



Col·lecció  
INSTRUMENTA  30

*FORMAE MORTIS:*  
EL TRÁNSITO DE LA  
VIDA A LA MUERTE EN  
LAS SOCIEDADES  
ANTIGUAS.

Francisco Marco Simón  
Francisco Pina Polo  
José Remesal Rodríguez (Eds.)

Publicacions i Edicions



UNIVERSITAT DE BARCELONA

U

B

*FORMAE MORTIS*: EL TRÁNSITO DE LA VIDA  
A LA MUERTE EN LAS SOCIEDADES  
ANTIGUAS.

**Francisco Marco Simón**

**Francisco Pina Polo**

**José Remesal Rodríguez (Eds.)**

**Publicacions i Edicions**



UNIVERSITAT DE BARCELONA

**U**

**B**

## ÍNDICE GENERAL

Introducción (Francisco Marco Simón, Francisco Pina Polo, José Remesal Rodríguez)	9
Morir de parto o el καλὸς θάνατος en la Grecia arcaica y clásica (Ana Iriarte)	13
Medicine, Death and the Military Virtues (Patricia A. Baker)	25
... <i>in bello desideratis</i> . Estética y percepción de la muerte del soldado romano caído en combate (Sabino Perea Yébenes)	39
Eminent corpses: roman aristocracy's passing from life to history (Francisco Pina Polo)	89
The dying Emperor: depictions of death and their meaning (Anne Kolb)	101
Morire a Ercolano (Maria Paola Guidobaldi)	113
<i>Quod studioso animo inchoaverat obit maximo</i> . La muerte de Plinio el Viejo (Francisco Beltrán Lloris)	119
<i>Mortis amor</i> : la muerte voluntaria o la provocación del martirio entre los primeros cristianos (siglos II-IV) (Ramón Teja)	133
The four seasons as a funerary symbol in the written and visual cultural of Rome: an approach (Joan Gómez Pallarès)	143
<i>Tradite minibus</i> : transferred death in magical rituals (Francisco Marco Simón)	165
<i>Sit tibi terra gravis</i> : magical-religious practices against restless dead in the ancient world (Silvia Alfayé)	181
Las declaraciones de defunción en el Imperio romano: el caso de Egipto (Carlos Sánchez-Moreno Ellart)	217
<i>Mors</i> : una imagen esquiva (Gabriel Sopena Genzor)	253

Índices	283
(Sergi Calzada Baños)	
- de fuentes	
- literarias	283
- epigráficas	289
-papirológicas	291
- de personajes	293
-de lugares	296
- de materias	299

## INTRODUCCIÓN

FRANCISCO MARCO SIMÓN, FRANCISCO PINA POLO Y JOSÉ REMESAL RODRÍGUEZ

Este volumen contiene las actas de las ponencias presentadas al IV Coloquio Internacional de Historia Antigua Universidad de Zaragoza, celebrado los días 4 y 5 de junio de 2007 y financiado con la ayuda del Vicerrectorado de Investigación y de la Institución “Fernando el Católico” de la Diputación Provincial de Zaragoza, instituciones a las que manifestamos nuestro agradecimiento, así como al Grupo de Excelencia “Hiberus” del Gobierno de Aragón, que ha colaborado igualmente en dicha financiación.

Como las ediciones anteriores, de periodicidad bianual, esta reunión científica ha resultado de la fructífera colaboración entre el Centro para el Estudio de la Interdependencia Provincial en la Antigüedad Clásica (CEIPAC) de la Universidad de Barcelona y el Área de Historia Antigua del Departamento de Ciencias de la Antigüedad de la Universidad de Zaragoza. Como editores queremos igualmente dar las gracias a la Universidad de Barcelona por incluir, en lo que se ha convertido ya en una estimulante rutina científica, las actas de este Coloquio en la “Col.lecció Instrumenta” de su Servicio de Publicaciones. Nuestro agradecimiento también a Sergi Calzada, responsable de las cuestiones técnicas relacionadas con la edición de esta obra.

El tema escogido para el coloquio que ahora ve la luz fue “*Formae Mortis*: El tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas”. Nuestro objetivo, al invitar a especialistas españoles y extranjeros a llevar a cabo una reflexión conjunta, era ejemplificar las diversas modalidades, intenciones o representaciones de esa *transición* -esencial como ninguna por suprema e ineluctable- partiendo de un presupuesto metodológico: el de considerar la muerte como un *proceso*, como un espacio/tiempo de liminalidad, más que como un suceso.

La Hélade, primero. Ana Iriarte contribuyó con un estudio sobre la muerte de parto (de la madre que da a luz al futuro hoplita) como ideal femenino de *kalòs thánatos* comparable y correspondiente, según esa polaridad característica del pensamiento griego, a la “belle mort” del guerrero defendiendo los ideales politanos en el campo de batalla. Dos formas conducentes a un mismo tipo de reconocimiento: permanecer en la memoria colectiva. Esta ponencia tiene con otras dos -las de Francisco Pina y Anne Kolb- un denominador común: la *forma mortis* como expresión que da sentido a toda una vida. F. Pina aborda la importancia del *funus* aristocrático como elemento que posibilita la fusión de la memoria privada y pública –o, lo que es lo mismo, el paso de la vida a la historia- en la República romana mediante una victoria sobre la muerte lograda a través de una dramatización de la memoria que actualiza el *mos maiorum* y ritualiza la integración social. A. Kolb, por su parte, revisa las formas de morir de los –buenos y malos- emperadores como expresión cristalizada de su vida entera, ordenando los ingredientes de una representación literaria de la muerte que sigue los paradigmas establecidos tradicionalmente en la literatura grecolatina.

Otras dos ponencias se ocuparon de cuestiones relacionadas con el mundo de los soldados. Patricia Baker, frente a la idea de un tratamiento médico uniforme en las unidades militares, subraya la importancia de unas diferencias identitarias con visiones incluso contradictorias del soldado sobre su propio cuerpo o sobre los remedios para paliar su debilidad, dentro del paradigma dominante del valor muy superior de la muerte en el campo de batalla sobre la de la enfermedad. Por su parte, Sabino Perea estudia las inscripciones de los soldados muertos en combate, subrayando cómo, a diferencia de Grecia, los romanos no levantaron monumentos o estelas colectivas con los nombres de sus caídos en guerra, y cómo los epígrafes a estos soldados (*in bello desideratis*) son en realidad cenotafios individuales en los que se omite cualquier imagen o circunstancia de dicho final. Por el contrario, la estela de Aurelius Bitus, de Aquincum, exhibe sorprendentemente dos imágenes del difunto que traducen el tránsito experimentado por éste desde su virtuosa condición militar en vida a un estado de heroización.

Con la famosa erupción del Vesubio del año 79 tienen que ver otras dos contribuciones. Maria Paola Guidobaldi trata del sensacional hallazgo de tres centenares de individuos en Herculano y de los estudios interdisciplinarios llevados a cabo sobre sus restos, invalidando la tesis tradicional que defendía que los moradores hubieran tenido tiempo de evacuar la ciudad. En la segunda de estas contribuciones, Francisco Beltrán, a partir de la carta a Tácito de Plinio el Joven sobre la muerte de su tío, revisa la tesis que ha postulado la tendenciosidad de un texto fabricado para suministrar a Plinio el Viejo una *pulchra mors*, defendiendo la veracidad de las razones invocadas como móviles del viaje del naturalista a Estabias: su curiosidad científica y su afán humanitario.

Una visión burocrática de la muerte es la que contienen las declaraciones de defunción en el Egipto romano analizadas por Carlos Sánchez-Moreno, que destaca la obligatoriedad de dicha institución así como su gran importancia histórica por carecerse de documentación comparable en otras partes del Imperio romano. Por su parte, Ramón Teja, sobre la base de la joven mártir Eulalia de Mérida, disecciona la documentación existente sobre la *spontanea mors* y el suicidio voluntario entre los antiguos cristianos, destacando la existencia de diversas e incluso contradictorias corrientes en la patrística acerca de su conveniencia ideal y de su defensa.

Con el mundo penumbroso de las prácticas mágicas tienen que ver las aportaciones de Francisco Marco y de Silvia Alfayé. El primero analiza las tablillas de execración (*defixiones*) que contienen, a través de modos diversos de analogía persuasiva, encantamientos o peticiones a los dioses infernales para provocar la muerte efectiva de terceros, mientras que la segunda trata el

problema de las diversas prácticas -atestiguadas arqueológicamente y en relación con informaciones del Pseudo-Quintiliano- de inmovilización de muertos potencialmente peligrosos por haber fallecido prematura o violentamente, o por haber sido socialmente marginados.

Las imágenes del tránsito de la vida a la muerte fueron, en fin, el objeto de dos contribuciones. En la primera de ellas, Gabriel Sopeña indaga una paradoja: el protagonismo de la muerte en las obras literarias y en los *carmina epigraphica* no se ve correspondido en absoluto en el horizonte de la iconografía, que presenta en el mundo romano –a diferencia de lo que sucede en el mundo griego a través de la figura de *Thanatos*, por ejemplo- una imagen tremendamente esquiva. La imagen de *Mors* es tan aterradora que la simple idea de figurarla plásticamente, de violar la *castitas*, parece insoportable a la cultura romana, y su elusión se entiende como una estrategia destinada a bloquear su intromisión en el presente histórico. Por ello se apela a diversos elementos para expresar literaria e icónicamente determinados idearios relacionados con la muerte: así sucede, como analiza Joan Gómez Pallarés, con el símbolo de las cuatro estaciones, utilizado como expresión de las *mortes immaturae* de aquéllos que no pudieron desarrollar normalmente sus capacidades vitales, pero también como vehículo del deseo de expresar la “inmortalidad” del difunto, al menos a través de la perpetuación de su memoria.

Mientras las actas de este IV Coloquio están viendo la luz un año después de su celebración, estamos preparando ya la próxima reunión científica, que tendrá lugar en Zaragoza a comienzos de junio del próximo año 2009.

## MORIR DE PARTO O EL *καλὸς θάνατος* EN LA GRECIA ARCAICA Y CLÁSICA\*

ANA IRIARTE

Universidad del País Vasco

### RESUMEN:

En la Atenas clásica, la dicotomía entre las respuestas femenina y masculina a la muerte parece bien asentada: el rechazo del lamento por «femenino» sitúa en el primer plano de los funerales públicos al hombre, en relación con el *kléos* inmortal a través de la Oración fúnebre. Pero determinadas fuentes epigráficas, iconográficas y literarias invitan a interrogar este convencionalismo.

### ABSTRACT:

In Classical Athens, the dichotomy between male and female responses to death seems well-established: the rejection of laments as «female» places the male in the foreground of public funerals in relation with the immortal *kléos* through the *Ephitáphios Lógos*. But certain epigraphic, iconographic and literary sources lead us to put this conventionalism into question.

\*

\*

\*

---

\*El presente trabajo se enmarca en el proyecto de la UPV, EMV07/12

Toda sociedad afronta el problema de la muerte e intenta darle un sentido, intenta, en última instancia, escapar de ella. En el ideario de los antiguos griegos, el tránsito de la vida a la muerte se representó, en general, como angustioso, pero también llegó a adquirir una forma positiva, que en nada recuerda a las promesas —más reconocibles hoy en día— de reencarnación o resurrección imaginadas por otras culturas<sup>1</sup>. Me refiero, para el caso griego, al καλῶς θανεῖν, al «bellamente morir» (si traducimos de forma literal), que sólo un soldado puede alcanzar y cuando fallece en el campo de batalla es decir, por una causa que afecta al conjunto de su comunidad. En cierto modo, se trata de una *eutanasía*, pero no en el sentido de poner fin a una existencia irremediabilmente dolorosa que nosotros le damos al término, sino en el de alcanzar una «muerte feliz», «ideal»<sup>2</sup>.

En palabras de Tirteo, poeta espartano para unos, ateniense cantor de los ideales lacedemonios según una tradición que arranca con Platón<sup>3</sup>: bello (καλός) es el hombre de bien (ἀγαθός) que muere luchando en las primeras filas (προμάχοισι) por su patria. Ningún autor describió con tanta fuerza y detalle este ideal griego como Tirteo (VI, 1-2 y 30), quien dice así en su octava elegía:

*Es un bien común para la ciudad y el pueblo todo (παντί τε δήμῳ) el que un guerrero, con las piernas bien abiertas, se mantenga firme en la vanguardia sin cansancio, se olvide enteramente de la huida vergonzosa, exponiendo su vida y su corazón sufridor, y enardezca con sus palabras, arimándosele al soldado cercano: éste es el hombre bueno en la guerra. Rápidamente pone en fuga a las furiosas falanges enemigas. Mas si cayendo en la vanguardia pierde su vida, dando gloria (εὐκλείσας) a su ciudad, a su pueblo y a su padre, herido por delante en muchos sitios a través del pecho, del abombado escudo y de la coraza, le lloran tanto los jóvenes como los viejos y toda la ciudad queda enlutada, llena de penoso dolor; su tumba, sus hijos, los hijos de sus hijos y su descendencia remota obtienen honor entre los hombres: jamás su gloria (κλέος) ni su nombre (ὄνομα) perecen, sino que aun estando bajo tierra deviene inmortal (ἀθάνατος)...*

Pues bien, esta «forma de muerte» que procura «inmortalidad», la «bella, ilustre y gloriosa muerte» a la que aluden los sintagmas καλὸς θάνατος y εὐκλείης θάνατος, es la que va a retener nuestra atención. Un ejercicio en el que tendremos muy en cuenta los estudios dedicados al tema por la *Escuela de helenistas de París*<sup>4</sup>, especialmente atenta al ámbito imaginario de la antigua Grecia.

En el mes de enero de 1977, Nicole Loraux, una de los miembros destacados de dicha Escuela, presentó la Tesis de Estado que, en 1981, publicaría bajo el título *La invención de Atenas*.

---

<sup>1</sup> Me refiero, naturalmente, a las concepciones asociadas a la religión cívica, la religión oficial de la polis. Para las vertientes místicas que triunfan, sobre todo, en época helenística, véanse las obras clásicas de E. ROHDE, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos* (1891), México 1948, y de W. BURKERT, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge MA 1987. Sobre la autonomía del alma tal y como parece concebirse en la época arcaica, véase el estudio de J.N. BREMMER, *El concepto del alma en la antigua Grecia* (1983), Madrid 2002.

<sup>2</sup> Villard aborda esta contraposición en *Réflexions sur un mot à retrouver. L'euthanasie est-elle l'euthanasia?*, PH 25, 1975, p. 159-168.

<sup>3</sup> F. RODRÍGUEZ ADRADOS, *Líricos griegos I*, Madrid 1990, p. 117-120.

<sup>4</sup> Aunque, evidentemente, este gran tema ha sido tratado desde otras perspectivas, véase, por ejemplo, el trabajo publicado por la Università cattolica del Sacro Cuore: M. SORDI (ed.), *Dulce et decorum pro patria mori: la morte in combattimento nell'antichità*, Milán 1990.

*Historia de la oración fúnebre en la ciudad clásica*<sup>5</sup>. Un reconocido trabajo centrado en el desarrollo y función de los funerales públicos con los que la población ateniense acompañaba en su paso al Más Allá a sus difuntos más admirados: los ciudadanos-soldados muertos por la patria.

Aunque, siguiendo las recomendaciones de los organizadores del presente curso, me demoraré lo menos posible en el rito que, más que corresponderse con este tipo de muerte, la define, se impone evocar las precisiones de Tucídides (II, 34) sobre el reconocimiento fúnebre otorgado a los primeros soldados muertos en la Guerra del Peloponeso:

*...Los atenienses... — precisa Tucídides — ... después de levantar una tienda, colocan en ella tres días antes del funeral los huesos de los fallecidos y cada uno puede aportar ofrendas libremente al que le corresponda. Cuando tiene lugar el cortejo fúnebre transportan los ataúdes de madera de ciprés unos carros, uno por cada tribu [...] También se transporta un lecho vacío con su cobertura, correspondiente a los desaparecidos que no se hayan encontrado para recogerlos. Acompaña al cortejo quien quiera, ciudadano o extranjero; también las mujeres de la familia están presentes en la tumba, haciendo oír las lamentaciones (ὀλοφύρομαι). Entonces se les deposita en un monumento público (τὸ δημόσιον σῆμα) que está junto a la más bella entrada de la ciudad y en la que siempre se entierra a los caídos en la guerra, salvo a los de Maratón, pues por considerar excepcional el valor de aquéllos, allí mismo les dieron sepultura. Una vez que los cubren de tierra, un hombre elegido por la ciudad que no parezca carecer de inteligencia y destaque por su reputación, pronuncia un elogio apropiado (ἐπαίνον τὸν πρέποντα) en honor de los muertos; después se marchan. Así es la ceremonia fúnebre...<sup>6</sup>.*

En definitiva, dos de los episodios que conforman los funerales oficiales atenienses despuntan como determinantes para la posteridad del difunto. El primero de ellos, el honor de ser enterrado en el privilegiado «monumento público» o «tumba del pueblo», que se encontraba en la parte del Cerámico exterior a la muralla (modelo primigenio, dicho sea de paso, de los actuales cementerios militares). En dicho «monumento» la dimensión colectiva señalaba la pertenencia dominante de cada una de las víctimas de guerra al cuerpo cívico, mientras que las estelas, en las que se inscribían los nombres propios acompañados de una dedicatoria en verso, remitían a la individualidad de dichas víctimas. Tal y como percibe el filósofo François Lyotard, mediante esta doble operación, el difunto «escapa a la muerte del único modo conocido, la perpetuación del nombre propio. Éste no sólo debe ser propio del interesado sino también de la colectividad (mediante el patronímico, el epónimo y la nacionalidad), pues es el nombre colectivo el que garantiza la perennidad de los nombres propios individuales»<sup>7</sup>.

En segundo lugar Atenas conmemoraba las gestas de estos muertos de excepción dedicándoles el célebre ἐπιτάφιος λόγος, la «oración fúnebre». Relegando a un lugar secundario los lamentos y

---

<sup>5</sup> N. LORAU, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*, París 1981.

<sup>6</sup> Para este rito tratado por Nicole Loraux desde la perspectiva de una llamada a la unidad patriótica: A. IRIARTE, *Atenas imaginaria o la indivisibilidad como ideal político*, *Studia Historica. Historia Antigua* 23, 2005, 161-175. Cf. V. SEBILLOTTE CUCHET (*Libérez la patrie! Patriotisme et politique en Grèce ancienne*, París 2006), quien se centra en la individualidad del *polites*, relegada por los estudiosos modernos a favor del protagonismo de la polis, en su trabajo sobre *patrie*, el «patriotismo», noción que remitiría a la vertiente sentimental de la experiencia política.

<sup>7</sup> *Le différend*, París 1983, 149.

elogios desmesurados que la polis clásica asocia a la época aristocrática<sup>8</sup>, la Oración fúnebre se erige en discurso propiamente democrático que alaba «en su justa medida» la muerte honorífica de quienes han sabido dar la vida en el campo de batalla; o sea, de quienes han logrado conformarse al modelo por excelencia de la «valentía» que los griegos expresan con el nombre de la «virilidad»: ἀνδρεία<sup>9</sup>.

Fue Nicole Loraux quien revalidó la ahora célebre traducción de «belle mort» para el sintagma καλὸς θάνατος, frente a versiones académicas más neutras, como «muerte noble» o «ilustre». En defensa de dicha revalidación, la idea de que no debía obviarse totalmente el sentido estético implícito en *kalós*, a condición, eso sí, de que la noción de belleza física no oscureciera la dimensión definitivamente abstracta del *kalòs thánatos* ateniense<sup>10</sup> concebido, ante todo, como cúmulo de valores cívicos:

*... la «bella muerte» dibuja el modelo de una elección cívica a la vez libre y determinada. La oración fúnebre desconoce esos personajes ejemplares que al historiador le gusta presentar aislados en la soledad de sus decisiones; ella atribuye a todos los muertos anónimos la misma elección y el mismo fin, para que su ejemplo inspire la emulación a los sobrevivientes: su cometido es recordar a los ciudadanos atenienses que una muerte gloriosa distingue a un hombre del resto de la humanidad, la cual espera pasivamente que el destino se cumpla*<sup>11</sup>.

Sobre la base de este aspecto eminentemente cívico<sup>12</sup>, la mente aguda de Nicole Loraux matiza la diferencia entre el concepto ateniense de «bella muerte» que, en los funerales públicos, hace abstracción de los cuerpos para enraizarse profundamente en la polis y la idea de una muerte heroica centrada en la belleza del cadáver. Esta última idea de que la hazaña postrera se refleja en el cuerpo inmóvil del guerrero recién fallecido en el campo de batalla, es propia tanto de los valores de la epopeya, en los que se fija el lírico Tirteo, como de los espartanos, quienes, según Heródoto (VII, 208 y 209), y como sigue recordando la única escena relajada de la película «300»<sup>13</sup>, siempre que iban a poner en peligro su vida, se arreglaban la larga cabellera que, en época clásica, les diferenciaba del resto de los griegos<sup>14</sup>. Anticipando la *próthesis*, o exposición ritual del cadáver, los

---

<sup>8</sup> N. LORAUX, *L'invention d'Athènes*, 44-45. Cf. G. HOLST-WARHAFT, *Dangerous Voices. Women's Laments and Greek Literature*, Londres 1992, 124.

<sup>9</sup> Noción ésta muy trabajada a lo largo de la obra de nuestra helenista: A. IRIARTE, Ciudadanía y *andreia* en la obra de Nicole Loraux, D. PLÁCIDO; M. VALDÉS y otros (eds), *La construcción ideológica de la ciudadanía*, Madrid 2006, 223-228. Para perspectivas más recientes, aunque menos reveladoras, en mi opinión, véase R.M. ROSEN; I. SLUITER (eds.), *Andreia: Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity*, Leiden 2003.

<sup>10</sup> En uno de sus últimos artículos, N. Loraux atenderá al lugar importante que Tucídides otorga al cuerpo tras la oración fúnebre, evocando los efectos que sobre él tienen aspectos tan diferentes de la guerra como la peste o las heridas: Un absent de l'histoire?: le corps dans l'historiographie thucydéenne, *Métis* 12, 1997, 223-267.

<sup>11</sup> N. LORAUX, *L'invention d'Athènes...*, 104, pero véase todo el subcapítulo La belle mort ou l'impossible élaboration d'un *bíos políticos*, 98-118. En el prefacio a la edición de 1993 de esta misma obra (12-13), N. Loraux subrayará la dimensión abstracta de la «belle mort» ateniense, distanciándose de la equivalencia —subyacente a los trabajos de Vernant— entre esta forma de muerte y los *beaux morts* de la épica.

<sup>12</sup> Como indicio de lo renovadora que fue la perspectiva de N. Loraux, compárese la tesis a la que acabamos de aludir con la que, a partir de *Antígona* (versos 72ss. y 96ss.) convierte la idea de «belle mort» en un deber ético con respecto a la familia: L. ALFONSI, «Pulchra Mors», *Latomus* 1963, 22, 85-86.

<sup>13</sup> Dirigida por Z. SNYDER, EEUU 2006.

<sup>14</sup> Para la «belle mort» como tema que, en su origen espartano, no sería puramente ideológico como en Atenas, sino que se presentaría como el imperativo categórico de no huir del campo de batalla, de resistir ante el enemigo hasta vencer o

espartanos, dispuestos a luchar hasta vencer o morir, se preparaban para ser unos muertos tan bellos como los evocados por la poesía épica y la lírica de Tirteo. En términos de Nicole Loraux, «en la más ostentosamente hoplítica de todas las ciudades griegas, los valores tradicionales del ciudadano-soldado evocan un pasado heroico que el *kósmos* espartano no llegó a silenciar por completo»<sup>15</sup>.

Ahora bien, entre la concepción arcaica y espartana de la «bella muerte» y la ateniense se producen claras interferencias, como demuestra la propia lectura del elogio fúnebre propuesta en *L'invention d'Athènes*. Ateniéndose a la norma de que el elogio consiste en evocar tan sólo las “bellas acciones”, el orador-compositor elevaba a los hoplitas al rango de guerreros legendarios tanto proclamando el origen autóctono de los mismos (el más noble entre los orígenes posibles desde la perspectiva griega<sup>16</sup>), como enumerando las gestas del pasado ateniense. A la cabeza de dichas gestas, la victoria conseguida por los primeros atenienses sobre las Amazonas<sup>17</sup>, versión aberrante de las virtudes masculinas en la medida en que dichas virtudes aparecen asociadas a la biología femenina. Y, en la frontera entre mito e historia, la batalla de Maratón<sup>18</sup> se presenta como una victoria exclusivamente ateniense frente al persa. De tal manera que, el elogio fúnebre, al estar dedicado a los guerreros del presente, concentra valores puramente cívicos; pero, al mismo tiempo, y de forma más inconsciente, enlaza con unos orígenes que se confunden con la leyenda. Cuanto más retrocede el orador hacia el pasado, las hazañas de los valientes que han perecido se asimilan más a las gestas heroicas, aunque éstas no sean realizadas por el solitario héroe épico sino por una colectividad de hoplitas<sup>19</sup>. De hecho, la lectura del *epitáphios lógos* que evocamos aquí, permite comprobar hasta qué punto este tipo de elogio se inspira en el repertorio de la ἀρετή; expresión del “valor” desde los poemas homéricos, que está directamente emparentada con *áristos*, primer componente de *aristokratía* que traducimos por “el mejor”, “el más fuerte”<sup>20</sup>. En definitiva, *La invención de Atenas* mostró, como ningún otro estudio había hecho hasta los años 70, el tipo de beneficio que esta ciudad obtiene a costa de los ciudadanos-soldados muertos para defenderla: en el propio rito que debía consagrar la inmortalidad de estos valientes, Atenas consagra su propia inmortalidad política, la que la convierte en la Ciudad con mayúscula para las demás *póleis* y, en adelante, para una prolongada tradición histórica. Un logro que la ciudad de la *demokratía* consigue, en gran parte —insiste Loraux—, apropiándose la nobleza asociada a los valores épicos<sup>21</sup>.

El descubrimiento de esta «dimensión aristocrática» del imaginario democrático ateniense se reconoce como uno de los principios más revulsivos que la tesis de Nicole Loraux opuso al llamado «Milagro griego»; es decir, a la imagen incesantemente recreada por las modernas democracias occidentales de una Grecia sin cisuras. Ahora bien, un año antes de la lectura de dicha tesis, en 1975, su autora ya había

---

morir: N. LORAUX, *La belle mort spartiate* (1977), retomado en *Les expériences de Tirésias*, París 1989, 76-91. J.P. VERNANT, resaltará el «bien mourir» como la única opción de los espartanos en las Termópilas, en lugar del «vencer o morir», en “La belle mort et le cadavre outragé”, en G. GNOLI, J.P. VERNANT (eds.); *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Paris-Cambridge, 1982, p. 63.

<sup>15</sup> N. LORAUX, *Les expériences de Tirésias ...*, 90-91. Véase, no obstante, la plana interpretación del libro estratégicamente publicado por P. CARTLEDGE —coincidiendo con el despliegue publicitario del film de Zack Snyder—, *Termópilas. La batalla que cambió el mundo* (2006), Barcelona 2007, 155-156.

<sup>16</sup> Esta cuestión de la autoctonía es fundamental en la obra de N. LORAUX: *Les enfants d'Athéna. Idées ateniennes sur la citoyenneté et la division des sexes* París 1981; *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, París 1996, etc. Más recientes: M. DETIENNE, *Comment être autochtone. Du pur Athénien au Français raciné*, París 2003; L. GOURMELEN, *Kékrops, le Roi-Serpent. Imaginaire athénien, représentations de l'humain et de l'animalité en Grèce ancienne*, París 2004.

<sup>17</sup> LYS., 4.

<sup>18</sup> LYS., 20-24.

<sup>19</sup> N. LORAUX, *L'invention d'Athènes ...* 1981, 147.

<sup>20</sup> *Idem.*, 339-340

<sup>21</sup> *Idem.*, 200ss. y, en general, el Capítulo IV.

avanzado algunas claves de la misma. Y, precisamente, al hilo de nuestro tema: el *kalòs thánatos*. Me refiero al artículo titulado «Juventud y valentía. Dos versiones de la muerte del guerrero ateniense»<sup>22</sup>.

En dicho artículo, Nicole Loraux detecta la discordancia existente entre la madurez que se les supone a los soldados-ciudadanos que velan por la seguridad de la polis y la alusión al guerrero muerto en combate como “joven”, frecuente en los géneros dedicados a honrarlos. En efecto, la misma noción de juventud radiante y carismática preside, por ejemplo, en el epitafio de Samos, cuando Pericles califica de νεότης al conjunto de muertos atenienses, y en los epigramas dedicados oficialmente a los ciudadanos que dieron su juventud (*hébe*) por la ciudad<sup>23</sup>. Asimismo, el guerrero muerto por la patria es representado exultantemente joven en las estelas que conocemos de los monumentos colectivos del Cerámico, es decir, en los relieves que invierten el hecho histórico presentando al enemigo como víctima a los pies de victoriosos jinetes en unos casos y, en otros, de hoplitas cuya desnudez resalta enmarcada en los pliegues de la clámide (el tipo de capa más asociada al ejercicio del efebo en el gimnasio que al del soldado en la lucha real)<sup>24</sup>. Sin duda, una distancia considerable se impone entre la forma de batallar de los hoplitas y su representación discursiva e iconográfica; representaciones que evocan, más bien, el modelo épico de guerrero que alcanza la gloria «solo ante el peligro», en lugar de avanzar manteniendo las filas de la falange.

De hecho, entre los epitafios épicos y los epitafios colectivos del Cerámico la continuidad es patente a partir del momento en que estos últimos suelen reproducir literalmente fórmulas de la epopeya como «perdió/perdieron la brillante juventud» (ἀγλὰδὸν ἥβην ὤλεσαν)<sup>25</sup>. El mérito de la ciudad democrática habría consistido en hacer extensivos a la colectividad los honores que la épica y la lírica habían reservado a una minoría de “héroes”. Pero «por mucho que los honores recibidos por los soldados-ciudadanos de Atenas fueran colectivos» se impone insistir en que «no dejaron de ser profundamente aristocráticos»<sup>26</sup>.

Jean-Pierre Vernant, en su doble condición de helenista y de coronel responsable de la región de Toulouse en el ejército de la Resistencia, supo describir con especial sensibilidad los rasgos del referente épico que Nicole Loraux descubrió en el propio núcleo del discurso democrático, en el *epitáphios lógos*. De hecho, en la actualidad, el tema que nos ocupa se relaciona casi en exclusiva con el trabajo del helenista<sup>27</sup>. En dicho trabajo, la figura de Aquiles preside como modelo de humano confrontado al dilema de elegir entre dos formas de vida: una larga vida, disfrutada en el seno del hogar, junto a los padres esposa e hijos hasta que llega la hora de morir de viejo en el lecho o la vida

---

<sup>22</sup> N. LORAUX, ‘Ἡβη et Ἀνδρεία. Deux versions de la mort du guerrier athénien, *Ancient Society* 6, 1975, 1-31. Además de los trabajos hasta ahora citados, Nicole Loraux examinó el tema de la «bella muerte» en Maratón ou l’histoire idéologique, *REA* 75, 1973, 13-42; Socrate, contre-poison de l’oraison funèbre, *AC* 43, 1974, 172-211 y Mourir devant Troie, tomber pour Athènes, en G. GNOLI; J. P. VERNANT (eds.), *La mort, les morts...*, 27-43.

<sup>23</sup> N. LORAUX, ‘Ἡβη et Ἀνδρεία..., p. 8-11.

<sup>24</sup> *Idem.*, p. 27-28. Para un estudio de la contraposición entre las representaciones del cuerpo masculino y del femenino en la Grecia arcaica y clásica: A. IRIARTE, Le genre des habits et le tissage de la nudité en Grèce ancienne, V. SEBILLOTTE CUCHET; N. ERNOULT (dirs.), *Problèmes du genre en Grèce ancienne*, París 2007, 289-301.

<sup>25</sup> *Idem.*, p. 24 y n. 101, para la correspondencia entre los pasajes homéricos y el corpus de epigramas estudiados.

<sup>26</sup> Como hace N. LORAUX en ‘Ἡβη et Ἀνδρεία..., p. 24.

<sup>27</sup> J.P. VERNANT fue claro en cuanto a su deuda con respecto a las conclusiones sobre el tema de Nicole Loraux: véase la nota 2 del capítulo «La belle mort et le cadavre outragé», en G. GNOLI; J.P. VERNANT (eds.), *La mort, les morts...*, 45-76; si bien es cierto que dicho tema debe la gran divulgación que ha tenido a dos publicaciones de Vernant: el citado artículo de 1982, *La belle mort et le cadavre ...*, y su reedición en uno de los libros más exitosos de este helenista: *L’individu, la mort, l’amour. Soi-même et l’autre en Grèce ancienne*, París 1989, 41-80. Cf. la detallada panorámica de sus aportaciones al tema de la muerte heroica de los griegos que Vernant recoge en *La traversée des frontières*, París 2004, 69-86. Véase nuestra nota 11 para la diferenciación por parte de N. Loraux entre el enfoque de J.-P. Vernant y el suyo propio.

breve que supone el *kalós thánatos*<sup>28</sup>. La «bella muerte», la muerte ilustre, no puede darse sin una vida breve y constantemente expuesta en la primera línea de batalla, en aras de un sentido masculino del honor, la *timé* a la que antes aludíamos, cuya importancia prevalece sobre cualquier otra cosa:

*... para el joven guerrero que cae en primera línea en la flor de la juventud, habiéndose jugado su propia vida y persona, «todo es bello, todo apropiado», los hombres le admiran, las mujeres lo veneran y las generaciones futuras continuarán admirándolo. Mediante esta muerte —que quizás no ha elegido, pero que ha acogido y aceptado— no dejará de ser lo que era cuando estaba vivo, es decir, un hombre joven en la plenitud de su fuerza y de su belleza. Cosa que se dirá en sus funerales*<sup>29</sup>.

Entre los griegos, ajenos a la fe en una vida tras la muerte, el heroísmo se presenta «como la solución, vertiginosa e increíble, a una condición humana marcada por la mortalidad»<sup>30</sup>. En términos de François Lyotard, la «belle mort» de los griegos consiste en cambiar lo finito por lo infinito, el *éschaton* por el *télos*, se trata del «Muere para no morir». Un tipo de alternativa triunfante en la historia de Occidente, que este filósofo opone a la obligación de morir impuesta en los totalitarismos extremos:

*Muere en vez de huir (Sócrates en prisión), Muere antes de convertirte en siervo (los partidarios de la Comuna), Muere antes de ser vencido (en las Termópilas o en Estalingrado). La muerte se prescribe como alternativa a otra obligación (el civismo, la libertad, la gloria militar) cuando no se puede responder a ésta. No es el caso de «Auschwitz». Lo que la autoridad SS lanzaba al deportado no era Muere en vez de..., sino simplemente Muere, sin alternativa [...] «Auschwitz» es la prohibición de la «belle mort»*<sup>31</sup>.

Pero, volvamos al mundo griego, para ponerle cara a esta muerte heroicamente masculina a la que nos estamos refiriendo. Dicha forma de muerte, es encarnada por el bello Tánato, hermano de Sueño e hijo de la Noche. La iconografía arcaica y clásica, representa a Tánato como un joven alado que siempre luce un casco y, ocasionalmente, otras armas o una juvenil desnudez. Su función consiste en transportar al más allá «cadáveres exquisitos», como el del bello Sarpedón, cuya desnudez frontal denota la heroicidad en el lenguaje iconográfico<sup>32</sup>. Otras figuras también aladas, pero monstruosas y femeninas, son las encargadas de recordar la existencia de la muerte puramente destructiva, de las muertes sin proyección ni sentido reservadas a la gran mayoría de los hombres y a la totalidad de las mujeres. Me refiero a las keres, las gorgonas o Medusa. Semblantes de la muerte vulgar, en cuya mirada terrorífica y penetrante el humano se reconoce a sí mismo como mortal, tal y como expuso Vernant en su estudio «La muerte en los ojos»<sup>33</sup>. En definitiva, frente a la representación de la muerte

---

<sup>28</sup> HOM. *Il.*, I, 352-353, 415-416, etc.

<sup>29</sup> *La traversée* ... 73.

<sup>30</sup> *Idem.*, 79.

<sup>31</sup> *Le différend*..., 148-149

<sup>32</sup> Para el raro caso de una mujer, Casandra, representada de frente en su completa desnudez, A. IRIARTE, M. GONZÁLEZ; “Entre Ares y Afrodita”, en *Violencia del erotismo y erótica de la violencia*, Madrid, 2008.

<sup>33</sup> J. P. VERNANT, *La mort dans les yeux. Figures de l'autre en Grèce ancienne*, París 1985.

heroica masculina, se erige la de la femenina muerte con minúscula<sup>34</sup>, recordándonos la dicotomía que, en el texto de Tucídides, oponía el solemne elogio fúnebre a la canalización más inmediata de las emociones que supone el llanto<sup>35</sup>, relegado a una posición marginal en los funerales oficiales.

En estos términos, la cuestión de las formas de muerte parece bien estructurada con arreglo al principio de polaridad rector en el pensamiento griego<sup>36</sup>. Pero si algo indicó la escuela de helenistas de París, fue que dicho pensamiento se despliega trasgrediendo las fronteras de las recurrentes oposiciones bipolares que él mismo establece. Y he aquí que, también en 1981, Loraux, sorprende al tiempo a la perspectiva histórica más conservadora de la antigua Grecia y al feminismo, inmovilizado por entonces en la consideración de una feminidad tan pura como escindida del género opuesto, indicando que determinadas griegas podrían tener una relación con la «muerte ilustre» mucho más directa que la que supone acercarse a la tumba de un familiar que la ha conquistado en el campo de batalla<sup>37</sup>. Me refiero al estudio titulado «Le lit, la guerre»<sup>38</sup>, que revela, con la abundante y certera recopilación de fuentes que caracterizó el trabajo de esta helenista, la homología establecida por el pensamiento griego entre la hazaña bélica y la proeza femenina consistente en producir hoplitas.

Una primera pista en este sentido se detecta en el término λόχος, que dice al mismo tiempo la «emboscada bélica», la «tropa en armas» y el «parto»<sup>39</sup>. Asimismo, el empleo del término πόνος para designar el dolor del parto subraya la asimilación griega entre «dar a luz» y «luchar», pues πόνος, denominación del sufrimiento, es también el nombre de la hazaña, de la proeza conseguida con doloroso esfuerzo<sup>40</sup>. Dando a luz, la mujer sufre como un guerrero<sup>41</sup>; es más, arriesga ese mismo «talón de Aquiles» que para el soldado griego es el hígado, órgano localizado bajo el diafragma: si los guerreros paradigmáticos de Homero hieren y son alcanzados mortalmente en este órgano vital<sup>42</sup>, la perspectiva ginecológica griega<sup>43</sup> advierte que cuando el hígado queda afectado en el parto, la madre corre peligro de muerte.

Son datos que permiten enmarcar dentro de un sistema coherente la información de Plutarco (*Lic.* XXVII, 2-3) sobre la regulación de los entierros en Esparta, en donde sólo se permitía inscribir en las tumbas los nombres propios de «los hombres caídos en combate y de las mujeres muertas de

---

<sup>34</sup> Estas dos representaciones contrarias de la muerte, la encarnada por Tánato y la que representa la Gorgona, fueron tratadas y matizadas por J.-P. VERNANT en *L'individu, la mort, ...*, sobre todo en los estudios titulados *Mort grecque, mort à deux faces* y *Figures féminines de la mort en Grèce*. Para la imaginería de la muerte, véase el estudio de E. VERMEULE, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry* (1979), México 1984, así como la interesante bibliografía que aporta sobre el arte y la muerte en el combate y sobre temas fúnebres en la pintura, 344-346. También, F. Díez de Velasco, *Los caminos de la muerte. Religión, rito e imágenes del paso al más allá en la Grecia antigua*, Madrid 1995. Asimismo, véase, entre los diferentes trabajos de F. FRONTISI al respecto: *Au miroir du masque, La cité des images*, París 1984, 147-161.

<sup>35</sup> Para la consideración del llanto como femenino y las restricciones institucionales de las que fue objeto en Grecia, véase el libro clásico sobre el tema de M. ALEXIOU, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Cambridge 1974. También, G. HOLST-WARHAFT, *Dangerous Voices. Women's Laments and Greek Literature*, Londres 1992, especialmente, en lo que se refiere a la dicotomía del texto de Tucídides, el capítulo *Mourning in a Man's World*, 98-126.

<sup>36</sup> G.E.R. LLOYD, *Polaridad y analogía* (1966), Madrid 1987.

<sup>37</sup> Para la amplia participación femenina en la preparación del difunto, véase, M<sup>a</sup> D. MOLAS FONT, *Mujeres y rituales funerarios en la Grecia antigua*, en *Morir en femenino*, Barcelona 2003, 99-126.

<sup>38</sup> Publicado en la revista *Homme*, más tarde reeditado en *Les expériences de Tirésias ...*, p. 29-53.

<sup>39</sup> *Les expériences de Tirésias ...*, 33, para los datos antropológicos que disuaden a la hora de adoptar la «solución de lingüista» que postula dos raíces estrictamente independientes.

<sup>40</sup> N. Loraux dedica un capítulo a este rico concepto: *Les expériences de Tirésias ...*, p. 54-72.

<sup>41</sup> E inversamente, como acaba concluyendo *Le lit, la guerre*, el guerrero sufre como una mujer, p. 40-47.

<sup>42</sup> HOM. *Il.*, XIII, 412 o XVII, 350, por ejemplo. En el caso de la tragedia, EUR., *Ph.*, 1422.

<sup>43</sup> HPC., É. Littré, I, 43.

parto (ἀνδρὸς ἐν πολέμῳ καὶ γυναικὸς [τῶν] λεχοῦς)»<sup>44</sup>. Ciertamente que este texto, corrompido en griego, divide a los estudiosos entre una mayoría que optan por γυναικὸς [τῶν] ἱερῶν y los que lo hacen por γυναικὸς τῶν ἱερῶν; opción ésta por la que opta, de hecho, la única traducción completa de las vidas de Plutarco de la que disponemos en castellano: «No era permitido inscribir otro nombre que el de quien moría en la guerra o el de las sacerdotisas»<sup>45</sup>. En todo caso, cuatro inscripciones lacedemonias con epitafios nominativos que evocan a mujeres muertas de parto<sup>46</sup>, confirman que la noticia atribuida a Plutarco no es en absoluto descaminada<sup>47</sup>.

En cuanto a la Atenas de época clásica<sup>48</sup>, no existe un texto que plantee de forma tan explícita como el de Plutarco, una equivalencia entre parto y guerra. Pero dice mucho en el mismo sentido que el deceso de una parturienta y el de un soldado fueran los dos únicos tipos de muerte que podían quedar esculpidos en las tumbas<sup>49</sup>. La conocida estela del s. V a.C. que reproducimos a continuación, refleja los principales rasgos de estas piezas<sup>50</sup>, en las que aparece una mujer sentada con gesto de agotamiento, a menudo, con el pelo y la túnica sueltos y asistida por personas de su entorno<sup>51</sup>. Aunque la dama siempre aparece vestida hasta los tobillos, la posición abierta de las piernas indica el tipo de muerte al que alude la estela. Cuando la imagen representa el momento posterior al parto, el recién nacido aparece en brazos de otra mujer o de una sirvienta, como es aquí el caso:



**Figura 1.-**

<sup>44</sup> Para más detalles sobre este privilegio de la esposa espartana: S.B. POMEROY, *Spartan Women*, Oxford 2002, 52 y la muy nutrida n. 3.

<sup>45</sup> Nos referimos a la traducción realizada por ANTONIO RANZ ROMANILLOS en los años 1820 y reeditada por Editorial Iberia en 1979.

<sup>46</sup> IG, V, I, 713; 714; 1126 y 1277. Véase R. FLACELIÈRE, Les funéraires spartiates, *REG* 61, 1948, 403-405.

<sup>47</sup> P. BRULÉ Y L. PILOT (en su artículo La mémoire des pierres à Sparte. Mourir au féminin: couches tragiques ou femmes hierai? Plutarque, *Vie de Lycurgue*, 27, 3, *REG* 115, 2002, 485-517), ofrecen una detallada y algo retorcida revisión del problema, antes de concluir con la conciliadora hipótesis de que no sería delirante pensar que las cuatro inscripciones de mujeres muertas de parto podrían aludir a la condición de *hierai* de dichas mujeres.

<sup>48</sup> Precisa también N. LORAUX en *Les expériences de Tirésias* ..., 30-31.

<sup>49</sup> En un trabajo de 1995, que no cita el artículo pionero de N. Loraux, CHR. SOURVINOU-INWOOD (Male and Female, Public and Private, Ancient and Modern, E.D. REEDER, *Pandora's Box. Women in Classical Greece*, Baltimore 1995, esp. 116-118), procura una interesante perspectiva general de los monumentos fúnebres dedicados a mujeres en época clásica ateniense, en la que subraya especialmente una misma atribución de virtudes, *sophrosyne* y *areté*, a hombres y mujeres.

<sup>50</sup> New York, Metropolitan Museum of Art, 24.97.92. Una serie de diez claras representaciones de mujeres muertas a causa del parto es comentada por NANCY DEMAND en *Birth, Death, and Motherhood in Classical Greece*, Baltimore-London 1994, 141-166, si bien este militante estudio, dominado por la idea conductora del control absoluto de la reproducción por parte del hombre ateniense, no percibe dicho control sino como síntoma de la importancia que éste otorgaba al nacimiento de hijos.

Los epitafios que vienen a corroborar con palabras la distinción de la que son objeto las heroicas madres atenienses, datan más bien del s. IV a.C. en adelante, coincidiendo con el aumento generalizado del número de monumentos funerarios, convertidos en un producto de consumo más asequible que en el s. V. En la segunda mitad del s. IV a.C. se sitúa, por ejemplo, el epitafio del Cerámico que emplea el heroico vocabulario de la epopeya para loar a Cratista, valiente (ἰφθιμη) esposa de Arquémaco e hija de Demeneto muerta al dar a luz<sup>52</sup>.

Considerando simplemente los epitafios que recoge el libro VII de la *Antología Palatina*, se percibe cómo, desde finales de la época clásica, grabar los nombre propios femeninos en las lápidas va convirtiéndose en una costumbre bastante habitual. Ocurre especialmente cuando se trata de heroicas matriarcas como Demeneta, la espartana que entregó la vida de sus ocho hijos a la ciudad<sup>53</sup>. Pero se conocen, igualmente, algunos nombres de vírgenes cuyas muertes son lamentadas por sus madres con especial emotividad<sup>54</sup>. Ahora bien, en época helenística, el tipo de epigrama dedicado a la mujer muerta a causa del parto, sigue todavía precisando esta honorífica causa de muerte, además del nombre propio, el patronímico y el lugar de origen de la venerada víctima<sup>55</sup>. Un ejemplo paradigmático de este tipo de epigramas fue el publicado por Leónidas de Tarento (310-240 a.C.) que dice así<sup>56</sup>:

—Mujer, tú que reposas bajo el mármol de Paros, ¿quién eres?, ¿quién [es tu padre]?  
 —Soy Prexo, hija de Calíteles  
 —¿De qué país?  
 —De Samos.  
 —¿Quién te ha rendido honras fúnebres?  
 —Teócrito, a quien mis padres me entregaron.  
 —¿Por qué causa has muerto?  
 —En el parto (τοκετὸς).  
 —¿A qué edad?  
 —A los veintidós años.  
 —¿No habías tenido más hijos?  
 —Sí, he dejado a Calíteles con tres años.  
 —Que él, al menos, viva y llegue a una edad avanzada.  
 —Y a ti, extranjero, que Tique te conceda todos los bienes.

<sup>51</sup> Para una enumeración, mínimamente descriptiva y nada concluyente, de las posiciones y aspectos adoptados por el cuerpo femenino en los monumentos funerarios: H. BECTARTE, *Le corps féminin dans l'art funéraire attique des époques archaïque et classique: un inventaire et quelques pistes*, en F. PROST; J. WILGAUX, *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, Rennes 2006, 167-188.

<sup>52</sup> *IG*, II/III<sup>2</sup>, 1907.

<sup>53</sup> *Anth.*, VII, 434. En la traducción de M. GONZÁLEZ GONZÁLEZ (Akal 1999), dice así: Tras haber enviado contra las tropas enemigas ocho hijos, Demeneta los enterró en una única tumba. Y no derramó lágrimas en el duelo, sino que dijo únicamente esto: «Ay, Esparta, para ti crié estos hijos».

<sup>54</sup> Para el papel predominante de la madre en el funeral de una hija, véase el estudio epigráfico de EVA STHELE, *The Good Daughter: Mothers' Tutelage in Erinna's Distaff and Fourth-Century Epitaphs*, en A. LARDINOIS; L. MCLURE (eds.), *Making Silence Speak: Women's Voices in Greek Literature and Society*, Princeton 2001, 179-200. Cf. el trabajo anterior de E. GREEN, *Playing with Tradition. Gender and Innovation in the Epigrams of Anyte*, E. GREEN (ed.), *Women Poets in Ancient Greece and Rome*, University of Oklahoma Press 2005, 139-157.

<sup>55</sup> Véase TH., *Char.*, 13, para la insistencia en la abundancia de nombres que incluye un monumento para este tipo de difunta.

<sup>56</sup> *Anth.*, VII, 163, en la traducción de M. GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Akal, 1999, 184-185. Epigrama éste de Leónidas muy reproducido en la Antigüedad: *Anth.*, VII, 164, para la versión de Antípatro de Sidón y *Anth.*, VII, 165, para otra versión de Antípatro de Sidón o de Arquias.

En época helenística, el sentimiento de pertenencia a la comunidad se ha transformado radicalmente, qué duda cabe. Y con el fenómeno de los mercenarios, tampoco los guerreros pertenecen tan firmemente a la comunidad que defienden como los antiguos hoplitas. Sin embargo, en la insistencia con la que se siguen grabando en piedra o mencionando en los epitafios puramente literarios el nombre propio de la mujer que fallece dando a luz y de sus más allegados, se percibe como el eco de esa forma de inmortalidad, en principio exclusivamente masculina que en Grecia suponía el permanecer en la memoria de las generaciones futuras.

En definitiva, la máxima expresión de la hombría, que supone morir como un hoplita, y el acto supremo de feminidad consistente en morir dando a luz un hoplita, conducirían a un mismo tipo de reconocimiento: el de permanecer en la memoria colectiva de la comunidad cívica, escapando a la vulgar condición de mortal. Un principio de igualdad entre hombre y mujer que, por puntual que sea, demuestra que, en el reino de la polaridad que para muchos es el universo griego, la plana oposición entre guerra y virilidad/paz y maternidad, asumida como eterna por nuestra cultura, no se detecta como una constante.

De hecho, la complejidad del inter-juego entre lo femenino y lo masculino que los griegos diseñaron, puede observarse con mayor claridad si completamos la visita al recinto del Cerámico, en el que hasta ahora nos hemos mantenido, con la del teatro de Dioniso, situado en un espacio también liminal: al pie de la muralla de la Acrópolis. Me refiero al teatro trágico, el género al que la *Demokratía* dio más auge, junto a la Oración fúnebre, claro está. En este otro escenario ateniense, la equiparación entre alumbramiento y proeza marcial no sólo será evocada sino que llega incluso a decantarse a favor de la mujer. Ocurre, concretamente, cuando Medea, calificando de necios a quienes creen que las mujeres pasan la vida protegidas en el hogar mientras los hombres luchan con la lanza, osa afirmar:

*Preferiría tres veces estar a pie firme con un escudo, que dar a luz una sola vez*<sup>57</sup>.

Frase célebre, con la que la maga evoca y supera la simetría entre madre y hoplita a la que venimos atendiendo. Mientras que los personajes trágicos de hiper-madres, como la Yocasta de Eurípides<sup>58</sup> o Deyanira<sup>59</sup>, aludirán a dicha simetría cuando se suicidan atravesándose el hígado a espada<sup>60</sup>, forma de muerte elegida mediante la que, por un lado, evocan la asimilación de su estatus de matriarcas al del ciudadano-soldado; y, por otro, se distinguen de las doncellas, cuya «bella muerte» se consuma mediante el degüello sacrificial que —como en el caso de Ifigenia, Polixena o Macaria— hace correr su sangre en beneficio de la colectividad.

En este escenario trágico, las heroínas madres se revelan incluso capaces de privar de inmortalidad y de «muerte ilustre» a sus heroicos esposos. Es el castigo que Clitemnestra<sup>61</sup> y Deyanira

---

<sup>57</sup> EUR., *Med.*, 248-251.

<sup>58</sup> EUR., *Ph.*, 1456-1459 y 1577-1578.

<sup>59</sup> SOPH., *Tr.*, 911 y 930-931.

<sup>60</sup> Es la tesis que N. Loraux expone, atendiendo a las particularidades de cada caso —de cada complejo caso de mujer trágica—, en su libro, *Façons tragiques de tuer une femme*, París 1985. Cf. su alusión a esta tesis en *Les expériences de Tirésias* ..., 51-53. Para la tragedia como el último vestigio de un universo en el que las mujeres controlaban el lamento fúnebre, véase, no obstante, HOLST-WARHAFT, *Dangerous Voices* ..., 126ss.

<sup>61</sup> Para el caso de Agamenón, guerrero privado de «muerte gloriosa», J. ALAUX, La mimèsis d'Oreste: les *Choéphores*, v. 540-550, *CGITA* 10, 1997, 123-153.

infligen respectivamente a Agamenón y Heracles. En cuanto a la muy perversa Medea, lo dispone todo para que su deseado héroe Jasón no alcance la forma de inmortalidad que procura la descendencia<sup>62</sup>.

Invertidas y exageradas<sup>63</sup>, las recreaciones trágicas de la «bella muerte» evocan el potencial bélico de las mujeres al tiempo que inciden en el carácter ilusorio del καλὸς θάνατος que la muy oficial retórica patriótica reconoce a los soldados-ciudadanos. Es el reino del lamento femenino, interlocutor implacable de la *politiké* en el escenario teatral o, si se prefiere, el universo de la emoción oponiéndose al *epitaphios logos*, aliado de la invisibilidad femenina en aquel ruedo político de la antigua Atenas que, como hemos visto, se extendía hasta el camposanto.

---

<sup>62</sup> Las coincidencias entre estas tres heroínas las traté en Ser madre o el valor de la paternidad, *De Amazonas a ciudadanos*, Madrid 2002, 129-145.

<sup>63</sup> Y hasta caricaturales, como en el caso de la inútil hazaña de Evadne: N. LORAUX, *L'invention d'Athènes...*, 107-108. Cf., para el distanciamiento de los valores cívicos ancestrales como generadores de alienación por parte de los trágicos, V. SEBILLOTTE CUCHET, *Libérez la patrie!...*, esp. 311-321.

## ***QUOD STUDIOSO ANIMO INCHOAVERAT OBIT MAXIMO. LA MUERTE DE PLINIO EL VIEJO***

FRANCISCO BELTRÁN LLORIS

Grupo de investigación ‘Hiberus’ - Universidad de Zaragoza

### ABSTRACT

The death of the Elder Pliny during the Vesuvius eruption of 79 CE has attracted the interest of scholars since the 19<sup>th</sup> century for three main reasons. The first one has to do with the eruption itself, which is basically known from the literary point of view through the letters written by Pliny the Younger to Tacitus to inform him of the details of his uncle death and of his own movements in Misenum during the catastrophe (*Epist.* VI 16 and 20). The second one regards the reasons that lead to Pliny the Elder's decease: although Pliny the Younger's own diagnosis — asphyxiation by the fumes of the eruption — is quite popular, on one hand it was counterbalanced in his own times by the rumour recorded by Suetonius (*de uir. ill.* frg. 80) that Pliny eventually died by the hand of a slave whom he requested to kill him when the progressive asphyxiation became unbearable and, on the other, it has proved impossible by the volcanological studies which have shown how Stabiae was not fully affected by the fumes of eruption, and by the fact that the elder Pliny was surrounded by other people who survived. Finally, leaving aside these medical and volcanological questions, the letter in which the younger Pliny describes the last day of his uncle's life has been reputed as a highly tendentious piece of work full of inaccuracies and contradictions, whose only aim was to provide the elder Pliny with a *pulchra mors*.

This paper aims to review all these three problems, focussing especially in the letter of the younger Pliny, which actually does not inform us with all the details that we would like to know about the eruption and Pliny's death, but which does not seem to be a piece of forgery. It seems quite clear that the elder Pliny was feeling not very well after he arrived to Stabiae, a circumstance that helps to explain why, for instance, he went to bed and slept while the people around was terrified by the approaching

fumes. But there is no reason to doubt of the two main causes that lead him to sail off from Misenum and approach the catastrophe: his scientific curiosity and the desire of rescuing people.

His nephew provided indeed the elder Pliny in his letter with a *pulchra mors* which suited his love for nature and his humanitarian attitude, and depicted him as a stoic wise and a man of action. But aside of love and *pietas*, another factor may have impelled the younger Pliny to do so: perhaps he felt guilty for having denied his uncle invitation to sail with him.

#### RESUMEN

La muerte de Plinio el Viejo en Estabias durante la erupción del Vesubio del año 79 d. E. ha atraído el interés de los investigadores desde el siglo XIX por tres razones fundamentales. La primera afecta a la erupción misma, fundamentalmente conocida desde el punto de vista literario por las cartas escritas por Plinio el Joven a Tácito para informarle de los detalles de la muerte de su tío y de sus propios movimientos en Miseno durante la catástrofe (*Epist.* VI 16 y 20). La segunda corresponde a las causas que provocaron la muerte de Plinio el Viejo, pues pese a la popularidad alcanzada por el diagnóstico del propio Plinio el Joven —asfixia por las emanaciones volcánicas—, por una parte, en sus propios tiempos, corría una versión alternativa, registrada por Suetonio (*de uir. ill.* frag. 80), según la cual Plinio habría solicitado a un esclavo que acelerara su muerte y, por otra, los estudios vulcanológicos han demostrado que Estabias no fue plenamente afectada por la erupción al tiempo que el mero hecho de que sobrevivieran las gentes que rodeaban a Plinio cuestiona esa explicación. Finalmente, al margen de cuestiones médicas y vulcanológicas, la epístola en la que Plinio el Joven describe la muerte de su tío ha sido juzgada como un texto tendencioso lleno de inexactitudes y contradicciones, cuyo único objetivo sería suministrar a Plinio una *pulchra mors*.

Este trabajo pretende revisar estos tres problemas, centrando la atención en la carta de Plinio el Joven que, pese a no proporcionar toda la información que desearíamos, no parece presentar un relato falaz. Parece evidente que Plinio se sentía mal en Estabias y a ello debió obedecer su prolongado sueño en medio de una copiosa lluvia de cenizas y piedra pómez, rodeado del pánico de su séquito. Sin embargo no hay razones para dudar de que las dos razones fundamentales que le llevaron a zarpar de Miseno y aproximarse a la catástrofe fueran su curiosidad científica y su afán humanitario.

Sin duda en la epístola a Tácito Plinio el Joven proporcionó a su tío una *pulchra mors* adecuada a su amor por la naturaleza y su actitud humanitaria, presentándolo como sabio estoico y hombre de acción. Pero, además del afecto y la *pietas*, otro factor pudo haberle impulsado a actuar así: un cierto sentimiento de culpa por haber declinado la invitación de su tío a acompañarle en la que fue su última singladura.

\*

\*

\*

Cuando los organizadores de este coloquio tuvieron la amabilidad de invitarme a participar en él y me comentaron que versaría sobre el tránsito de la vida a la muerte, de inmediato pensé en un asunto del que me había ocupado marginalmente años atrás en relación con ciertos estudios acerca de la *Naturalis historia* y sobre el que, desde entonces, he deseado tener la oportunidad de volver. Me refiero a la muerte de Plinio el Viejo, a la sazón prefecto de la flota de Miseno y colaborador

de Vespasiano,<sup>1</sup> en el curso de los catastróficos sucesos que sepultaron Pompeya y otras ciudades campanas bajo los materiales vomitados por el Vesubio durante los días 24 y 25 de agosto de 79 d. E., un suceso que, además de ajustarse estrictamente a la temática de la reunión, constituye uno de los raros casos en los que conocemos con cierto detalle las circunstancias del fallecimiento de un hombre de letras de la Antigüedad. El fallecimiento de Plinio ha generado tan copiosa bibliografía desde el siglo XIX que podrá parecer presuntuoso o imprudente añadir un título más a la serie, aunque lo cierto es que en los últimos años no han dejado de aparecer trabajos sobre la cuestión, particularmente en relación con las razones precisas que provocaron la muerte del naturalista,<sup>2</sup> que, contra lo que con frecuencia puede leerse o escucharse, difícilmente pudo ser causada directamente por la erupción misma del Vesubio. La persistencia de este tópico así como el hecho de que no exista entre esta abundante producción bibliográfica ninguna contribución española y poquísimas en castellano,<sup>3</sup> junto con el deseo de llamar la atención sobre un par de detalles poco comentados hasta ahora son las razones que finalmente me han movido a escribir estas líneas.

En síntesis, los principales focos de interés que el *dossier* sobre la muerte de Plinio plantea son tres. Dos de ellos están más ligados a las ciencias que a la historia, en concreto a la vulcanología y a la medicina, mientras que el tercero sí entra de lleno dentro de las preocupaciones de los filólogos clásicos y de los historiadores. Los dos primeros, estrechamente vinculados, tienen que ver respectivamente con la erupción del Vesubio y el diagnóstico de la muerte del naturalista. El tercero afecta a la veracidad del principal relato sobre el fallecimiento de Plinio, la epístola VI 16 dirigida por su sobrino Plinio el Joven a Tácito, así como al comportamiento del naturalista durante sus últimas horas de vida.

1. Las principales fuentes literarias sobre la erupción del Vesubio del año 79 d. E.<sup>4</sup> son las dos cartas dirigidas al historiador Tácito que, a petición de éste, redactó el sobrino del naturalista y cónsul sufecto del año 100 d. E., Plinio el Joven, hacia 106-107 d. E.:<sup>5</sup> en la primera relata los acontecimientos que condujeron a la muerte de su tío en la playa de Estabias (*epist.* VI 16) y en la segunda su propia vivencia de la erupción en Miseno (*epist.* VI 20).<sup>6</sup> La combinación de los datos suministrados por Plinio el Joven<sup>7</sup> y por el estudio de los estratos volcánicos depositados en la bahía de Nápoles —perfectamente concordantes— han permitido a los vulcanólogos reconstruir con gran detalle los pormenores de la catástrofe (figs. 1 y 2).<sup>8</sup> Según las conclusiones de estas investigaciones,

<sup>1</sup> PIR<sup>2</sup> P 493 (Winkler); PLIN. *Epist.* VI 16, 4: “*Erat Miseni classemque imperio praesens regebat*”; SUET. *de uir. ill.* frg. 80: “*Periit clade Campaniae; cum enim Misenensi classi praesset et flagrante Vesuvio*”; PLIN. *Epist.* III 5, 7-9: “*qua officiis maximis qua amicitia principum egisse*”; “*ante lucem ibat ad Vespasianum imperatorem*”.

<sup>2</sup> Los últimos de los que tengo noticia son los de F. P. RETIEF, L. CILLIERS, The eruption of Vesuvius in AD 79 and the death of Gaius Plinius Secundus, en F. P. RETIEF, L. CILLIERS (eds.), *Health and healing, disease and death in the Graeco-Roman world. Acta Theologica Supplementum 7*, Bloemfontein 2005, 107-114, y L. OBERRAUCH, ...*Et statim concidit*. Bemerkungen zum Tod Plinius’ der Alteren, *Mnemosyne* 53, 2000, 721-725.

<sup>3</sup> La única aportación reciente que cabe señalar es la introducción de G. SERBAT para la edición de *Biblioteca Clásica Gredos: Plinio el Viejo. Historia natural. Libros I-II*, Madrid 1995, 7-35, espec. 22-35 con una visión más bien negativa sobre la veracidad de la epístola de Plinio el Joven que constituye la fuente principal sobre el fallecimiento de Plinio el Viejo.

<sup>4</sup> Aunque, paradójicamente, Plinio el Viejo no señale la condición volcánica del monte Vesubio, ésta ya había sido anotada por Diodoro Sículo (IV 21) y Estrabón (V 247) años antes y se había anunciado a través de los potentes terremotos del 63 d. E., documentados por Tácito (*ann.* XV 22-23) y Séneca (*quaest. nat.* VI 1), que dejaron una profunda huella de destrucción en el registro arqueológico de Herculano y Pompeya.

<sup>5</sup> PLIN. *Paneg.* 60, 4-5 y 92, 2-4; ver sobre éste N. SHERWIN-WHITE, *The letters of Pliny*, Oxford 1966, 69-82 y PIR<sup>2</sup> P 490 (Vidman).

<sup>6</sup> Sobre las cartas de Plinio el Joven, entre otras muchas obras, puede verse el comentario clásico de SHERWIN-WHITE, *The letters of Pliny* (cit. n. 5), 371-375 y 378-380.

<sup>7</sup> A los que pueden añadirse las noticias de Casio Dion LXVI 22, 2 ss.

<sup>8</sup> Especialmente, H. SIGURDSSON, S. CASHDOLLAR, ST. R. J. SPARKS, The eruption of Vesuvius in A.D. 79: reconstruction from historical and volcanological evidence, y The eruption of Vesuvius in A.D. 79: Addendum, *AJA* 86, 1982, 39-51 y 315-316, a quienes seguimos en la reconstrucción de la erupción; y H. SIGURDSSON, S. CAREY, W. CORNELL, T. PESCATORE, The

la erupción atravesó dos fases principales, precedidas por temblores de tierra que se dejaron sentir desde el 20 de agosto. La primera fue denominada “pliniana” por los vulcanólogos en honor de Plinio el Joven, autor de la primera descripción literaria del fenómeno, y se desarrolló a partir de las 9 o las 10 h del día 24, en forma de pequeñas explosiones y un primer flujo volcánico de entidad menor.<sup>9</sup> En Miseno no pudo ser percibida hasta las 13 h, que fue cuando se iniciaron las grandes explosiones y surgió una altísima columna de humo de unos 20 km de altitud en forma de pino (*cuius similitudinem et formam non alia magis arbor quam pinum expresserit*, Plin. *epist.* VI 16, 5), cargada de piedra pómez y cenizas en cantidad enorme —casi 3 km<sup>3</sup> de material— que manaban a una velocidad de 40.000 m<sup>3</sup> por segundo. La columna de humo debió sumir en la obscuridad a Pompeya y a las demás ciudades situadas al sur del volcán, sobre las que se fueron precipitando los materiales volcánicos impulsados por el viento del norte en forma de una lluvia de cenizas y piedra pómez que afectó a toda la comarca situada entre Herculano y el río Sarno, y debió prolongarse durante cerca de dieciocho horas. En Pompeya los materiales acumulados llegaron a alcanzar 2.80 m de altura, 2.50 m en Estabias y casi 2 m en Oplontis, mientras que apenas rebasaron los 20 cm en Herculano por estar situada esta localidad al sudoeste del Vesubio, fuera de la trayectoria de los vientos dominantes. Por la noche y en las primeras horas de la mañana del día 25, la columna de humo que surgía del Vesubio debió alcanzar los 30 km de altura, se reanudaron los temblores de tierra en un amplio sector de la costa entre Miseno (Plin. *epist.* VI 20, 3) y Estabias (Plin. *epist.* VI 16, 15), y en la primera ciudad al menos se produjo un pequeño tsunami (Plin. *epist.* VI 20, 9), que seguramente se dejaría sentir también en la zona de Pompeya, haciendo que las aguas se retiraran decenas de metros: estos terremotos eran el preludio de la segunda fase, denominada “pelea” en recuerdo de la erupción del monte Pelée en Martinica (1902). Este segundo período de la erupción se materializó en sucesivas “nuées ardentes”, masas de gases, cenizas y otros materiales piroclásticos que a una temperatura de 400 grados y a una velocidad de c. 100 km por hora descendieron por las faldas del Vesubio arrasando Oplontis —ya en la noche previa—, Herculano y Pompeya, así como probablemente otras poblaciones de la zona como Taurania, Tora, Sora, Cossa o Leucoptera que aún no han podido ser localizadas. De la violencia y capacidad destructiva de estas “nubes ardientes”, de las que se han individualizado al menos seis, pueden dar idea las que descendieron del monte Pelée en 1902 arrancando de cuajo chimeneas y mástiles de embarcaciones, derrumbando muros de un metro de espesor y llegando a desplazar una estatua de tres toneladas a 16 m de distancia... Sin duda la mayor parte de las personas que no hubieran huido durante las horas previas murieron asfixiadas por estas violentas nubes y por el sucesivo flujo de ceniza, gases y otras materias piroclásticas que llegaron a alcanzar grosores de 200 cm en Pompeya y generaron esos vívidos moldes de los fallecidos que se han recuperado en las ciudades vesubianas, producidos al ser recubiertos los cadáveres por las posteriores lluvias de cenizas finas. Aunque ni Estabias ni Miseno fueron tampoco afectadas de lleno por esta fase de la erupción, sí llegaron hasta ellas —distantes respectivamente 30 y 17 km del Vesubio— las cenizas acarreadas por las emanaciones.

---

Eruption of Vesuvius in A. D. 79, *National Geographic Research*, 1. 3, 1985, 332-387; además, A. RITTMANN, L'eruzione vesubiana del 79. Studio magmalogico e vulcanologico, *Pompeiana. Raccolta di studi per il secondo centenario degli scavi di Pompei*, Napoli 1950, 456-474. Para otras erupciones posteriores del Vesubio como la de 1631, la más violenta del volcán registrada hasta la fecha: M. ROSI, C. PRINCIPE y R. VECCI, The 1631 Vesuvius eruption. A reconstruction based on historical and stratigraphical data, *Journal of volcanology and geothermal research* 58, 1993, 151-182.

<sup>9</sup> P. M. MARTIN, Pline l'Ancien 22 ou une mort ordinaire, *Vita latina* 86, 1982, 13-22, espec. 14, basándose en el testimonio de Casio Dion (LXVI 22, 2 ss.), sitúa la erupción del Vesubio hacia las 10 h de la mañana, si bien al soplar el viento desde el Noroeste el ruido de la explosión llegaría atenuado a Miseno, en donde se encontraba Plinio el Viejo, por lo que el fenómeno no sería percibido hasta más tarde. En el mismo sentido, F. PESANDO, “Pompei”, en F. PESANDO, M. P. GUIDOBALDI, *Pompei. Oplontis. Ercolano. Stabiae*, Roma-Bari 2006, 14-15 que resume la cronología de la erupción; esta obra suministra una síntesis actualizada de la arqueología del área vesubiana con amplia bibliografía; sobre las villas de Estabias, 410 ss.

2. Plinio falleció en la playa de Estabias, localidad que, como se ha visto, no fue alcanzada de lleno por la erupción, pues aunque padeció la lluvia de cenizas y piedra pómez así como los terremotos durante la fase “pliniana” del fenómeno, quedó fuera del radio de acción de las nubes ardientes y de las sucesivas oleadas de materiales piroclásticos. Tales circunstancias, unidas al hecho de que cuando Plinio murió se encontrara rodeado de otras personas que sobrevivieron a la catástrofe, constituyen suficiente argumento para no atribuir directamente a la erupción del volcán el fallecimiento del naturalista y buscar un diagnóstico alternativo que, como diversos médicos vienen defendiendo desde el pionero trabajo de Bigelow a mediados del siglo XIX,<sup>10</sup> no pudo ser la asfixia, sino una causa interna, pese a la explicación que su propio sobrino suministra en su versión del fallecimiento de Plinio (Plin. *epist.* VI 16, 13-19).

Según ésta, tras pasar la noche del 24 al 25 durmiendo en la casa de su amigo Pomponiano en medio de una lluvia de ceniza y piedra pómez, el naturalista despertó y, tras deliberar con los demás residentes y acompañantes, se decidió evacuar la mansión por temor a que se derrumbara bajo el peso de las eyecciones (Plin. *epist.* VI 16, 13-15). Ya en la playa, Plinio se tiende sobre un lienzo y pide repetidamente de beber agua fresca (Plin. *epist.* VI 16, 18); cuando cunde el pánico a su alrededor por el creciente olor a azufre y el avance de las llamas —que, sin embargo, no debían encontrarse muy cerca—, intenta levantarse con la ayuda de dos esclavos, pero se derrumba “*ut ego colligo* —explica Plinio el Joven—, *crassiore caligine spiritu obstructo clausoque stomacho, qui illi natura inualidus et angustus et frequenter interaestuans erat*”, es decir “porque, como yo supongo, la densa humareda le impidió respirar y le cerró la laringe, que tenía de nacimiento cerrada y estrecha y que con frecuencia se le inflamaba”<sup>11</sup> (Plin. *epist.* VI 16, 19).

Los diversos análisis de los síntomas que presentaba Plinio durante sus últimas horas de vida han conducido a abandonar la tópica explicación de la muerte por asfixia o intoxicación, en beneficio de un diagnóstico diferente que atribuye el óbito del naturalista al asma, por ejemplo,<sup>12</sup> dolencia con la que los detalles que suministra Plinio el Joven parecen coincidir. Estas dificultades respiratorias podrían deberse a una insuficiencia cardíaca o a un espasmo de las vías respiratorias o mejor a un ataque cardíaco,<sup>13</sup> sin que falten otros diagnósticos como la apoplejía cerebral, la esclerosis coronaria, el infarto de miocardio, el síndrome de Pickwick...,<sup>14</sup> entre los que resulta imposible decidir con los datos disponibles.

Sin duda alguna, Plinio el Viejo se contaba entre la población de riesgo para sufrir una afección cardíaca:<sup>15</sup> tenía 55 años,<sup>16</sup> edad crítica para las coronarias y el miocardio; estaba obeso y llevaba una vida sedentaria dedicada casi por completo a sus responsabilidades administrativas y al

<sup>10</sup> J. BIGELOW, On the death of the Elder Plinius, *Memoirs of the American Academy at Rome* 6, 1858, 223-227.

<sup>11</sup> Los pasajes de las epístolas de Plinio el Joven traducidos al castellano se han tomado de J. GONZÁLEZ, *Plinio el Joven. Cartas*, Madrid 2005.

<sup>12</sup> Dejando de lado noticias enciclopédicas y de otras obras no especializadas, éste es también el parecer, por ejemplo, de N. SHERWIN-WHITE, *The letters of Pliny* (cit. n. 5), 374: “he was perhaps asthmatical...and died the more quickly, like the victims of London ‘smog’...”. De igual modo, F. PESANDO, Pompei (cit. n. 9), 15: “Plinio, già sofferente d’asma, muore asfissiato”.

<sup>13</sup> P. ej., J. BIGELOW, On the death... (cit. n. 10), 223-227; C. ZIRKLE, The death of Gaius Plinius Secundus (23-79 A.D.), *Isis* 1967, 553-559.

<sup>14</sup> Una panorámica de las diferentes propuestas en M. D. GRMEK, Les circonstances de la mort de Pline: commentaire médical d’une lettre destinée aux historiens, en J. PIGEAUD, J. OROZ (eds.), *Pline l’Ancien, témoin de son temps*, Salamanca – Nantes 1987, 25-43, espec. 39, inclinándose por el infarto de miocardio, o F. P. RETIEF, L. CILLIERS, *Health and healing...* (cit. n. 2), 110-112, que se decantan por “bronchoconstriction in a chronic asthmatic”; a cambio, L. OBERRAUCH, ...*Et statim concidit...* (cit. n. 2), 723 prefiere la apoplejía; P. M. MARTIN, Pline l’Ancien 22... (cit. n. 9), 20 ss. propone el síndrome de Pickwick. Además, L. BESSONE, Sulla morte di Plinio il Vecchio, *Rivista di Studi Classici* 17, 1969, 166-179.

<sup>15</sup> M. D. GRMEK, Les circonstances de la mort... (cit. n. 14), 40 ss.; L. OBERRAUCH, ...*Et statim concidit...* (cit. n. 2), 722-723.

<sup>16</sup> PLIN. *Epist.* III 5, 7.

estudio hasta el punto de que ha llegado a ser calificado de “workaholic”;<sup>17</sup> no practicaba ejercicio físico alguno, ni caminaba apenas, pues se hacía transportar en una litera, incluso por la ciudad, de manera que pudiera aprovechar el tiempo para leer —o hacerse leer— y tomar o dictar anotaciones, y con esa finalidad robaba también horas al sueño (Plin. *epist.* III 5 *passim*), un género de vida que sir Ronald Syme resumió así: “a life spent in fanatical devotion to erudition and duty”<sup>18</sup>. Su misma rutina diaria, tal y como la describe su sobrino en la mañana misma de la erupción —baño de sol y de agua fría, comida ligera (Plin. *epist.* VI 16, 5)— responde a las recomendaciones médicas de Celso para las personas delicadas, de vida sedentaria y obesas (Cel. *de medic.* I 2).<sup>19</sup> Y, además, como su sobrino señala, padecía afecciones respiratorias (Plin. *epist.* VI 16, 19). Debe añadirse a esto que la jornada que precedió a su fallecimiento le situó en una tesitura de aguda tensión acompañada de los esfuerzos físicos y la angustia de una navegación difícil y la proximidad de la catástrofe.

Todas estas circunstancias hacen razonable suponer que ciertos comportamientos durante las horas previas a su muerte, en particular el inesperado descanso que se tomó en la villa de Pomponiano mientras a su alrededor dominaba el nerviosismo y la tensión y, después, su necesidad de tenderse en la playa en medio de la lluvia de cenizas y piedra pómez y sus repetidas peticiones de beber agua fresca deban interpretarse como los primeros síntomas de la afección que terminó por provocar su muerte.

3. La tercera cuestión de la que deseo ocuparme aquí es la relativa a la veracidad del relato sobre la muerte de su tío que Plinio el Joven redactó a petición del historiador Tácito, deseoso de disponer de información precisa al respecto, con la finalidad de transmitir a la posteridad una versión *más verídica* de la misma: *quo uerius tradere posteris possis* (Plin. *epist.* VI 16, 1). No puede existir ninguna duda de que la epístola que dirige al historiador con los pormenores de la muerte del naturalista es una pieza retórica, una auténtica *laudatio funebris* que, como dictaban las reglas del género, se fundamentaba en la *amplificatio* y en la *comparatio*.<sup>20</sup> Ahora bien, aunque esta orientación pudiera haber inducido a Plinio el Joven a embellecer un tanto la narración, y la epístola deje aspectos sin aclarar o presente contradicciones, ello no significa necesariamente, como se ha sugerido, que el relato deba ser considerado inadmisibile o falaz,<sup>21</sup> ni mucho menos que haya de ser radicalmente cuestionado.<sup>22</sup>

Veamos más detenidamente algunos de los problemas que se han planteado a este respecto, sin olvidar, por otra parte, que Plinio el Joven, que sin duda debió informarse con detalle de los pormenores de la muerte de su tío en los días posteriores a la catástrofe, escribe a Tácito una veintena de años después de que sucedieran unos hechos que, en su mayor parte, no presencié personalmente.

<sup>17</sup> L. OBERRAUCH, ...*Et statim concidit*... (cit. n. 2), 722.

<sup>18</sup> R. SYME, *Consular Friends of the Elder Pliny*, en *Roman Papers* VII, Oxford, 1991, 496-511, espec. 496; cf. *NH praef.* 18 y PLIN. *Epist.* III 5, 9.

<sup>19</sup> M. D. GRMEK, *Les circonstances de la mort*... (cit. n. 14), 25.

<sup>20</sup> Al respecto, véase el esclarecedor estudio de K. L. SALLMANN, *Quo uerius tradere possis*. PLIN. *epist.* 6, 16, *WJA* 5, 1979, 209-218 y más recientemente F. RIPOLL, *Le problème de l'héroïsme dans les lettres de Pline le Jeune sur l'éruption du Vésuve*, *Vita Latina* 168, 2003, 70-82.

<sup>21</sup> En este sentido, especialmente, R. M. HAYWOOD, *The Strange Death of the Elder Pliny*, *Classical Weekly* 46, 1952, 1-3, en donde la califica como “a highly tendentious piece of work” y señala, las que a su juicio, constituyen las principales incongruencias del relato pliniano: “(1) why he went to Stabiae; (2) what became of the vessel which brought him or of the other vessels which he started out; (3) why he personally took no part in rescue work or whether there was any rescue work; (4) what killed him”; y *Again the Death of the Elder Pliny*, *Classical Weekly* 68, 1974-1975, 259; R. MARTIN, *La mort étrange de Pline l'Ancien ou l'art de la déformation historique chez Pline le Jeune*, *Vita Latina* 86, 1982, 13-22: “Nous sommes donc...en présence d'un des plus beaux exemples de ‘déformation historique’ (20); Y. GRISÉ, *L'illustre mort de Pline le naturaliste*, *REL* 58, 1980, 338-343; G. SERBAT, *Plinio el Viejo*... (cit. n. 3), espec. 29 ss.: “demos gracias a su piadosa deferencia [de Plinio el Joven] de no habernos mentido más” (p. 35).

<sup>22</sup> Así, p. ej., R. MARTIN, *La mort étrange*... (cit. n. 21), 18 ss. presenta a Plinio el Viejo como un hombre en estado de choque, cuya razón vacilaba e incapaz de hacer frente a la situación...

La narración no parece suscitar dudas hasta la llegada de Plinio el Viejo a la altura de la villa de Rectina, cuya petición de ayuda era la que le había inducido a trocar su excursión científica en *liburnica* por una expedición de rescate al mando de una flotilla de cuatrirremes. Pese a algunas susceptibilidades,<sup>23</sup> la imposibilidad de desembarcar en el litoral en la que su amiga se encontraba —seguramente cerca de Oplontis—<sup>24</sup> queda perfectamente explicada en la epístola que explica cómo en la zona se habían formado bajíos y se habían producido desprendimientos que dificultaban el acceso a la costa: “*iam uadum subitum ruinaque montis litora obstantia*” (Plin. *epist.* VI 16, 11).<sup>25</sup> En esta tesitura el piloto aconseja al almirante regresar y Plinio duda, pero finalmente decide poner rumbo hacia la casa de Pomponiano en Estabias. Conviene subrayar que, teniendo en cuenta que Miseno se encontraba a casi 30 km de navegación —esto es unas cinco horas de viaje en circunstancias normales— y que la salida de la base naval se habría producido algún tiempo después de las 13 h, que fue cuando Plinio el Viejo fue avisado del avistamiento de la nube sobre el Vesubio, debían ser las 18 horas cuando el almirante llegó a la altura de la villa de Rectina. Habida cuenta de la distancia hasta su base naval y de las malas condiciones de navegación provocadas por la humareda y los bajíos, parece razonable que Plinio, pese a la opinión en contra del piloto, decidiera dirigirse a un lugar más cercano como Estabias, que se encontraba a unos 8 km, es decir menos de una hora de trayecto, y del que, como Plinio el Joven dice, “el peligro aún no estaba cerca” (*Epist.* VI 16, 12: “*ibi quamquam nondum periculo appropinquante*”), evitando además una singladura nocturna en circunstancias adversas.<sup>26</sup> Allí, además, podía intentar llevar a cabo las tareas de rescate que constituían su objetivo. Debe tomarse en consideración que la iniciativa de acudir en ayuda de las víctimas tomada por Plinio el Viejo no formaba parte de ningún protocolo de intervención del ejército en caso de catástrofe, como ocurre en nuestros días y algunos autores dan por supuesto, sino que fue una decisión personal en circunstancias excepcionales —máxime teniendo en cuenta el escaso conocimiento que en la época existía de lo que era una erupción volcánica— y en la que sin lugar a dudas intervino no sólo el afán de conocimiento científico de Plinio, sino sus deseos humanitarios de auxiliar a los afectados.

Arriba así a las playas de Estabias hacia las 20 horas, impulsado por un viento favorable, que, por otra parte, impedía zarpar de allí a su amigo Pomponiano, cuyas pertenencias habían sido embarcadas en naves dispuestas para hacerse a la mar tan pronto como lo permitieran las circunstancias. Debe admitirse que la decisión de llevar la flotilla hasta un lugar del que en ese momento no tenía asegurada la salida de no mediar un cambio de viento, entrañaba sin duda un claro riesgo, máxime cuando el peligro, aunque aún lejano, parecía acercarse a juzgar por los incendios que se divisaban en la noche. Pero, por otra parte, como ya se ha dicho, la perspectiva de una navegación nocturna, no exenta de peligros, sin haber podido cumplir con su labor de rescate tampoco parecía una alternativa preferible.

En cualquier caso, a partir de la llegada a la villa de Pomponiano, efectivamente el comportamiento de Plinio el Viejo induce a sospechar que el almirante no se encontraba físicamente bien, como se ha explicado antes. No resulta sospechoso que tome un baño y coma algo, ni que lo haga de buen humor —o, como apunta su sobrino, pretendiendo que lo está—, si su propósito era infundir

<sup>23</sup> R. M. HAYWOOD, *The strange death...* (cit. n. 21), 3; R. MARTIN, *La mort étrange...* (cit. n. 21) 14-18.

<sup>24</sup> La ubicación de la villa de Rectina al este de Herculano fue defendida con argumentos convincentes ya por A. MAIURI, *Nuovi studi e ricerche intorno al seppellimento di Ercolano*, *Atti della Reale Accademia Italiana* 7.2, 1940, 128-180, espec. 140 ss.

<sup>25</sup> Se ha sugerido también la posibilidad de que se interpusiera ante las naves una capa de piedra pómez flotante que en erupciones registradas en fechas más recientes llegó a alcanzar espesores de 50 cm (Islas Tonga, 1979) o incluso de 3 m (Krakatoa, 1882), que imposibilitan por completo la navegación; H. SIGURDSSON, S. CASHDOLLAR y St. R. J. SPARKS, *The eruption of Vesuvius...* (cit. n. 8), 48 n. 27. Las incongruencias señaladas por R. MARTIN, *La mort étrange...* (cit. n. 21), 14-15 a propósito de Rectina, que le llevan a concluir que Plinio la abandonó a su suerte, han sido satisfactoriamente explicadas entre otros por P. M. MARTIN, *Plinie l'Ancien* 22... (cit. n. 9), 15 ss.

<sup>26</sup> En un sentido similar, P. M. MARTIN, *Plinie l'Ancien* 22... (cit. n. 9), 18 ss.

ánimos a sus acompañantes, a los que la visión de los fuegos en las laderas del Vesubio inquietaba sobremanera (*Epist.* VI 16, 13). Pero sí, aunque tuviera gran facilidad para conciliar el sueño (*Epist.* III 5, 8), que durmiera tranquilamente —se le oía roncar desde el exterior— mientras los demás velaban presa de la inquietud en medio de una lluvia de cenizas y piedra pómez cada vez más densa.<sup>27</sup> Cuando se despierta, deciden salir al exterior para eludir un posible derrumbamiento de la casa por el peso de las eyecciones y los crecientes temblores de tierra, y él mismo se dirige, protegido con almohadas para evitar un impacto, hacia la playa, en donde comprueba la imposibilidad de zarpar. Es entonces cuando se recuesta sobre un lienzo y solicita agua para beber: al aproximarse el olor del azufre y la humareda, más o menos en el momento en que los flujos piroclásticos arrasaban la cercana Pompeya, a tan sólo siete kilómetros de distancia, cunde el pánico y se produce la desbandada que, dado el estado desfavorable de la mar, debió producirse a pie, y Plinio, al intentar incorporarse, fallece.

No puede sorprender en exceso que en ese contexto de pánico y desorden el almirante, tras desplomarse en brazos de los dos jóvenes esclavos que le intentaban ayudar a incorporarse (*Epist.* VI 16, 19), fuera abandonado, ni tampoco parece relevante, pese a las dudas expuestas,<sup>28</sup> que Plinio el Joven no señale cuál fue la suerte de la flotilla varada en Estabias, que, por otra parte, no tuvo por qué padecer daños mayores.

Habida cuenta de la confusión reinante en medio de la catástrofe no puede extrañar tampoco que corrieran versiones diferentes de la muerte de Plinio el Viejo. De hecho, la *epistola* dirigida por Plinio el Joven a Tácito hacia 106 /107,<sup>29</sup> cuando el historiador se encontraba redactando sus *Historiae*, pretende abiertamente suministrar una narración de la muerte de Plinio el Viejo *más verídica* —“*petis ut tibi auunculi mei exitus scribam, quo uerius tradere posteris possis*” (VI 16, 1)—, expresión que alude implícitamente a una versión alternativa del fallecimiento, que Plinio el Joven no menciona, pero se desprende claramente de las palabras finales sobre el hallazgo dos días después del cuerpo del almirante perfectamente íntegro: “*corpus inuentum integrum, inlaesum opertumque ut fuerat indutus; habitus corporis quiescenti quam defuncto similior*”, es decir “su cuerpo fue encontrado intacto, en perfecto estado y cubierto con la vestimenta que llevaba: el aspecto de su cuerpo más parecía el de una persona descansando que el de un difunto” (VI 16, 20).

La razón a la que obedece esta precisión la suministra la noticia de la *Vita Plinii* atribuida a Suetonio que plantea al final una disyuntiva sobre la muerte de Plinio: “*ui pulueris ac fauilla oppressus est, uel ut quidam existimant a seruo suo occisus, quem aestu deficiens ut necem sibi maturaret orauerat*”, es decir “asfixiado por la fuerza del polvo y las cenizas o bien, como algunos creen, muerto por un esclavo, al que rogó que apresurara su óbito cuando se sintió desfallecer por el calor” (Suet. *de uir. ill.* frg. 80). Debe suponerse, pues nada en su epístola induce a pensar en una actitud falaz, que los informes recogidos por Plinio el Joven no abonaban esta posibilidad, si bien en este terreno sólo pueden formularse hipótesis, entre las que no puede desestimarse la posibilidad de que quienes se encontraban alrededor del almirante justificaran su abandono con esta versión del final de Plinio el Viejo.

No es que este género de suicidio resultara vergonzoso; al contrario, encajaba perfectamente con un modelo estoico del que son ilustres representantes Catón de Útica (Plut. *Cat. min.* 58 ss.) o

<sup>27</sup> P. M. MARTIN, Pline l’Ancien 22... (cit. n. 9), 20 considera, sin embargo, lógico que Plinio el Viejo se acostara para recuperar fuerzas después de una jornada extenuante. Por completo tendenciosa es la conclusión de R. MARTIN, L’étrange mort... (cit. n. 21), 16, según la cual el sueño de Plinio ponía en peligro la vida de sus huéspedes, puesto que, debido a los vientos contrarios, la huida por mar resultaba imposible en aquel momento.

<sup>28</sup> R. M. HAYWOOD, The strange death... (cit. n. 21), 3.

<sup>29</sup> N. SHERWIN-WHITE, *The letters of Pliny* (cit. n. 5), 36.

Séneca (Tac. *ann.* XV 62-63) y en los que prima, ante todo, la serenidad con la que estos personajes afrontaron la muerte. Sin embargo no deja de resultar llamativo que Suetonio, si en efecto es el autor de esta nota biográfica, se hiciera eco de una versión contraria al relato de Plinio el Joven, habida cuenta de la proximidad del historiador al sobrino del naturalista, en cuyo círculo se formó, que apoyó su carrera y a quien acompañó a Bitinia hacia 110 d. E.<sup>30</sup>

De cualquier modo, resulta evidente que cuando Tácito solicitó información a Plinio el Joven sobre la muerte de su tío, el sobrino se hizo consciente de la trascendencia que su relato podía tener si el historiador lo incorporaba a su obra: “*Gratias ago, nam uideo morti eius, si celebretur a te, immortalem gloriam esse propositam*” —“Te doy las gracias, pues me doy cuenta de que su muerte alcanzará, si es celebrada por ti, una gloria inmortal”— (VI 16, 1), una inmortalidad que reforzaría aún más la que su tío se había ganado por su ingente obra literaria, por la que mereció ser considerado como uno de los hombres más sabios de su época.<sup>31</sup> Ignoramos si Tácito incluiría alguna referencia al hecho en sus *Historias*, habida cuenta de que esta parte de la obra no se conserva,<sup>32</sup> pero desde luego es evidente que, contra lo que Plinio el Joven mismo afirma (VI 16, 22), su carta no pretende sólo suministrar material a Tácito, sino que constituye por sí misma una composición literaria dirigida al público y a la posteridad con la finalidad de presentar a su tío como un sabio estoico.<sup>33</sup> Veámoslo.

Según el relato de Plinio el Joven, el almirante, en el momento de percibirse la columna de humo sobre el Vesubio, se encontraba como *uir doctus* que era dedicado al estudio. Movido por la curiosidad científica ordena aparejar un navío ligero —en concreto una *liburnica*— para observar de cerca el fenómeno volcánico. Sin embargo al recibir la llamada de auxilio de Rectina se convierte en *opifer* o salvador: *quod studioso animo inchoauerat, obit maximo* (VI 16, 11). Se dirige, entonces, al rescate no sólo de Rectina, sino de las muchas gentes que moraban en la costa: “*non Rectinae modo, sed multis —erat enim frequens amoenitas orae— laturus auxilium*” (VI 16, 9). Cuando se ve impedido de acercarse a la costa por la lluvia de materiales volcánicos, los desprendimientos de la costa y la bajada del nivel del agua, no desiste de su misión, sino que, contra la opinión de su piloto que le aconsejaba regresar, exclama “*Fortes Fortuna iuuat*” y ordena poner proa a Estabias para ayudar a Pomponiano, aunque también posiblemente ésta fuera, como se ha dicho, una decisión razonable vista la hora avanzada del día, el mal estado de la mar y la lejanía de Miseno: emerge ahora la figura del *sapiens* adornado de *constantia* y *fortitudo*. Ya en la villa de Pomponiano, Plinio actúa con la *tranquillitas animi* y la *hilaritas sapientis* intentando infundir calma y ánimo a los circunstantes: se hace preparar el baño y la cena, y muestra buen humor o, como dice su sobrino, lo finge, lo que no es menos importante: “*aut hilarus aut, quos aequae magnum, similis hilari*”.<sup>34</sup> Mantiene esta actitud quitando importancia a los fuegos que se contemplaban a lo lejos y retirándose tranquilamente a dormir, mientras los demás se azacaban por la casa inmersa bajo una lluvia de piedra pómez y cenizas. Cuando se despierta, tras consultar con los demás, decide salir al exterior pese a la lluvia volcánica, para evitar el peligro del derrumbamiento de la casa, según Plinio el Joven, movido no por el temor —como los demás— sino por un impulso racional (“*et apud illum quidem ratio rationem, apud alios timorem timor vicit*”,

<sup>30</sup> N. SHERWIN-WHITE, *The letters of Pliny* (cit. n. 5), 759. La adscripción a Suetonio de la *Vita Plinii* transmitida en algunos manuscritos de la *Naturalis historia*, en A. REIFFERSCHIED, *Suetonius. Praeter Caesarum libros reliquiae*, Leipzig 1860.

<sup>31</sup> GEL. IX 16: *suae aetatis doctissimus*.

<sup>32</sup> KL. SALLMANN, *Quo verius tradere...* (cit. n. 20), 209 considera esta posibilidad poco probable, pues el historiador no incluye en su obra ninguna muerte carente de implicaciones políticas.

<sup>33</sup> KL. SALLMANN, *Quo verius tradere...* (cit. n. 20), *passim*.

<sup>34</sup> Es desproporcionada la caracterización en esta tesitura de Plinio el Viejo como una persona enajenada por R. MARTIN, *L'étrange mort...* (cit. n. 21), 16; al respecto P. M. MARTIN, *Plinie l'Ancien* 22... (cit. n. 9), 19-20.

*epist.* VI 16, 16)—, y se dirige a la playa para comprobar la posibilidad de una huida por mar, antes de sufrir el colapso final.

El propósito prioritario del relato de Plinio el Joven no es tanto suministrar detalles sobre la catástrofe o sobre la empresa de rescate cuanto trazar este cuadro moral de su tío como un sabio estoico capaz, sin embargo, de pasar del estudio a la acción humanitaria, pero sin ocultar en absoluto su delicado estado de salud —señala sus problemas respiratorios—, que hacen su comportamiento aún más encomiable, máxime en un hombre que ya no era joven y que no gozaba de una buena forma física debido a su obesidad y a su estilo de vida sedentario. Desde luego, es posible que el sueño, aparentemente tranquilo, de la víspera de su muerte ocultara el agravamiento de su dolencia, pero resultaría injusto hacerle responsable de poner en peligro a sus hombres ocultándolo,<sup>35</sup> pues, como se ha dicho, el cambio de rumbo a Estabias parece razonable, dentro de los riesgos que se cernían sobre ellos, aunque después el estado de la mar y los vientos contrarios les impidieran salir de allí. En cualquier caso, si Plinio se sentía ya mal en Estabias, a la entereza que, según su sobrino, mostró habría que añadir su presencia de ánimo para sobreponerse a su enfermedad.

4. Pero antes de terminar conviene prestar atención todavía al comportamiento un tanto insólito de Plinio el Joven en el momento de avistarse la columna de humo sobre el Vesubio, que, junto a la *pietas* por su tío,<sup>36</sup> podría explicar la actitud apologética de la epístola que escribió a Tácito, si añadimos a ese estímulo... un cierto complejo de culpa.

Cuando Plinio decide aproximarse al volcán en una *liburnica* le pregunta a su sobrino si desea acompañarle: “*mihi, si uenire una uellem, facit copiam; respondi studere me malle, et forte ipse quod scriberem dederat*” (VI 16, 7), es decir, “me ofrece la oportunidad de ir con él, si yo lo deseaba; le respondí que prefería seguir estudiando, y precisamente él me había dado un material para que yo lo escribiese”. Esta negativa en un joven de diecisiete años (*Epist.* VI 20, 5), aunque inclinado al estudio, no deja de resultar un tanto sorprendente y podría encubrir un cierto temor a la empresa, que, posteriormente, podría haber generado una cierta mala conciencia por haber dejado solo a su tío en el trance que provocó su muerte. De hecho, significativamente, este detalle autojustificativo es reiterado en la segunda epístola que dirige a Tácito sobre la erupción del Vesubio (VI 20, 2), en la que repite que tras la marcha de su tío, siguió dedicado al estudio, pues para ello se había quedado en Miseno: “*profecto avunculo ipse reliquum tempus studiis - ideo enim remanseram - impendi*”. Y, en lo sucesivo, presenta un comportamiento casi paralelo al de su tío, mostrándose sereno frente a la inquietud de las gentes en Miseno. Así, pide un libro de Livio para leer mientras los demás son presa del pánico (VI 20, 5) y sólo cuando la casa amenaza con derrumbarse decide huir de la ciudad junto con una muchedumbre (VI 20, 7) en medio de una pavorosa descripción de la catástrofe. Pese a la insistencia de un amigo de Plinio el Viejo llegado de Hispania que les apremiaba a huir, renuncia a ponerse a salvo mientras no sepa nada de su tío —dice—, afirmación que parece contradecir la previa decisión de dejar la ciudad. Después es su madre la que le ruega que escape, pero Plinio el Joven se niega a abandonarla pese a que, por su torpeza de movimientos, la mujer, también obesa, temía retrasarle y sólo cuando accede a acompañarle se marchan (VI 20, 12). Durante la fuga, frente al pánico de los demás, Plinio el Joven se vanagloria de no haber dejado escapar ni gritos ni gemidos (VI 20, 17). Regresan a la ciudad al pasar lo peor del peligro y, de nuevo, afirma su intención de no abandonar la ciudad hasta no tener noticias de su tío (VI 20, 20).

<sup>35</sup> Así, R. MARTIN, *L'étrange mort...* (cit. n. 21), 16.

<sup>36</sup> Sobre las relaciones de Plinio el Joven con su tío, E. NOGUEROL, *Le traitement des figures du père et de la mère dans le livre VI de la correspondance de Plin le Jeune: preuves et épreuves*, *Vita Latina* 168, 2003, 82-94

La *pietas* que Plinio el Joven manifiesta y su reiterativa preocupación por la suerte de su tío, probablemente encubren esa mala conciencia por no haberle acompañado y se encuentran en la base del hermoso relato de su muerte como héroe estoico que compone en la primera epístola a Tácito.

5. Plinio el Joven deseaba dotar a su tío de una gloria inmortal, destino para el que la Antigüedad clásica contaba con un instrumento privilegiado: la *pulchra mors*<sup>37</sup>. No es, desde luego, un καλὸς Θάλατος arquetípico el que Plinio el Joven propone. No se trata del héroe homérico que sucumbe combatiendo en la flor de la edad, ni tampoco de la versión cívica latina que expresa Horacio en sus «Carmina»: “*dulce et decorum est pro patria mori*”<sup>38</sup>. Pero sí tiene algunos de sus rasgos<sup>39</sup> —ante todo la aceptación del riesgo de morir— y, en cualquier caso, es esta muerte fuera de contexto bélico<sup>40</sup> la que sin duda más convenía al carácter y la ideología de Plinio, erudito y administrador más que soldado, al menos tal como los reflejan la «*Naturalis historia*» y Plinio el Joven.

“*Vita uigilia est*”<sup>41</sup>. Para Plinio, la vida es breve y todavía se acorta más por los períodos de sueño<sup>42</sup>, por eso vive sus días y sus noches febrilmente consagrado al *officium* y el *studium*<sup>43</sup>. Pero su brevedad es una bendición: “*Natura uero nihil hominibus breuitate uitae praestitit melius*”<sup>44</sup>. Porque, cuando el hombre llega a la ancianidad y va perdiendo sus facultades, la vida se convierte en un tormento. Y Plinio tenía ya una edad avanzada para esa época, cincuenta y cinco años, y padecía dolencias respiratorias<sup>45</sup>. En cuanto a la manera preferible de morir, dice Plinio: “*mortes repentinae, hoc est summa uitae felicitas*”<sup>46</sup>. Su colapso fue relativamente súbito, si hemos de creer el relato de su sobrino: tras tenderse en una sábana y pedir repetidamente agua, se puso en pie y “*statim concidit*”<sup>47</sup>.

Así, ninguna muerte mejor podía haber sufrido que la acarreada, primero por su curiosidad científica, el *Leitmotif* de su existencia, pero sobre todo por el sentido del deber y el humanitarismo<sup>48</sup>, por su deseo de ayudar a otros hombres, una actitud que guía no sólo la redacción de su última obra, consagrada a la *utilitas*<sup>49</sup>, sino que Plinio el Viejo considera divina: “*Deus est mortali iuuare mortalem et haec ad aeternam gloriam uia*”<sup>50</sup>. Y, por último, un agente idóneo, la *natura* misma, la divinidad por excelencia<sup>51</sup>, la protagonista de su última obra.

---

<sup>37</sup> Sobre la ‘Bella muerte’ pueden verse, entre otros, los trabajos reunidos por G. GNOLI y J. P. VERNANT (eds.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge y Paris 1982 y por M. SORDI (ed.) “*Dulce et decorum est pro patria mori*”. *La morte in combattimento nella antichità*, Milano, 1990.

<sup>38</sup> HOR. *Carm.* III 2, 13.

<sup>39</sup> N. LORAU, Mourir devant Troie, tomber pour Athènes: de la gloire du héros à l’idée de la cité, en G. GNOLI, J.-P. VERNANT, *La mort, les morts...* (cit. n. 37), 27-43.

<sup>40</sup> Acerca de la *pulchra mors* en contextos no bélicos, ver la nota de L. ALFONSI, *Pulchra mors, Latomus* 22, 1963, 85-86.

<sup>41</sup> NH *praef.* 18.

<sup>42</sup> NH VII 167.

<sup>43</sup> PLIN. *Epist.* III 5, 8-9.

<sup>44</sup> NH VII 168; pero cf. VII 46 en donde se lamenta de la brevedad de la vida de Agripa, ¡muerto a los cincuenta y un años!

<sup>45</sup> Plin. *epist.* VI 16, 19.

<sup>46</sup> NH VII 180.

<sup>47</sup> PLIN. *Epist.* VI 16, 19.

<sup>48</sup> Al respecto M. BEAGON, *Roman Nature. The Thought of Pliny the Elder*, Oxford, 1992.

<sup>49</sup> NH *praef.* 16.

<sup>50</sup> NH II 18.

<sup>51</sup> NH II 1 ss.: *Mundum et hoc quodcumque nomine alio caelum appellare libuit, cuius circumflexu degunt cuncta, numen esse credi par est, aeternum, immensum, neque genitum neque interitum umquam. Huius extera indagare nec interest hominum nec capit humanae coniectura mentis. sacer est, aeternus, immensus, totus in toto, immo vero ipse totum, infinitus ac finito similis, omnium rerum certus et similis incerto, extra intra cuncta complexus in se, idemque rerum naturae opus et rerum ipsa natura.*

6. Plinio el Joven, que debía estar familiarizado con la manera de pensar de su tío, dio forma literaria a esta muerte que tanto le convenía, presentándole como un sabio de perfil estoico capaz de arriesgar su vida en aras del conocimiento de la naturaleza y animado por un espíritu humanitario. La carta de Plinio el Joven se centra en la construcción de este perfil moral y, en efecto, pasa por alto una serie de detalles, secundarios desde esta perspectiva, que sin embargo no restan coherencia al relato: el naturalista desea primero contemplar de cerca ese pavoroso fenómeno de la naturaleza y se dispone después a llevar auxilio a los necesitados, concretados en las personas de la desconocida *Rectina Tasci*, en primer lugar, y cuando las circunstancias se lo impiden, a Pomponiano en Estabias. Ninguna de estas dos decisiones resulta difícil de explicar: la renuncia al rescate de Rectina viene impuesta por las dificultades de aproximarse al litoral que explícitamente describe Plinio el Joven y el cambio de rumbo hacia Estabias, aunque implicara ciertos riesgos, puede comprenderse tanto por el deseo de llevar auxilio a los damnificados como por evitar una navegación nocturna peligrosa. Una vez en Estabias, el comportamiento de Plinio el Viejo sí resulta más contradictorio: por un lado y ante la imposibilidad de abandonar el lugar debido a los vientos desfavorables, la actitud tranquilizadora de Plinio el Viejo parece perfectamente responsable, sin embargo el profundo sueño al que se abandona podía ser indicio, además, de una postración física que se hace evidente al despertar y que le provoca la muerte a la mañana siguiente. En tal caso habría que reconocer en el naturalista una notable presencia de ánimo para encubrir ante los demás su mal estado de salud.

En consecuencia no existen, a mi juicio, razones suficientes para dudar de la veracidad del núcleo de la narración de Plinio el Joven salvo en un detalle, el de las razones precisas que provocaron la muerte del naturalista. La solicitud de aclaración por parte de Tácito y la afirmación de Plinio el Joven de que el cadáver de su tío fue encontrado dos días después sin muestra alguna de violencia inducen a pensar que hasta el historiador habían llegado rumores de la muerte violenta del naturalista, de la que se hace eco explícitamente la *Vita Plinii* transmitida por algunos manuscritos de la *Naturalis historia*, considerada desde el siglo XIX como un resumen de *de uiris illustribus* de Suetonio, aunque sin total seguridad.<sup>52</sup> De ser esto así y teniendo en cuenta que Suetonio debió redactar su «*De uiris illustribus*» una vez que Plinio el Joven había muerto, hacia 112, cuando las «Historias» de Tácito ya habían sido publicadas —c. 110—,<sup>53</sup> resultaría significativo que una persona del círculo de Plinio el Joven diera pábulo a la versión de la muerte del naturalista a manos de un esclavo e incluso obliga a plantearse la posibilidad de que Tácito, caso de haberse ocupado finalmente de este asunto en su obra, la hubiera admitido o al menos no la hubiera excluido pese a la carta de Plinio el Joven. Que una o dos personas tan próximas a Plinio el Joven no aceptaran este extremo o, al menos, se sintieran obligadas a matizarlo, haciéndose eco de una versión contradictoria, es motivo suficiente para arrojar una sombra de sospecha sobre esta parte de la narración de Plinio el Joven, por más que esta duda repose fundamentalmente sobre la atribución a Suetonio de la *Vita Plinii*.

En cualquier caso, aunque las circunstancias precisas del fallecimiento de Plinio el Viejo queden sumidas en la incertidumbre, no cabe duda de que el autor de la *Naturalis historia* encontró una muerte —fuera ésta provocada por su enfermedad o acelerada por un esclavo— más que digna y perfectamente coherente, además, con su vida, pues, a la postre, fueron su afán de saber y su deseo de llevar auxilio a sus semejantes los que le hicieron arriesgarla y perderla en una pavorosa manifestación de esa *natura* a cuyo estudio consagró sus últimos años: en efecto, *quod studioso animo inchoauerat obit maximo*.

<sup>52</sup> Véanse las comedidas dudas expresadas por Kl. SALLMANN, *Quo verius tradere...* (cit. n. 20), 217 n. 16.

<sup>53</sup> M. SCHANZ y C. HOSIUS, *Geschichte der römischen Literatur*, II, München, 1935, 624-625.

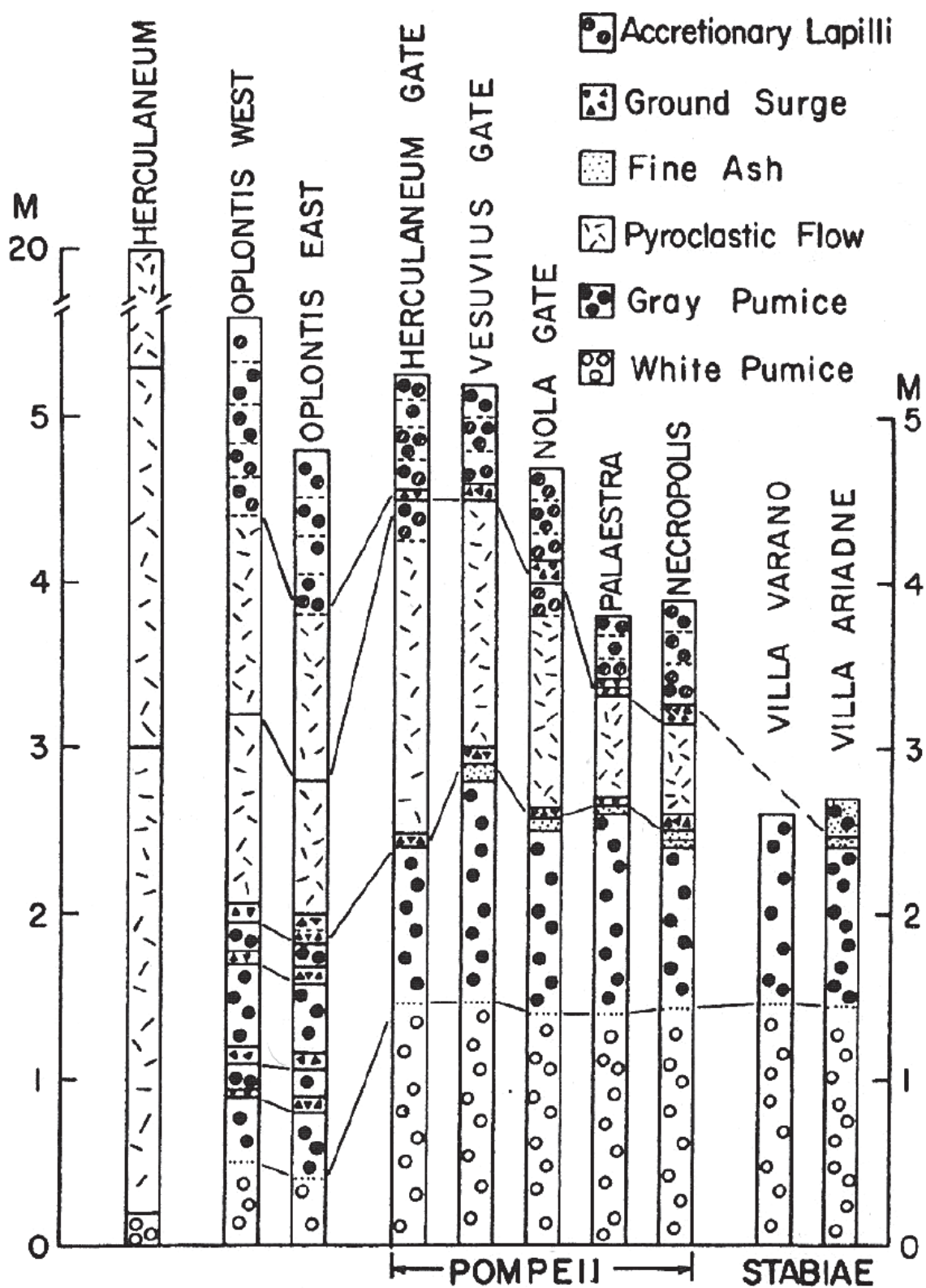


Figura. 1. Estratigrafía de los depósitos de la erupción del año 79 d. E.  
(según Sigurdsson, Cashdollar y Sparks 1982, 41)

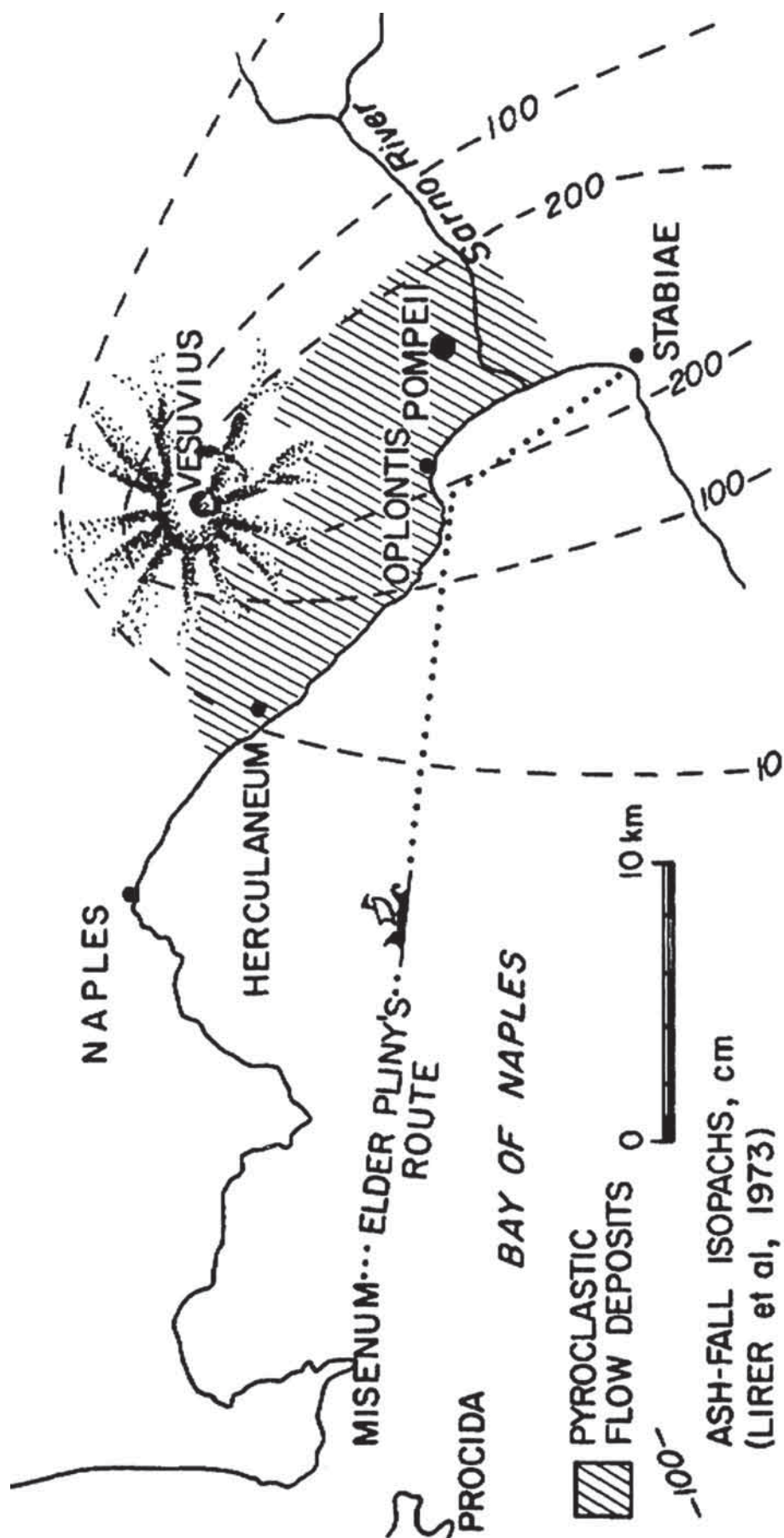


Figura 2.- Mapa de la región del Vesubio con indicación de las zonas afectadas por la lluvia de cenizas y piedra pómez durante la fase “pliniana” (líneas discontinuas) y por los flujos piroclásticos de la fase “pelea” (trama de rayas) así como el itinerario de Plinio el Viejo entre Miseno y Estabias. (según Sigurdsson, Cashdollar y Sparks 1982, 40).