alejandría —como frecuentemente ocurre—, ello nos obliga a considerar con mayor atención el lugar que ocupan la invención y el entretenimiento en la transmisión de las vidas antiguas. No se trata de demostrar las falsedades que estas invenciones contienen para desentrañar una supuesta verdad pasible de ser, por fin, expuesta a la luz —y en la que radicaría su auténtica seriedad—, sino de comprender el espíritu que motivó su creación y las razones que impulsaron su surgimiento, además de aceptar que la cultura también es eso: juego, azar, recreo.⁴³

Esta circunstancia obliga también a precisar qué valor atribuimos a los elementos ficticios o difícilmente verificables que aparecen en esas tradiciones. Determinar su historicidad constituye un problema legítimo, aunque no agota su interés. Una invención puede resultar históricamente significativa por las razones que explican su aparición y por la imagen del personaje que procura transmitir. En este sentido resulta pertinente la observación de Marc Bloch según la cual “una mentira es, a su manera, un testimonio”.⁴⁴ Aplicado a la tradición biográfica antigua, este principio invita a preguntarse qué hacía narrativamente posible una determinada anécdota y por qué podía incorporarse de manera verosímil a la memoria de un personaje. La

42 Johan Huizinga, *Homo ludens. A Study of the Play-Element in Culture* (Nueva York: Roy Publishers, 1950), ii.

43 En este punto resulta pertinente evocar la noción griega *scholē* (σχολή), en tanto designa un ámbito de suspensión de la necesidad y de las exigencias utilitarias que habilita formas de producción cultural no orientadas primariamente a la demostración de una verdad, sino a una elaboración más libre y especulativa. En este sentido, el componente lúdico puede comprenderse no como negación de la seriedad, sino como una de las modalidades propias de la labor intelectual.

44 Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* (Paris: Cahier des Annales, 1949), III.2.

cuestión adquiere especial importancia cuando las versiones conservadas son divergentes o cuando un mismo episodio admite valoraciones contrapuestas.

Las circunstancias de la muerte constituyen un material particularmente apto para esta forma de elaboración. Por su posición final dentro del relato de una vida, el episodio luctuoso permite condensar en una escena rasgos asociados previamente con el personaje y someterlos a una última comprobación narrativa. El modo de morir puede intensificar una cualidad, exponer una contradicción o proporcionar materia para una representación irónica. Su eficacia depende menos de la acumulación de información que de la capacidad de la escena para establecer una relación significativa con aquello que la tradición atribuía al individuo durante su vida. La muerte adquiere así una particular plasticidad biográfica: puede ser narrada de manera que confirme una imagen ya establecida, pero también puede utilizarse para impugnarla.

Ahora bien, esta constatación solo explica, por así decirlo, una disposición general, una tonalidad práctica, y quizá también psicológica, de la escritura biográfica. Su especificidad solo puede apreciarse plenamente a través del análisis de las tradiciones concretas en las que opera. El caso de Epicuro que se analizará a continuación resulta significativo en este sentido, ya que las circunstancias de su muerte fueron transmitidas y valoradas de maneras que permiten observar la puesta en práctica de los elementos teóricos hasta aquí desarrollados.

3. Las dos muertes de Epicuro

Una lectura focalizada de algunas de las muertes relatadas en las *Vidas* de Diógenes Laercio nos llama la atención por lo exótico de su circunstancia. Naturalmente, no puedo dedicarme aquí a todas ellas,⁴⁵ razón por la que me enfocaré solo en una, la de Epicuro. Esto obedece a más de un motivo: se trata de una de las figuras más relevantes del período helenístico. Su filosofía, al igual que su persona, constituyó un aliciente para la erudición de este período,

45 Un minucioso estudio sobre los relatos luctuosos laercianos puede hallarse en Grau, "How to Kill a Philosopher", 347-381. Si bien el autor aplica su tipología exclusivamente a los filósofos, es también provechosa para casos de otra naturaleza. Asimismo, véase su trabajo más detallado sobre el tema, dedicado al estudio de los tópicos biográficos presentes en las *Vidas* laercianas: Sergi Grau, *La imatge del filòsof i de l'activitat filosòfica. Anàlisi dels tòpics biogràfics presents a les Vides i doctrines dels filòsofs més il·lustres de Diògenes Laerci* (Barcelona: PPU Barcelona, 2009).

tanto hostil como adepta a su doctrina. Por otra parte, Epicuro ocupa un lugar especial en las *Vidas* laercianas en lo que refiere a la conservación y transmisión de su doctrina.⁴⁶ Asimismo, la importancia de su vida y de su muerte radica en que la propia filosofía de Epicuro es en sí misma una filosofía para la vida, de modo que la búsqueda de una coherencia entre el actuar y el decir, entre el hacer y el pensar, constituye un aspecto esencial de la valoración de su *areté* filosófica.⁴⁷ Por último, el análisis de su muerte, si bien no oficia de prototipo para la variedad de ejemplos que podemos encontrar en la literatura biográfica antigua, sí servirá como modelo metodológico y caso de estudio para el tema aquí en discusión. El propósito de las páginas que siguen no consiste en reconstruir cómo murió Epicuro, sino en examinar de qué manera las distintas versiones de su muerte fueron integradas en representaciones capaces de confirmar o impugnar la coherencia entre doctrina y modo de vida del filósofo.

Como queda dicho hasta aquí, la coherencia constituye uno de los aspectos medulares de valoración de la *areté*. Pero como también ha quedado manifiesto, la búsqueda de esta coherencia o, mejor dicho, la exposición de ella, no siempre recurre a procedimientos didácticos serios ni, tampoco, tiene por qué ser expuesta bajo un registro apologético. Al contrario, puede optar por procedimientos satíricos o burlescos, todos ellos afines a un ímpetu lúdico reprobatorio o censor. Ahora bien, en ningún caso se trata de composiciones que prescindan de la erudición. La eficacia de la construcción depende del conocimiento previo de los rasgos asociados con el personaje, pues solo sobre ese horizonte una anécdota puede funcionar como confirmación o como censura. Erudición e invención no constituyen, desde esta perspectiva, prácticas incompatibles: los materiales transmitidos pueden ser seleccionados, modificados o dispuestos narrativamente para producir una determinada lectura de la figura biografiada. Es por ello que siempre, se trate de un texto encomiástico o de su contrario, hablamos de una actividad crítica propiamente dicha, en el sentido de que para su composición el biógrafo se encuentra

46 Como indica García Gual, *Diógenes Laercio*, 30, “sólo en un caso, el de Epicuro, Diógenes Laercio nos ha transmitido unos textos esenciales, sin los cuales nuestra visión de una gran filosofía habría quedado muy incompleta”.

47 Véase Eleni Kechagia, “Dying philosophers in ancient biography: Zeno the Stoic and Epicurus”, en *Writing Biography in Greece and Rome. Narrative Technique and Fictionalization*, ed. Koen De Temmerman y Kristoffel Demoen (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 182: “Hellenistic philosophy, of which the Stoics and Epicureans are main representatives, professed to be an *ars vivendi* offering practical guidance on how to live one’s life happily. Consequently philosophers, such as the Stoics and Epicureans, were expected to live according to the very guidance they themselves offer through their theories. Their lives, and also the critical last act of their lives, that is, their deaths, can justifiably be seen as representative of their theories and are, therefore, susceptible to philosophical readings (perhaps more so than the life and death of other, less practically oriented philosophers)”.

armado de fuentes y conocimientos que lo autorizan, intelectualmente, a escribir sobre quien escribe, independientemente de que en ello puedan abundar o no invenciones debidas a su pluma.⁴⁸

El caso de Epicuro es interesante porque constituye un modelo de lo que, en el plexo de la literatura biográfica luctuosa, podemos denominar “muerte ejemplar”. ¿Y qué debemos entender por esta muerte? Pues precisamente aquella que, por medio de sus causas o de sus circunstancias, pone de manifiesto la absoluta regularidad de acción y pensamiento del individuo en cuestión. La muerte ejemplar es solo en un sentido secundario aquella que se alza como modelo de acción virtuosa para otros. En primer lugar, constituye aquella construcción en la que las circunstancias de la muerte establecen una correspondencia significativa con el carácter, la doctrina o la *ratio vivendi* atribuidos al personaje. Su ejemplaridad no radica primariamente en ofrecer una conducta destinada a la imitación, sino en conferir al desenlace un valor confirmatorio: la muerte clausura retrospectivamente la vida y la presenta como coherente consigo misma. El procedimiento admite también su inversión. Cuando el final es narrado como contradicción de los principios profesados, la misma lógica convierte la muerte en instrumento de censura. Ambas posibilidades son puestas de manifiesto en las distintas tradiciones biográficas que refieren la muerte de Epicuro. Si me dedico a ellas a continuación, es precisamente para dar cuenta de cómo la muerte de un individuo puede ser vista como la confirmación consagratoria de su vida (muerte ejemplar), o bien como una sanción cuya motivación puede deberse a más de una causa y por la cual el relato constituye la exposición de una muerte deshonrosa, ya sea porque el individuo exponga en ella una contradicción consigo mismo, o porque su muerte constituya un castigo o sanción por una conducta indebida. Cualquiera sea el caso, la narrativa biográfica parece haber vertebrado sus esfuerzos bajo la divisa de que “a wise man is not fully confirmed until the moment of his death”,⁴⁹ lo que nos reenvía al paradigma heroico en el que, no sin razón, insiste Lefkowitz.⁵⁰

A este trasfondo podría añadirse un antecedente de otra naturaleza que permite comprender la persistencia de esta disposición en la cultura griega. Me refiero al episodio de Cleobis y Bitón relatado por Heródoto en el contexto de las enseñanzas con que Solón instruye a Cresos, rey de Lidia, en lo relativo a

48 A ello apunta Momigliano, *The Development*, 120, cuando habla de “the educated man of the Hellenistic world”.

49 Grau, “How to Kill a Philosopher”, 348.

50 Lefkowitz, *The Lives*, 3.

la felicidad (Hdt. I 29-33). En este episodio se formula la idea de que ninguna vida puede ser juzgada como plenamente lograda antes de su término. La muerte constituye el momento en que la vida alcanza su forma completa y, por ello mismo, su plena inteligibilidad. Así, la muerte de los jóvenes, concedida como el mayor don por la divinidad, sella retrospectivamente el sentido de su acción y la transforma en un ejemplo consumado de piedad y excelencia. En este sentido, no se trata de una muerte ejemplar en tanto modelo a imitar, sino en tanto instancia que confirma y clausura una vida en perfecta coherencia consigo misma. Este principio, que subordina la evaluación de la vida a su desenlace, encuentra una formulación comparable en determinadas tradiciones biográficas. Allí donde el Solón herodoteo formula el principio en términos gnómicos, los biógrafos lo operativizan narrativamente: la muerte se convierte en el lugar donde se verifica la concordancia (o discordancia) entre vida, doctrina y carácter. En el caso de Epicuro, como en el de otros filósofos y poetas, la “muerte ejemplar” funciona precisamente como ese momento de verificación final, continuador —en clave filosófica y biográfica— de un paradigma sapiencial en el que la plenitud de la existencia solo puede juzgarse a partir de su término.⁵¹



Sobre las circunstancias de la muerte de Epicuro conservamos varios testimonios. Aquí me centraré en dos de ellos. Por un lado, se encuentra lo que conocemos por medio de algunas de las cartas que se le atribuyen al filósofo, recogidas por Cicerón y Diógenes Laercio. En segundo lugar, un testimonio también transmitido por este último, cuya fuente, según se nos refiere, es Hermipo de Esmirna. Ambos testimonios, el epistolar y el doxográfico, manifiestan dos versiones ligeramente diferentes en torno a las circunstancias de la muerte del filósofo. Lo significativo para nuestro propósito es que ninguna de estas escenas posee un valor unívoco: como veremos, cada una puede ser integrada, mediante operaciones interpretativas distintas, en una representación ejemplar o deshonorosa de Epicuro.

51 El caso de Telo de Atenas, mencionado antes por Solón en el mismo pasaje, permite precisar aún más el sentido de esta ejemplaridad. A diferencia de Cleobis y Bitón, cuya muerte se inscribe en una lógica de favor divino, Telo es presentado como paradigma de una vida lograda en términos cívico-políticos: habiendo gozado de prosperidad moderada y de una descendencia legítima, alcanza su consumación al morir en combate por su ciudad, recibiendo honras públicas por su valor. El énfasis recae aquí no en una intervención divina extraordinaria, sino en la perfecta adecuación entre el modo de vida del individuo y su final, que sella su trayectoria en clave guerrera y patriótica. En este caso, el episodio retrata muy bien los ideales helénicos presentes en la modelación de las nociones tradicionales relativas a la *areté* heroica con que comenzamos el presente estudio. Por otra parte, Sófocles se ocupó de hacer perdurar esta premisa de la sabiduría ancestral sobre el carácter confirmatorio del final de la vida en los primeros versos de *Traquinias* y los últimos de *Edipo rey*.

Según el testimonio laerciano, hacia el final de su vida Epicuro escribió una carta a Idomeneo en la que refiere lo siguiente:

Τὴν μακαρίαν ἄγοντες καὶ ἅμα τελευταίαν ἡμέραν τοῦ βίου ἐγράφομεν ὑμῖν ταυτί. στραγγουρία τε παρηκολουθήκει καὶ δυσεντερικὰ πάθη ὑπερβολὴν οὐκ ἀπολείποντα τοῦ ἐν ἑαυτοῖς μεγέθους. ἀντιπαρετάττετο δὲ πᾶσι τούτοις τὸ κατὰ ψυχὴν χαῖρον ἐπὶ τῇ τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν μνήμῃ. σὺ δ' ἄξιως τῆς ἐκ μειρακίου παραστάσεως πρὸς ἐμὲ καὶ φιλοσοφίαν ἐπιμελοῦ τῶν παίδων Μητροδώρου. (DL, X 22).

Al tiempo que pasa este feliz y a la vez último día de mi vida te escribo estas líneas. Me siguen acompañando los dolores de la vejiga y del vientre, que no disminuyen el rigor extremo de sus embates. Pero contra todos ellos se despliega el gozo del alma, fundado en el recuerdo de las conversaciones que hemos tenido. Tú, en consonancia con tu actitud desde muchacho hacia mí y hacia la filosofía, cuídate de los hijos de Metrodoro.⁵²

El contenido de esta epístola es prácticamente idéntico al que recogía Cicerón, si bien esta última versión nos dice que la misiva estaba dirigida a Hermarco, no a Idomeneo:

“Epicurus Hermarcho salutem. Cum ageremus”, inquit, “vitae beatum et eundem supremum diem, scribebamus haec. tanti autem aderant vesicae et torminum morbi, ut nihil ad eorum magnitudinem posset accedere” [...] “Compensabatur”, inquit, “tamen cum his omnibus animi laetitia, quam capiebam memoria rationum inventorumque nostrorum. sed tu, ut dignum est tua erga me et philosophiam voluntate ab adolescentulo suscepta, fac ut Metrodori tueare liberos”. (*De fin.* II 30.96).

“Epicuro saluda a Hermarco. Te escribo esta carta en el día más feliz y también el último de mi vida. Es tan grave la enfermedad de mi vejiga y de mis intestinos, que no podría agravarse más” [...] “A todos estos sufrimientos, sin embargo, sirve de compensación la alegría que experimenta mi alma al recordar nuestros razonamientos y las verdades por nosotros descubiertas. Pero tú, de acuerdo con los sentimientos que desde muy joven has tenido respecto a mí y a la filosofía, procura velar por los hijos de Metrodoro”.⁵³

Como podemos ver, ambas fuentes revelan la misma situación: Epicuro se encuentra en el último día de su vida, sufriendo fuertes dolores físicos

52 Traducción de García Gual, *Diógenes Laercio*, 519-520.

53 Traducción de Víctor-José Herrero Llorente y Ángel Escobar, *Cicerón: Obras filosóficas I* (Madrid: Gredos, 1982), 120-121.

que, debido a su gravedad, habrían provocado su muerte. A pesar de ello, el filósofo transita un día feliz, recordando las conversaciones y pensamientos que a lo largo de su vida mantuvo con sus discípulos y compañeros en el Jardín. Así, rechazaba los dolores del cuerpo mediante la intensificación de los placeres del alma.

El escenario no es fortuito, ya que mostraría a Epicuro exhibiendo la tranquilidad con que un epicúreo debía enfrentar la muerte.⁵⁴ Sin embargo, esta lectura contradice la valoración ciceroniana del episodio. En efecto, el orador latino introduce el fragmento de esta carta como demostración de la inconsistencia existente entre la teoría y la práctica epicúreas, bajo la premisa de que “facta eius cum dictis discrepare”, ‘sus acciones contradecían sus palabras’ (*De fin.* II 96).⁵⁵ Las razones de la acusación parecen derivar de una interpretación algo singular de la doctrina física epicúrea. Según Cicerón, la muerte de Epicuro contradice su filosofía por el hecho de sugerir que existe un placer puramente espiritual o intelectual independiente del cuerpo. La alegría derivada del recuerdo de “rationum inventorumque nostrorum”, según su perspectiva, o bien deriva de un placer corporal que contradice el sentido común, puesto que los dolores presentes, siendo tan graves, deberían imponerse; o bien constituye un mero placer intelectual desligado del cuerpo, lo que refutaría el principio epicúreo según el cual no existe placer del alma que no tenga su raíz en el cuerpo, que Cicerón había desarrollado en el libro anterior (*De fin.* I 55). Es probable que aquí Cicerón esté siguiendo de manera rigurosa los principios físicos de la doctrina epicúrea, según los cuales el alma es también un cuerpo sutilmente particulado (*Ep. Hdt.* 63). Ahora bien, como ha sido señalado, para Epicuro “all pleasures are ‘bodily’ in the sense that pleasure is a *sumptōma* of atomic arrangements. Pleasures are not all ‘bodily’ in the sense in which ‘bodily’ is contrasted with ‘psychic’”.⁵⁶ Por otra parte, el recuerdo de placeres pasados como vía para mitigar los dolores presentes se constituyó en un principio en sí mismo de la doctrina epicúrea, por lo que, si bien esta conducta puede matizarse, e incluso refutarse, como hace Cicerón, lo cierto es que el escenario en cuestión podría también servir de modelo de la *ataraxía* epicúrea.

Maslowski señalaba la irritación que causaba en Cicerón la postura “apolítica” de los epicúreos, razón por la que, según el autor, al combatirlos

54 Kechagia, “Dying philosophers”, 191.

55 Alusiones de un tenor similar aparecen en *Tusc.* II 45 y V 88.

56 James Warren, *Facing Death: Epicurus and His Critics* (Oxford: Clarendon Press, 2004), 166, n. 272. La distinción permite comprender que el contraste entre dolor corporal y alegría del alma descrito en la carta no supone necesariamente una excepción a la psicología materialista de Epicuro.

acude más a las invectivas que a los razonamientos.⁵⁷ Esta lectura podría llegar a aplicarse en este pasaje, donde más que una argumentación sólida, lo que se ve por parte de Cicerón es un intento de ridiculizar a Epicuro. Sin embargo, también es cierto que en el *De finibus* hay argumentaciones penetrantes y bien estructuradas, por lo que la mirada de Maslowski debería matizarse con la de Süß, quien destaca la manera en que Cicerón lleva adelante la polémica antiepicúrea en este texto y en *Tusculanas*.⁵⁸

Como sea, la constatación ciceroniana, justificadamente o no, revela lo que este trabajo tiene como propósito poner de relieve: cómo las circunstancias de la muerte de una determinada figura de la tradición pueden ser utilizadas en su contra o a su favor, según la lectura que se tenga de ellas. En Cicerón esto está dado por una razón deliberada, ya que él mismo estima relevante considerar cómo murieron los hombres para poner a prueba el rigor de sus principios filosóficos (*De fin.* II 97). Cicerón se sirve del ejemplo luctuoso epicúreo como prueba de la inconsistencia del filósofo y, por ende, de lo fraudulento o falible de su filosofía. Para el filósofo romano, en sus últimas horas, Epicuro “redarguitur ipse a se”, ‘se refuta a sí mismo’ (*De fin.* II 99). Desde el punto de vista del problema aquí estudiado, la cuestión decisiva no es determinar si la objeción ciceroniana constituye una refutación filosóficamente satisfactoria del epicureísmo. Lo relevante es el procedimiento mediante el cual Cicerón convierte una escena biográfica en argumento doctrinal. La conducta atribuida a Epicuro durante sus últimas horas adquiere valor probatorio: si sus actos contradicen sus palabras —*facta eius cum dictis discrepare*—, entonces la muerte permite denunciar retrospectivamente la inconsistencia del filósofo.

El segundo testimonio es el de Diógenes Laercio, quien afirma recogerlo del peripatético Hermipo de Esmirna:

ὅτε καὶ ψῆσιν Ἑρμιππος ἐμβάντα αὐτὸν εἰς πύελον χαλκῆν κεκραμένην ὕδατι θερμῷ καὶ αἰτήσαντα ἄκρατον ῥοφήσαι. τοῖς τε φίλοις παραγγείλαντα τῶν δογμάτων μεμνηθῆναι, οὕτω τελευτῆσαι. (DL, X 15-16).

Cuenta precisamente Hermipo que entonces [Epicuro] se metió en una bañera de bronce llena de agua caliente y pidió vino puro para echar un trago y, después de recomendar a sus amigos que se acordaran de sus enseñanzas, allí murió.⁵⁹

57 Tadeusz Maslowski, “The chronology of Cicero’s anti-epicureanism”, *Eos* 62 (1974): 55-78.

58 Wilhelm Süß, *Cicero. Eine Einführung in seine philosophischen Schriften* (Wiesbaden: F. Steiner, 1966). Véase también Constantin Vicol, “Cicerone espositore e critico dell’epicureismo”, *Ephemeris Dacoromana* 10, (1945): 155-347.

59 La traducción de este pasaje y del siguiente pertenece a García Gual, *Diógenes Laercio*, 517.

Este pasaje podría ser una continuación del anterior, puesto que agrega información sobre el momento preciso en que murió el filósofo. Inspirado en su fuente, Diógenes compone el siguiente epigrama:

“χαίρετε, καὶ μέμνησθε τὰ δόγματα”: τοῦτ’ Ἐπίκουρος
ῥστατον εἶπε φίλοις τοῦπος ἀποφθίμενος:
θερμὴν ἐς πύelon γὰρ ἐληλύθειν καὶ ἄκρατον
ἔσπασεν, εἶτ’ Ἀἰδὴν ψυχρὸν ἐπεσπάσατο. (DL, X 16 = *Anth. Pal.* VII 106).

“Vivid alegres y recordad mis doctrinas”. Esta fue
la última frase que dijo a sus amigos, al morirse, Epicuro.
Entonces entró en un baño cálido y sorbió vino puro,
y al punto se sintió penetrado del frío del Hades.

La muerte aquí relatada presenta una serie de características voluptuosas. La bañera de bronce⁶⁰ y la copa de vino son elementos placenteros para el cuerpo y contrastan con la versión precedente, según la cual Epicuro mitigaba sus dolores físicos con el recuerdo de sus conversaciones pasadas. Frente a este goce intelectual, se muestra ahora un goce corporal, mediante una descripción con características dramáticas que no prescinde de ironía. En efecto, tanto en la versión de Hermipo que recoge Diógenes como en la que él mismo compone sobre la base de ella, se dice que Epicuro, antes o después de introducirse en la bañera y beber una copa de vino, arengó a sus amigos con la exhortación “recuerden mis doctrinas”. Leída en clave hostil, la escena puede llevar al absurdo la figura de Epicuro: mientras arenga a sus discípulos a seguir sus enseñanzas, él mismo, en el momento postrero, las traiciona en un gesto simbólico, pero a la vez material, de voluptuosidad.

Ahora bien, así como previamente nuestra lectura de la carta a Idomeneo-Hermarco contradecía la manera en que lo hacía Cicerón, resulta que también en relación con el testimonio de Hermipo existen algunas discrepancias hermenéuticas. Jan Bollansée sostiene que “this account, like [...] the majority of the death-stories which have been preserved under Hermippos’ name, has a malicious overtone”.⁶¹ De una opinión contraria es Kechagia, quien, sobre la base de una serie de testimonios de la tradición médica antigua, estima que

60 Kechagia, “Dying philosophers”, 195, n. 34, pone de relieve que el πύελος que aquí se menciona “suggests that Epicurus bathed in an individual bathtub possibly at home (rather than in a communal bath in a bathing establishment (βαλανεῖον), which was more usual in ancient Greece and Rome); the fact that the bath-tub is said to have been bronze also adds a hint of luxury to the scene, as usually bath-tubs were made of terracotta”.

61 Jan Bollansée, *Hermippos of Smyrna and His Biographical Writing. A Reappraisal* (Lovaina: Peeters, 1999), 152.

“it is indeed possible to read the anecdote [...] not as an unfavourable hint at Epicurean hedonism, but rather as a plausible case of palliative care for an ailing patient”, por lo que “we may well take his last actions as a sign of calmness and reasoned behavior”.⁶² No ingresaré en esta discusión puesto que no es mi objetivo determinar cuál de las dos interpretaciones es la más adecuada. La escena no contiene por sí misma un significado estable: la bañera caliente y el vino pueden ser leídos como signos de voluptuosidad incompatibles con la imagen del sabio, pero también como formas razonables de aliviar el sufrimiento de un moribundo. La misma secuencia narrativa admite, por consiguiente, una codificación encomiástica o hostil. En este punto se vuelve visible el funcionamiento de la “muerte ejemplar” como construcción: la coherencia no reside simplemente en los hechos narrados, sino en la relación que el relato establece entre esos hechos y la doctrina atribuida al personaje.

En suma, las dos tradiciones examinadas permiten observar un fenómeno que excede la cuestión de la historicidad de la muerte de Epicuro. El episodio final de una vida filosófica funciona como un espacio de interpretación en el que se disputa el sentido de esa vida. El recuerdo de los placeres pasados, el dolor físico, el baño, el vino o la exhortación a los discípulos adquieren valor únicamente cuando son integrados en una determinada lectura del filósofo. La muerte puede entonces confirmar la doctrina o convertirse en argumento contra ella. Su eficacia biográfica reside precisamente en esa capacidad de transformar el último episodio de una existencia en juicio retrospectivo sobre el conjunto.

Conclusiones

El recorrido realizado permite advertir la particular eficacia que adquiere la muerte en la construcción de una figura memorable. El paradigma épico ofrece una formulación temprana y decisiva de este principio: el final del héroe consagra su *areté* y fija su nombre en la memoria mediante el *kléos*. Las representaciones posteriores examinadas muestran la posibilidad de

62 Kechagia, “Dying philosophers”, 196-197. Warren, *Facing Death*, 9, es de la misma opinión al sostener que “the story of Epicurus’ death is designed to demonstrate Epicurus’ calm in the face of a fatal and long-lasting illness which no doubt caused a great deal of physical pain”. Es llamativo, no obstante, que lo haga sin advertir que otra lectura es posible.

reelaborar esa capacidad consagratória bajo condiciones diferentes. El himno a Hermias recurre explícitamente al imaginario heroico para conferir sentido a su muerte, mientras que la tradición socrática hace del desenlace de la vida del filósofo una instancia privilegiada para representar la correspondencia entre pensamiento y conducta. Estos casos no conforman una evolución lineal de la *areté*, pero permiten reconocer distintas apropiaciones de un principio común: el *modus moriendi* puede proyectar retrospectivamente un sentido sobre la vida que clausura.

En la tradición biográfica, esta capacidad adquiere una especial plasticidad. El caso de Epicuro muestra que la eficacia del relato luctuoso no reside únicamente en las circunstancias narradas, sino también en la interpretación a la que son sometidas. La serenidad ante el dolor puede confirmar la filosofía epicúrea o proporcionar a Cicerón un argumento contra ella; del mismo modo, la escena transmitida por Hermipo admite valoraciones contrapuestas. La coherencia que define lo que aquí hemos denominado “muerte ejemplar” constituye, por ello, una relación construida entre el desenlace y la imagen previa del personaje.

Esta plasticidad permite comprender también el lugar de la invención en las tradiciones biográficas. La historicidad incierta de una anécdota no cancela su eficacia cultural ni su capacidad para intervenir en la configuración póstuma de una figura. Precisamente porque la muerte clausura la vida, narrarla supone atribuirle un sentido. El último acto se convierte así en la última prueba del sabio: el momento en que una vida puede ser confirmada como expresión de sus principios o utilizada para ponerlos en cuestión.

Referencias bibliográficas

- Bloch, Marc. *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*. París: Cahier des Annales, 1949.
- Bollansée, Jan. *Hermippos of Smyrna and His Biographical Writing. A Reappraisal*. Lovaina: Peeters, 1999.
- Bosworth, Brian. *A Historical Commentary on Arrian's History of Alexander*. vol. II. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- Brelich, Angelo. *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*. Roma: Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1958.

- Canfora, Luciano. *Un mestiere pericoloso. La vita quotidiana dei filosofi greci*. Palermo: Sellerio, 2000.
- Chitwood, Ava. *Death by Philosophy: The Biographical Tradition in the Life and Death of the Archaic Philosophers: Empedocles, Heraclitus, and Democritus*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2004.
- Crespo Güemes, Emilio, trad. *Homero: Iliada*. Madrid: Gredos, 1991.
- García Gual, Carlos, trad. Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza, 2007.
- Grau, Sergi. “How to Kill a Philosopher: The Narrating of Ancient Greek Philosophers’ Death in Relation to their Way of Living”. *Ancient Philosophy* 30, n°2 (2010): 347-381. <https://doi.org/10.5840/ancientphil201030233>
- Grau, Sergi. *La imatge del filòsof i de l’activitat filosòfica. Anàlisi dels tòpics biogràfics presents a les Vides i doctrines dels filòsofs més il·lustres de Diògenes Laerci*. Barcelona: PPU Barcelona, 2009.
- Guthrie, William K. *Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Harding, Philip. *Didymos: On Demosthenes*. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- Harnack, Adolf von. *Über die Sicherheit und die Grenzen geschichtlicher Erkenntnis*. München: Druck und Verlag von R. Oldenbourg, 1917.
- Hägg, Thomas. *The Art of Biography in Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Hernández Muñoz, Felipe. “La Cuarta Filípica de Demóstenes. Nueva edición crítica”. *Cuadernos de Filología Clásica (Estudios Griegos e Indoeuropeos)* 25, (2015): 317-340. https://doi.org/10.5209/rev_CFCEG.2015.v25.48492
- Herrero Llorente, Víctor-José, y Ángel Escobar, trads. *Cicerón, Obras filosóficas I*. Madrid: Gredos, 1982.
- Huizinga, Johan. *Homo ludens. A Study of the Play-Element in Culture*. Nueva York: Roy Publishers, 1950.
- Jaeger, Werner. *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Traducido por José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1946 [1923].
- Jaeger, Werner. *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. Traducido por Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1957.

- Kechagia, Eleni. "Dying Philosophers in Ancient Biography: Zeno the Stoic and Epicurus". En *Writing Biography in Greece and Rome. Narrative Technique and Fictionalization*, editado por Koen De Temmerman y Kristoffel Demoen, 181-199. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Lefkowitz, Mary. *The Lives of the Greek Poets*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2012.
- López Eire, Antonio, trad. Demóstenes. *Discursos políticos*. vol. 1. Madrid: Gredos, 2015.
- Maslowski, Tadeusz. "The Chronology of Cicero's Anti-Epicureanism". *Eos* 62 (1974): 55-78.
- Momigliano, Arnaldo. *The Development of Greek Biography*. Londres/Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Muñoz Llamas, Virginia. "¿Un nuevo poema de Aristóteles o un error de transmisión textual? A propósito de Him. Or. 40.40-55". *Humanitas* 71, (2018): 39-49. https://doi.org/10.14195/2183-1718_71_2
- Redfield, James M. *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector*. Chicago: University of Chicago Press, 1975.
- Santoni, Anna. "L'inno di Aristotele per Ermia di Atarneo". En *La componente autobiografica nella poesia greca e latina fra realtà e artificio letterario*, editado por G. Arrighetti y F. Montanari, 179-195. Pisa: Giardini Editori, 1993.
- Süss, Wilhelm. *Cicero. Eine Einführung in seine philosophischen Schriften*. Wiesbaden: F. Steiner, 1966.
- Vernant, Jean-Pierre. *El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia*. Traducido por Javier Palacio. Barcelona: Paidós, 2001.
- Vicol, Constantin. "Cicerone espositore e critico dell'epicureismo". *Ephemeris Dacoromana* 10, (1945): 155-347.
- Vlastos, Gregory. *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca/Nueva York: Cornell University Press, 1991.
- Warren, James. *Facing Death: Epicurus and His Critics*. Oxford: Clarendon Press, 2004.

Contribución de los autores (Taxonomía CRediT): 1. Conceptualización, 2. Curación de datos, 3. Análisis formal, 4. Adquisición de fondos, 5. Investigación, 6. Metodología, 7. Administración de proyecto, 8. Recursos, 9. Software, 10. Supervisión, 11. Validación, 12. Visualización, 13. Redacción - borrador original, 14. Redacción - revisión y edición. B.D.A. ha contribuido en: 1, 3, 5, 6, 13, 14.

Disponibilidad de datos: El conjunto de datos que apoya los resultados de este estudio no se encuentra disponible.

Editor responsable José Antonio Saravia: jsaravia@correo.um.edu.uy