

Sentidos y usos del mito en la obra biográfica de Plutarco
[Meanings and uses of the myth in Plutarch's biographical work]

Analía Sapere*
(UBA-CONICET)

Resumen: En el presente trabajo nos dedicaremos a investigar de qué modo operan los relatos míticos en el entramado discursivo de las *Vidas paralelas* de Plutarco. Analizaremos primero los sentidos del término $\mu\tilde{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ y afines en la obra, y luego abordaremos la problemática del uso de fuentes en la narración historiográfica a partir de las reflexiones planteadas en la obra, con el fin de demostrar que Plutarco, lejos de desdeñar el discurso mítico, capitaliza su funcionalidad, en tanto reproductor de contenidos e ideologías que sirven para dar cohesión al discurso sobre la historia de un pueblo.

Abstract: In this paper we will investigate the function of mythical accounts in Plutarch's *Parallel Lives*. First, we will study the different meanings of $\mu\tilde{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ and its derivatives; then we will analyze Plutarch's reflections about the problem of sources in historical narrative, in order to prove that the author, far from disdaining mythical tales, capitalizes their use as a vehicle of topics and ideologies which give cohesion to the discourse of history in a community.

Palabras clave: Plutarco, *Vidas paralelas*, mito, metaliteratura.

Keywords: Plutarch, *Parallel Lives*, myth, metaliterature.

Recepción: 13/02/2015

Aceptación: 14/05/2015

1. Introducción

Las *Vidas paralelas* representan, junto con *Moralia*, el legado literario de Plutarco. Dicha obra nos ofrece las biografías de personalidades destacadas griegas y romanas¹ estructuradas en pares, seguidas en general de un capítulo en el que se las compara, con la intención de ilustrar sus virtudes y errores comunes. Dado que el objetivo de Plutarco, como él mismo afirma, no es referir hechos históricos, sino presentar a sus lectores las vidas de personajes que sirvan de modelo de imitación

* **Dirección para correspondencia:** Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Puán 480, Ciudad Autónoma de Buenos Aires (1406), Argentina. E-mail: analiasapere@gmail.com

¹ Todos los personajes son griegos y romanos, excepto Artajerjes, que es persa.

moral, las estrategias literarias allí desplegadas están todas ellas orientadas a tal fin². De este modo, Plutarco sacrifica muchas veces el rigor histórico en pos de lograr un relato que sirva para la edificación de sus lectores; como ejemplo de esta falta de rigor histórico podemos citar la alteración cronológica de ciertos eventos, la omisión de eventos relevantes en contraste con el desarrollo minucioso de anécdotas y episodios menores, la inclusión de versiones dudosas respecto de los hechos relatados y la presencia de mitos y leyendas de distinta índole. Durante mucho tiempo los elementos previamente mencionados eran entendidos como un defecto, porque atentaban contra un anhelado estilo objetivo del texto biográfico; no obstante, la crítica más reciente los valora como un rasgo propio de la composición de las *Vidas*, en la medida en que se pueden aprovechar dichos elementos como variable de análisis. Ya no se aborda la obra de Plutarco solamente como una fuente histórica, sino desde una perspectiva más amplia, atendiendo a estas particularidades que hacen a su técnica literaria.

En el presente trabajo nos dedicaremos, pues, a examinar uno de los temas clave para la comprensión acabada de las *Vidas Paralelas* y su propósito estético y didáctico, esto es, de qué modo operan en el relato los elementos míticos. Para ello, resultará fundamental explorar en la obra los sentidos que el biógrafo le asigna al sustantivo *μῦθος* y su familia de palabras, a fin de aproximarnos al objeto de estudio. Como complemento, abordaremos la problemática del uso de fuentes en la narración historiográfica, tema sobre el que el mismo Plutarco reflexiona: ¿hasta qué punto es lícito para el investigador de los hechos pasados valerse de mitos, improbables, inverosímiles, transmitidos además por poetas y escritores, que, en pos de la belleza del discurso, tergiversan los contenidos? ¿Qué ocurre en aquellos casos en que los mitos de los poetas constituyen la única fuente con la que se cuenta? ¿Qué valor literario tienen los relatos mitológicos? Intentaremos indagar acerca de estas cuestiones, con el fin de demostrar que Plutarco, lejos de desdeñar el discurso mítico (lo que, por cierto, hubiera sido esperable en un autor del s. I d. C., alejado culturalmente del mundo antiguo que retrata y en el que están inmersas dichas leyendas) capitaliza su funcionalidad, pues lo aprovecha como reproductor de contenidos e ideologías que sirven para dar cohesión al discurso sobre la historia de un pueblo.

² El propio Plutarco manifiesta su propósito, cuando afirma “No escribimos historias, sino vidas” (οὔτε γὰρ ἱστορίας γράφομεν, ἀλλὰ βίους; *Alejandro* 1) y cuando destaca abiertamente la utilidad de su trabajo: “¿Qué cosa [...] más productiva que esto [sc. las *Vidas*] podrías tomar para la corrección de las costumbres?” (τί τούτου χάριμα μεῖζον ἢ λάβοις <καὶ> πρὸς ἐπανόρθωσιν ἡθῶν ἐνεργότερον; *Timoleón* 1). Cf. DESIDERI (1995).

2. Análisis del término μῦθος y sus derivados en las *Vidas Paralelas*

Con el fin de establecer qué entiende Plutarco por “mito”, elaboramos un registro con las apariciones de dicha palabra en las *Vidas Paralelas*³, así como sus derivados etimológicos.

Término	Apariciones	Pasajes
• μῦθος	18	<i>Tes.</i> 15.2.2, <i>Tes.</i> 23.4.2, <i>Tes.</i> 23.4.6, <i>Tes.</i> 23.5.1, <i>Num.</i> 4.2.5, <i>Num.</i> 15.1.4, <i>Sol.</i> 32.1.6, <i>Sol.</i> 31.6.2, <i>Coriol.</i> 6.4.1, <i>Lis.</i> 26.1.10, <i>Alej.</i> 35.10.1, <i>Ces.</i> 9.6.1, <i>Ces.</i> 28.1.4, <i>Agis</i> 1.1.2, <i>Agis</i> 2.5.2, <i>Demet.</i> 27.4.3, <i>Cic.</i> 41.1.3, <i>Artaj.</i> 1.4.3.
• μυθολόγημα	1	<i>Tes.</i> 14.2.1.
• μυθολογία	1	<i>Tes.</i> 34.2.2.
• μύθευμα	4	<i>Cam.</i> 5.6.10, <i>Per.</i> 39.2.9, <i>Coriol.</i> 32.5.10, <i>Mar.</i> 11.10.2.
• μυθολογέω	23	<i>Tes.</i> 20.3.1, <i>Rom.</i> 20.6.2, <i>Rom.</i> 28.4.3, <i>Rom.</i> 28.7.3, <i>Comp. Thes./Rom.</i> 6.7.2, <i>Lic.</i> 30.2.4, <i>Num.</i> 4.5.3, <i>Num.</i> 4.6.2, <i>Num.</i> 13.4.2, <i>Num.</i> 15.3.3, <i>Comp. Lic./Num.</i> 1.5.11, <i>Publ.</i> 8.8.6, <i>Cam.</i> 20.6.4, <i>Coriol.</i> 38.1.1, <i>Timol.</i> 8.8.2, <i>Pelop.</i> 16.6.1, <i>Pelop.</i> 16.6.6, <i>Lis.</i> 28.4.5, <i>Sil.</i> 7.6.1, <i>Cim.</i> 10.8.1, <i>Sert.</i> 9.8.1, <i>Ages.</i> 36.5.6, <i>Agis</i> 24.3.3.
• μυθώδης	12	<i>Tes.</i> 1.5.4, <i>Rom.</i> 2.4.1, <i>Rom.</i> 4.3.4, <i>Rom.</i> 12.6.8, <i>Rom.</i> 21.8.2, <i>Rom.</i> 25.4.6, <i>Num.</i> 15.6.4, <i>Sol.</i> 32.4.3, <i>Cam.</i> 22.3.7, <i>Cam.</i> 33.3.1, <i>Mar.</i> 36.10.1, <i>Artaj.</i> 6.9.7.
• μυθικός	2	<i>Marc.</i> 17.2.4, <i>Comp. Dem./Ant.</i> 3.2.5.
• μυθογράφοι	1	<i>Tes.</i> 1.3.2.

Examinemos ahora los datos más relevantes que arroja este cuadro. El sustantivo μῦθος (“mito”⁴) es el de mayor frecuencia en las *Vidas paralelas*, pues

³ El texto griego de las *Vidas paralelas* es tomado de la edición de ZIEGLER (1969). Las traducciones en todos los casos son nuestras.

⁴ El primer sentido de μῦθος es “sucesión de palabras que tienen un sentido o propósito”, “discurso”, y luego se especializa en “ficción, mito” [cf. CURTIUS (1879: 336); CHANTRAINE (2009: s. v.) y BEEKES (2010: s. v.)]. Respecto de la etimología del término no hallamos certezas. Tanto Curtius, como Chantraine y Beekes nos presentan la postura de quienes señalan un origen popular, producto del habla cotidiana a partir del elemento onomatopéyico μῦ, pero expresan dudas al respecto. Se trata probablemente de una palabra pre-griega.

aparece 18 veces a lo largo de toda la obra; el sustantivo compuesto *μυθολόγημα* (también “mito”) se registra tan solo una vez (*Tes.* 14.2.1), al igual que *μυθολογία* (“mitología”, pero como sinónimo de “mito” o “leyenda”, en *Tes.* 34.2.2)⁵; *μύθευμα* (también “mito” pero con el sufijo resultativo⁶), ocurre en cuatro oportunidades. El verbo denominativo *μυθολογέω* (“decir, contar un mito”) aparece 23 veces y se trata del vocablo más empleado de esta familia de palabras. El adjetivo *μυθώδης* (“mítico”, generalmente en el sentido de “fabuloso”⁷) tiene también varias apariciones, 12 en total (de las cuales cinco ocurren en *Rom.*), a diferencia de *μυθικός* (“mítico”), que se encuentra solo dos veces en todo el corpus⁸. También aparece una única mención de los “mitógrafos” o “escritores de mitos” (*μυθογράφοι*) en *Tes.* 1.3. Por último, es de notar que todas estas palabras aparecen repartidas a lo largo de la mayoría de las biografías, lo que nos habla de la fuerte presencia del tema en la obra⁹. *Teseo* y *Numa* son las biografías en las que más aparecen (con 8 y 7 apariciones respectivamente), lo que se explica, según el mismo Plutarco observa (*Tes.* 1.5), por la antigüedad de los hechos narrados, en la medida en que se ven mezclados con tramas legendarias y fabulosas.

Pasaremos a continuación a analizar los contextos de aparición de estos términos, con la intención de llegar a comprender qué entiende Plutarco por “mito” y qué significados se asocian a él.

Parece haber tres sentidos subyacentes al término más o menos diferenciados, según explicaremos en las líneas subsiguientes. El primero es el uso de *μῦθος* y sus

⁵ Los compuestos con *λόγος* añaden el valor de “narración”, “relato”, “discurso”, pero en el uso funcionan igualmente como sinónimos de *μῦθος*.

⁶ Para un análisis en profundidad de la formación y derivación de palabras que analizamos aquí, cf. CHRISTIDIS (2007: cap. 12) y VANIČEK (1877: 678-679).

⁷ Liddell-Scott (1996: s. v.) aclaran: “legendary, fabulous, *λόγοι μ., opp. ἀληθινοί*”. Tucídides inmortaliza su forma sustantivada, *τὸ μυθῶδες* (“lo mítico”, “lo fabuloso”), en 1. 21, donde expone su método historiográfico. Allí lo asocia con los discursos de poetas y logógrafos (*ποιηταὶ, λογογράφοι*) y lo opone a la rigurosidad de las pruebas de su propia investigación (*τεκμήριον*), que dan cuenta de la verdad de los hechos.

⁸ La diferencia semántica (sutil) entre *μυθώδης* y *μυθικός* radica en que el primero quiere decir específicamente “tener características de mito” mientras que el sufijo *-ικός* denota la idea de “relacionado con”; en el uso, no obstante, funcionan como sinónimos. Cf. CHRISTIDIS (2007: 660-661).

⁹ Quedan exceptuadas solamente las vidas de Temístocles, Alcibíades, Emilio, Pelópidas, Arístides, Catón Mayor y Menor, Lúculo, Dion, Bruto, Galba y Otón (sobre un total de cincuenta *Vidas*). En ellas no dejan de aparecer elementos que podrían considerarse “míticos” en algún punto, pero no son denominados así por Plutarco, tratamiento que puede ser investigado en futuros trabajos.

derivados para aludir a leyendas que poseen elementos fantásticos o sobrenaturales. Así, Plutarco empleará el verbo μυθολογέω para referir las hazañas de Heracles (*Lic.* 30.2), el sustantivo μύθευμα para hacer mención a la *nékuia* de *Odisea XI* (*Mar.* 11.10), el término μῦθος para aludir al relato de cómo Ixión, engañado por Zeus, intenta seducir a una nube en forma de Hera (*Agis* 1.1) y el adjetivo μυθώδης en las alusiones de la loba que amamanta a los gemelos Rómulo y Remo (*Rom.* 4.3, 21.8); en *Numa* 15 se relatan, uno tras otro, episodios breves calificados como míticos por Plutarco (μύθοις ἐοικότας: 15.1.4), pues describen las relaciones de Numa con los dioses. En *Coriolano* 38 Plutarco introduce el relato (μυθολογοῦσι) sobre estatuas que sudan y lloran sangre y que susurran, comentando, sin embargo, que es posible que sea un engaño de las apariencias (ὥσπερ ἐν ὕπνοις ἀκούειν οὐκ ἀκούοντες καὶ βλέπειν οὐ βλέποντες δοκοῦμεν: 38.4.4)¹⁰.

Resulta interesante que la inserción de estos mitos en las biografías no necesariamente se desprende de la narración central de los hechos de las vidas de los protagonistas (como sucede, por ejemplo, en el caso del insoslayable mito de la loba en la biografía de Rómulo o las intervenciones de la divinidad en el caso de *Coriolano* o *Numa*), sino que en muchos casos son incluidos por propia iniciativa de Plutarco, con la intención de establecer una comparación o brindar una enseñanza puntual. El mito de Heracles, por ejemplo, es introducido en la biografía de Licurgo para ilustrar una forma de implantar orden y justicia en Grecia (de acuerdo con las fabulaciones de los poetas, desde luego: οἱ ποιηταὶ τὸν Ἡρακλέα μυθολογοῦσι) en contraste con el orden y justicia que instauró Licurgo en Esparta. La alusión del mito de la *nékuia* en *Mario* 11 le sirve a Plutarco, en la narración de la invasión de los celtas, para describir, por comparación, las regiones que habitaba dicho pueblo (específicamente, cómo se desarrollaban los días y las noches en los territorios que ocupaban: διὸ καὶ τὴν εὐπορίαν τοῦ μυθεύματος Ὀμήρω γενέσθαι πρὸς τὴν νεκυίαν). Por su parte, el mito de Ixión mencionado en el prólogo de la vida de Agis tiene como objetivo establecer un paralelo de tono didáctico entre el hecho de dejarse engañar con falsedades, como hizo Ixión, y el sentimiento de φιλοδοξία de los políticos que serán objeto de la obra (Tiberio y Cayo Graco comparados con Agis y Cleomenes)¹¹. En suma, hay un

¹⁰ Tanto aquí como en los ejemplos de los otros sentidos de “mito” seleccionamos los casos más representativos, con la intención de no ser reiterativos.

¹¹ Para otros usos de este mito en Plutarco cf. *Amatorius* 766a y *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum* 777e. En *Agis* 2.5.2 encontramos un procedimiento didáctico similar con la introducción del mito de la serpiente.

deliberado propósito del autor de introducir estos mitos, dado que no siempre son requeridos por la trama, sino que, por el contrario, tienen una función prácticamente digresiva (pero didáctica, erudita y ejemplificadora). Por último, cabe decir que resulta evidente que dichos mitos son conocidos al público lector, dado que, de otro modo, no tendría sentido que Plutarco apelara a ellos para establecer comparaciones¹². Entendemos que, más allá de que se trate de relatos fabulosos o fantasiosos, su introducción en la obra está justificada, ya sea porque son parte de la trama de acuerdo con la investigación realizada acerca de los personajes (las vinculaciones con los dioses, por ejemplo) o porque están al servicio del objetivo moralizante o erudito de la obra (las comparaciones y paralelismos recién apuntados).

Nos resta una observación de carácter lingüístico. Plutarco tiene una inclinación particular por el uso pleonástico de los términos y este caso no es la excepción: así, suele completar el significado de μῦθος ο μυθώδης con vocablos afines, tales como τερατώδης, “prodigioso”, “portentoso” (*Tes.* 1.3); δραματικός, “propio del drama” (*Art.* 6.9); τραγικός, “propio de la tragedia”¹³; γελοῖον, “ridículo” o “risible” (*Num.* 15.6); ἀτοπία ο ἄτοπος, “absurdo” (*Num.* 15.1, *Sol.* 32.1, *Agis* 1.1); ἀμαθής, “ignorante” (*Per.* 39.2); ἄπιστος “increíble” (*Cor.* 32.5, *Rom.* 25.4, *Num.* 15.3), y παρὰ τὸ εἰκός “contrario a lo verosímil” (*Rom.* 28. 7)¹⁴; en otros casos, no se trata del recurso del pleonismo, sino de meras adiciones a la mención del mito, como en *Cor.* 38.1.2: ἀγενήτοις ὅμοια καὶ χαλεπὰ πεισθῆναι, “cosas sin sustento y difíciles de creer”. En resumen, este sentido de ‘mito’, por las características que hemos relevado (es absurdo, inverosímil, risible), se opone esencialmente a la razón, al λόγος (cf. *Tes* 1.5)¹⁵.

¹² En efecto, como señalan LAUSBERG *et al.* (1998: 378): “Since the *similitudo* should emphasize and clarify the subject being dealt with [...], it must itself be clear and familiar”. Cf. Quint., *Inst.* 8.3.73 *debet enim, quod illustrandae alterius rei gratia assumitur, ipsum esse clarius eo quod illuminat*. Cf. también ENOS (2013: 122-123). Acerca del mecanismo de comparación en Plutarco, cf. BECK (2002); WARDMAN (1974: 27-34); PELLING (1986); FRAZIER (1996: 64-66); DUFF (1999: 128-29, 243 ss.) y (2000).

¹³ La tragedia es considerada por Plutarco similar en muchos aspectos al mito, sobre todo en lo que hace a transmitir historia falsas, adornadas retóricamente (cf., a modo de ejemplo, *Teseo* 16.3-4 y *Pericles* 5.5). La idea es, desde luego, de corte platónico.

¹⁴ En *De sera numinis vindicta* 561b Plutarco expone su opinión contra los mitos que se oponen a lo verosímil: ἔχω μὲν τινα καὶ λόγον εἰπεῖν ἔναγχος ἀκηκοώς, ὁκνῶ δὲ μὴ φανῆ μῦθος ὑμῖν· μόνω οὖν χρῶμαι τῷ εἰκότι (561b5-7).

¹⁵ Plutarco da muestras claras, a lo largo de las biografías, de su preferencia por las explicaciones lógicas. Así, por ejemplo, suele mencionar la explicación racional de aquellos fenómenos extraños

Un segundo sentido de μῦθος y sus derivados es el que emparenta el término con un propósito mendaz, con todas las connotaciones negativas que ello reviste para un moralista como Plutarco¹⁶. El mito puede narrar hechos fabulosos que son inmediatamente reconocidos como tales (los pasajes ya vistos), pero también narrar hechos ficcionales que no necesariamente son prodigiosos. El componente de verosimilitud de las historias míticas es para Plutarco peligroso, porque no permite que sea reconocida la mentira que comporta. El vocablo que emplea asociado pleonásticamente con este sentido de μῦθος es πλάσμα ο πλασματίας, que pueden ser traducidos como “fingimiento”, “invención” o, específicamente referido a los discursos, “ficción” (*Tes.* 28.2). A modo de ejemplo podemos citar un pasaje de *Numa* 13.4, en el que la explicación que “cuentan los mitógrafos” (μυθολογοῦσιν) es tan verosímil (porque tiene sustento lógico) como la que Plutarco considera verdadera: para aquellos, los sacerdotes salios se llaman así como epónimo de Salio, quien les enseñó la danza de las armas; para Plutarco, a partir del término *salio*, ‘saltar’ en latín, pues la danza que ejecutan consiste precisamente en dar saltos. Dado que son plausibles tanto la explicación de Plutarco como la alternativa mítica, la decodificación de lo dicho representa un reto para aquellos que lo reciban. Otro ejemplo lo hallamos en *Mario* 36.10; allí se emplea el adjetivo μυθώδης para calificar como falsa la historia contada por el propio Mario: este decía que, en su niñez, había hallado en su nido siete crías de águila, señal interpretada por los adivinos como un presagio de que el muchacho ocuparía en el futuro siete veces el cargo de cónsul; Plutarco refuta el planteo a partir de un dato que podríamos llamar *científico*: está comprobado que las águilas tienen hasta dos crías por vez, de modo que resulta imposible creer en el sustento de la historia de los siete pichones¹⁷. Desde luego que una información tan precisa no tiene

o sobrenaturales que los personajes retratados interpretan como signos divinos (por ejemplo, en *Nicias* 23 o *Pericles* 35). Cf. SWAIN (1989); MUÑOZ GALLARTE (2010) y PÉREZ JIMÉNEZ (2012). Del mismo modo, apela muchas veces a la racionalización de los mitos, de lo que encontramos su ejemplo más paradigmático en *Teseo*, dada la cantidad de mitos fantasiosos allí referidos. Cf. CLARK (2012 : 157); Calame (2015).

¹⁶ Cf. DUFF (2011: 59) y DE LACY (1952: 160). Acerca de la relación entre el mito y la mentira en Plutarco, cf. HARDIE (1992: 4746 ss.)

¹⁷ El mito, sin embargo, parece tener cierto grado de *verdad*, al menos en el cumplimiento del presagio, dado que Mario fue, efectivamente, siete veces cónsul. Plutarco, de hecho, afirma que incluso en las circunstancias más adversas Mario se aferraba al mito, porque estaba convencido de que iba a obtener su séptima magistratura (τὸ μέντοι πολλάκις ἐν τῇ φυγῇ καὶ ταῖς ἐσχάταις

por qué estar al alcance de cualquiera, de ahí la importancia de estar atento a estos mitos, que pueden narrar mentiras con alto grado de verosimilitud¹⁸.

En estos dos sentidos de μῦθος, los poetas y escritores tienen para Plutarco —al igual que para Platón, a quien sigue— un papel fundamental, pues el trabajo con las palabras a fin de embellecer los relatos los lleva a dejar de lado la rectitud de los hechos transmitidos¹⁹. En *Camilo* 22, por ejemplo, Plutarco comenta que la noticia del asedio de Breno sobre Roma llegó rápidamente a Grecia y como prueba de este hecho cita a Heraclides Póntico, aunque inmediatamente pone en duda la veracidad del texto de Heraclides, pues menciona que el autor es afecto al mito y a la ficción (μυθώδη καὶ πλασματίαν: 22.3.7) y que, por lo tanto, es posible que la información presentada en su obra sea algo “añadido” a lo que en verdad ocurrió (ἀληθεῖ λόγῳ... ἐπικομπάσαι: 22.3.8). El procedimiento retórico aquí desplegado es digno de mención: si Plutarco no estaba convencido de la veracidad de lo dicho por Heraclides, bastaba simplemente que no mencionara una información aportada por este; sin embargo, decide incluirlo, porque su propósito no radica tanto en referir el hecho en sí sino en poner en evidencia ante sus lectores la práctica mentirosa y ficticia del autor. Hay muchos otros pasajes en los que Plutarco desenmascara las estratagemas y mentiras tanto de poetas como de escritores que privilegian el atractivo retórico en detrimento de la verdad. Aunque no todos constituyen hechos calificados como míticos, sí nos sirven los ejemplos para comprobar el interés de nuestro autor por mostrar (y así criticar) aquellos relatos que buscan engañar deliberadamente. En la vida de Dion, la crítica es hacia Timeo, por cometer exageraciones y blasfemias en el relato histórico (βλασφημιῶν: 35) y hacia Éforo (36), por emplear adornos retóricos (λόγους ἔχοντας

ἀπορίαις Μάριον εἰπεῖν, ὡς ἄχρις ἐβδόμης ὑπατείας πρόεισιν, ὁμολογούμενόν ἐστιν: *Mario* 36.11).

¹⁸ Como señala VAN NUFFELEN (2011: 55 ss.) al analizar el tratamiento de Plutarco acerca de la leyenda de Isis y Osiris, hay mitos más cercanos a lo verosímil y otros más alejados, lo que Plutarco considera y sopesa a la hora de presentar las diferentes versiones a sus lectores. En *De genio Socratis* 589f se señala que los mitos pueden esconder verdades, pero de un modo muy débil (de ahí la importancia de su adecuada decodificación): καὶ γὰρ εἰ μὴ λίαν ἀκριβῶς, ἀλλ' ἔστιν ὅπη ψαύει τῆς ἀληθείας καὶ τὸ μυθῶδες (589f10-590a1). Cf. NESSELRATH (2010: 170-171); BOULET (2008: 168-169) y BRISSON (2004: 64 ss.).

¹⁹ Recordemos que Tucídides también habla de los adornos de los poetas y escritores con el fin de cautivar al público: ἐκ δὲ τῶν εἰρημένων τεκμηρίων ὅμως τοιαῦτα ἂν τις νομίζων μάλιστα ἀδιήλθον οὐχ ἁμαρτάνοι, καὶ οὔτε ὡς ποιηταὶ ὑμνήμασι περὶ αὐτῶν ἐπὶ τὸ μεῖζον κοσμοῦντες μᾶλλον πιστεύων, οὔτε ὡς λογογράφοι ξυνέθεσαν ἐπὶ τὸ προσαγωγότερον τῆ ἀκροάσει ἢ ἀληθέστερον, ὄντα ἀνεξέλεγκτα (1.21.1).

κόσμον) que tergiversan lo verdaderamente ocurrido (μηχανώμενος)²⁰. En *Temístocles* 32 critica la parcialidad del historiador Filarco, a quien compara con un poeta trágico, metáfora recurrente en la obra para descalificar un relato por mentiroso (ὥσπερ ἐν τραγωδίᾳ τῇ ἱστορίᾳ μονοῦ μηχανὴν ἄρας καὶ προαγαγῶν Νεοκλέα τινὰ καὶ Δημόπολιν, υἱεῖς Θεμιστοκλέους, ἀγῶνα βούλεται κινεῖν καὶ πάθος, [ὁ] οὐδ' ἂν ὁ τυχῶν ἀγνοήσειεν ὅτι πέπλασται). Plutarco se muestra coherente en este planteo: en uno de sus trabajos más emblemáticos acerca del tema, el tratado *De audiendis poetis* compendiado en *Moralia*, el autor teoriza respecto del peligro que implican para el lector no entrenado los textos mitológicos narrados por los poetas, mentirosos y adornados retóricamente para que no sea descubierta la mentira²¹. Más adelante nos referiremos a las reflexiones teóricas sobre el tema.

Pero la mentira no es exclusiva de los poetas y escritores esmerados. Los personajes retratados en las *Vidas Paralelas* (ayudados muchas veces por sus adeptos) también crean y perpetúan engaños con la intención de que se constituya una imagen positiva de ellos mismos, ya sea como forma de manipulación política o como forma de quedar immortalizados en la posteridad. En este sentido, Plutarco muestra distancia de los encomios y elogios artificiosos²², que inventan o aceptan historias míticas con el mero propósito de engrandecer una figura, como demuestra, por ejemplo, en *Lisandro* 26.1, donde intenta desenmascarar ese proceso de mitificación; a través del relato de una anécdota, Plutarco pone en evidencia la mentira de quienes han “inventado” el mito del origen divino de Sileno: se refiere al aprovechamiento propagandístico de parte de Lisandro de este mito, que no es otra cosa que el producto de una trama y una planificación en la que fue utilizado un grupo organizado para tal propósito. Expongamos en detalle en qué consiste la estratagema: había en Ponto una mujer que

²⁰ Acerca de las críticas a la llamada “historiografía trágica” cf. por ejemplo Polibio 2, 56-63. Cf. también WALBANK (1960); MEISTER (1990: 99 ss.); REICHARDT (2008: 30); RODRÍGUEZ ALONSO (1991); MARINCOLA (2003); CANDAU (2011).

²¹ Dice, por ejemplo: “(Mienten) intencionalmente (ἐκόντες) [i. e., “los poetas”], porque por placer y agrado para el oído (πρὸς ἡδονὴν ἀκοῆς καὶ χάριν) —lo que la mayoría persigue— consideran que la verdad es más dura que la mentira (αὐστηροτέραν ἡγοῦνται τὴν ἀλήθειαν τοῦ ψεύδους). Pues aquélla, al surgir de los hechos, aunque tenga una consecuencia desagradable, no cambia; pero lo inventado por la palabra (τὸ δὲ πλαττόμενον λόγῳ) se desplaza muy fácilmente y se vuelve (τρέπεται) desde lo triste hacia lo más agradable (ἥδιον)” (*De audiendis poetis* 16 a-b). El texto griego de *Moralia* es el de la edición de FLACELIÈRE-IRIGOIN (1987).

²² Sobre el género del encomio y los vínculos con las biografías de Plutarco, cf. el capítulo 3 del clásico de STUART (1928) y MOMIGLIANO (1993).

decía estar embarazada de Apolo. Cuando nace su hijo Sileno, dado el supuesto origen divino de la criatura, muchos se interesan en cuidarlo y criarlo. Al enterarse de esta historia, Lisandro decide aprovecharla (ταύτην λαβὼν ὁ Λύσανδρος ἀρχήν: 26.1.7) y crea una estratagema en su favor (τὰ λοιπὰ παρ’ ἑαυτοῦ προσετεκταίνετο καὶ συνύφαιεν: 26.1.8), intentando, con la ayuda de un grupo de compañeros (οὐκ ὀλίγοις), que todos crean como verdadero el origen divino de Sileno. Mientras tanto, consigue Lisandro que llegue de Delfos un oráculo y que éste se difunda por toda Esparta (Δελφῶν ἀντικομίσαντες εἰς τὴν Σπάρτην κατέβαλον καὶ διέσπειραν), comunicando que un hijo de Apolo será el único que podrá interpretar las escrituras oraculares que estaban en poder de los sacerdotes. Uno de estos oráculos vaticinaba sobre el gobierno de Esparta. El plan montado por Lisandro tenía, en definitiva, la intención de que Sileno pronosticara que el rey debía ser elegido entre los mejores ciudadanos (ἐκ τῶν ἀρίστων πολιτῶν αἰρουμένοις), vaticinio que lo beneficiaba directamente, porque él mismo era el candidato más conspicuo entre los ἄριστοι. Plutarco cierra la narración del episodio señalando que el plan no pudo llevarse a cabo “por la cobardía de uno de los actores y colaboradores” (ἀτολμία τῶν ὑποκριτῶν καὶ συνεργῶν ἑνός: 26.4.3), que se echó atrás²³. La narración de Plutarco deja en evidencia el plan engañoso, lo que se ve reforzado por la selección léxica con la que es descrita la estratagema en su conjunto: no sólo recibe el nombre de “mito” (τοῦ μύθου: 26.1.10), sino también el de “rumor” (τὴν τε φήμην: 26.2.1), “fingimiento” (τᾶλλα πέπλασται τὴν περὶ τῆς βασιλείας: 26.3.9) y “drama” (τοῦ δράματος: 26.4.2). Hay muchos más ejemplos de esta actitud que pretende desenmascarar engaños deliberadamente preparados. En la biografía de Temístocles Plutarco decide exponer diversas mentiras del ateniense para manipular a la población, calificadas como “estratagema” (στρατήγημα en 10.7.1), “fingimiento” (προσποιούμενον en 10.7.4), “trampa” (παρρακρούω en 19.1.4) y comparadas con una representación teatral (ὥσπερ ἐν τραγωδίᾳ en 10.1.2; μηχανὴν ἄρας en 10.1.3). En *Nicias* 3, Plutarco da cuenta de los planes y fingimientos de éste (σχηματισμός) para contrarrestar su falta de virtudes. En la biografía de Alcibíades destaca el espíritu mendaz del general a partir de las calumnias que inventa sobre sus enemigos (ἐκᾶκου καὶ διέβαλλε: 25.1.2, ἐκ διαβολῆς: 25.6.5, y τὸν μὲν Τισσαφέρην προσδιέβαλλον: 28.2.1) y sus maquinaciones manipuladoras (μηχανή: 23.3).

²³ Acerca de la verosimilitud del episodio cf. CANO CUENCA *et al.* (2007: 56).

Del uso de μῦθος podemos desprender también un tercer sentido, que es el que lo vincula con narraciones antiguas, transmitidas de generación en generación, reducidas en la mayoría de los casos a un área geográfica particular²⁴. Aquí no parece revestir la connotación de “fabuloso” o “ficcional” (lo que no quiere decir que no lo sea, según veremos), aunque sí subyace la idea de “creencia” (sin reflexión crítica, improbable) compartida por una comunidad. Veamos algunos ejemplos. En la biografía de Numa (4.2), el término μῦθος se emplea para aludir al relato “antiguo” (παλαιός) de la unión de una diosa con un mortal destacado, con diferentes versiones de acuerdo con el pueblo que lo narra, sean romanos, frigios, bitinios o árcades: para los romanos se trata de la unión de Numa con la diosa Egeria²⁵; los frigios transmiten el mito de los amores de Atis y Cibele; los bitinios, el mito de Rodeto con una diosa (desconocemos de quién se trata), y los árcades, el mito de Endimión y Selene. De este modo, Plutarco da cuenta, primero, de la antigüedad del relato; luego, de su localización geográfica reducida (lo que determina que se trate de un relato particular) y, por último, del *status* improbable, dado que es evidente que, si se contradicen unos con otros, todos menos uno (en el mejor de los casos) deben ser falsos, y no es sencillo decidir cuáles²⁶. En *Sila* 7, Plutarco refiere, en el contexto de la primera guerra civil de Roma, la versión mítica (ἐμυθολόγουν: 7.6) de los presagios ante el ataque de Mario (tres cuervos devorando a sus polluelos, cinco ratones en el templo comiendo sus propias crías, el sonido de una trompeta), decodificación que sólo puede ser hecha dentro de la comunidad que cree en ellos; Plutarco se preocupa por destacar que la interpretación de los presagios por parte de los arúspices etruscos les vale la fama de ser más sabios que los demás (πλέον τι τῶν ἄλλων εἰδέναι δοκοῦντες: *Sila* 7.6.1), afirmando de este modo la labor de adivinación circunscripta a ese pueblo, que lo distingue de otros. A su vez, es posible advertir que la narración se detiene especialmente

²⁴ GRAF (2011: 211 ss.) analiza los alcances geográficos del mito y aporta discusiones teóricas al respecto.

²⁵ Livio y Dionisio de Halicarnaso racionalizan el mito (explicando que se trataba de una mujer común). Plutarco, sugerentemente, no. Más adelante, de hecho, introduce otros mitos de los poetas en los que se narra la unión de un dios con un mortal, a fin de argumentar a favor del mito de Numa y Egeria: Πινδάρου δὲ καὶ τῶν μελῶν ἐραστὴν γενέσθαι τὸν Πᾶνα μυθολογοῦσιν. ἀπέδωκε δὲ τινὰ τιμὴν καὶ Ἀρχιλόχῳ καὶ Ἡσιόδῳ... (4.6 ss.).

²⁶ Un ejemplo similar observamos en *Rómulo* 28.7: al narrar la muerte y desaparición misteriosa del cuerpo del fundador de Roma, Plutarco recuerda mitos similares pero atribuidos a héroes locales de Grecia.

para explicar el modo en que se interpretan las señales: dado que la cantidad de cuervos y de ratones es ocho en total (tres cuervos y cinco ratones), el signo debe ser interpretado como el anuncio de un cambio de generación, pues las generaciones de la vida son ocho (εἶναι μὲν γὰρ ὀκτὼ τὰ σύμπαντα γένη: 7.4.1) y, cuando se cumple el ciclo de las ocho, se espera un cambio y un signo de la divinidad (καθαρὰ καὶ φανερὰ σημεῖα τοῦ δαιμονίου προπέμποντος: 7.5.5). De este modo, Plutarco nos informa de la lógica que operaba en la comunidad que compartía y creía en el mito. En *Lisandro* 28.4, luego de explicar los pormenores del campamento del general espartano en Beocia, se hace mención de una fuente que se hallaba en las cercanías (la fuente Kisusa, en Haliarto), donde (ἔνθα), dicen (μυθολογοῦσι), fue bañado Dioniso justo después de nacer, ligando de este modo al dios con el lugar. En *Cimón* 10.7 Plutarco emplea el verbo μυθολογέω al describir la generosidad del ateniense: rastreando los orígenes de la práctica de la hospitalidad y de la vida en comunidad, llega al mito de la Edad de Oro (ἐπὶ Κρόνου). En *Timoleón* 8.8, el mito aludido es el de Perséfone: en el momento en el que Timoleón comienza su expedición en Sicilia, Plutarco introduce el relato de una serie de prodigios, que son interpretados favorablemente, concluyendo así que la diosa los ayudará en la expedición, dado que la isla entera le fue consagrada, porque allí se ubica el rapto de Hades (ἐπεὶ καὶ τὰ περὶ τὴν ἄρπαγὴν αὐτόθι μυθολογοῦσι γενέσθαι, καὶ τὴν νῆσον ἐν τοῖς γάμοις ἀνακαλυπττήριον αὐτῇ δοθῆναι.: 8.8.1-8.8.2). En *Camilo* 20, a raíz de la mención del templo de las Vestales, Plutarco refiere el mito del Paladio troyano transportado por Eneas a Italia, continuando así la tradición de la fundación de Troya por parte de Dárdano, dado que éste a su vez había empleado objetos sagrados traídos de Samotracia. La referencia de lugar es clave para entender la referencia del mito, dado que Plutarco menciona que el Paladio se hallaba precisamente en el templo de las Vestales al que estaba aludiendo: ἐκεῖ (20.6.2). En estos ejemplos, pues, *mito* es un tipo de narración transmitida y sostenida en una circunscripción geográfica con supervivencia temporal, que sirve como elemento de identificación de sus pobladores, en la medida en que sus elementos les son propios (no los comparten con otros) y, a su vez, se remontan a sus orígenes, estableciendo así un vínculo con sus antecesores y antepasados. Si consideramos que Plutarco rescata de los personajes retratados sus valores humanos en la medida en que son aquello que queda verdaderamente vivo del pasado²⁷, es lógico pensar que los

²⁷ Cf. DESIDERI (1995) y también BOULOGNE (1994: 109-153).

mitos y tradiciones también son tomados por el queronense por su pervivencia temporal²⁸. Los mitos que perduran a lo largo de las generaciones tienen, pues, la misma vigencia que los valores universales presentados en las biografías, y de ahí su importancia en el planteo biográfico de la obra.

Lo que resulta interesante de este último sentido de “mito” y sus derivados es que Plutarco no lo aborda de manera especialmente negativa, como sí lo hace en los otros dos sentidos analizados anteriormente; como dijimos, el biógrafo está en contra de las mentiras de los poetas y escritores que, en el afán de embellecer sus discursos, apelan a falsedades (verosímiles o inverosímiles) y de los que premeditadamente desean manipular con mentiras las opiniones respecto de un personaje. En este tercer caso, en cambio, el mito parece tener la funcionalidad comunitaria de enraizar los orígenes de un pueblo y, de ese modo, darle identidad y sentido de pertenencia. No deja de ser un relato acrítico y con un alto componente fantasioso (dependiendo del caso, desde luego), pero Plutarco, al menos, no tiene la intención de destacarlo, porque evidentemente rescata de él los valores que ya vimos. No queremos dejar de recordar aquí el profundo sentimiento religioso de Plutarco, de la mano de su actividad sacerdotal en Beocia²⁹, lo que lo involucra completamente en ritos regionales comunitarios y ancestrales; por tal motivo, su respeto por los aspectos tradicionales y populares de los mitos se enmarca también en una forma de vida.

Luego de este análisis de los sentidos asignados a *μῦθος* y su familia de palabras, nos centraremos en recoger las opiniones que expresa Plutarco de manera explícita respecto de los mitos, a fin de acercarnos a una comprensión más acabada del tema.

3. El método biográfico y los mitos: una reflexión metaliteraria

La *Vida de Teseo*, dado que narra la historia de un personaje perteneciente exclusivamente al ámbito del mito, es escenario de reflexión metodológica por parte de Plutarco. Allí, asumiendo la voz autoral, nos expondrá abiertamente qué tratamiento dará a los mitos a lo largo de las biografías, lo que será de gran utilidad para completar nuestra indagación. En primer lugar, el biógrafo afirma que desea apartar los

²⁸ Cf. además HANSEN (2004: 10-11) acerca de la interpretación psicológica de los mitos, elemento que también puede traspasar las generaciones.

²⁹ Cf. HIRSCH (2014); CASANOVA (2012); STADTER (2014: caps. 4 y 5).

componentes míticos de su relato, porque de él deben ocuparse solamente los poetas y mitógrafos:

Como en las obras sobre geografía, Sosio Senecio, los historiadores (οἱ ἱστορικοὶ), comprimiendo a pequeñas partes de sus tablillas las cosas que escapan a su entendimiento, aducen que “más allá, algunos [lugares] sin agua y llenos de bestias salvajes” o “tierra oscura” o “helado de Escitia” o “piélago congelado”, así, a mí —que en la composición de las *Vidas Paralelas* llegué a un tiempo accesible a un relato verosímil y comprobable para la historia que se atiene a hechos (εἰκότι λόγῳ καὶ βᾶσιμον ἱστορίᾳ πραγμάτων ἐχομένη)—, acerca de lo más antiguo me está permitido decir “las cosas de más allá, prodigiosas y con aires de tragedia (τερατώδη καὶ τραγικά), las tratan los poetas y mitógrafos (ποιηταὶ καὶ μυθογράφοι) y todavía no tienen fiabilidad ni claridad (πίστιν οὐδὲ σαφήνειαν). (Tes. 1.1.1-1.4.1)³⁰

A continuación reitera que desea despojar a su discurso del mito, pero prevé [no “prevee”] que eso no será del todo posible, en cuyo caso, afirma, necesitará de lectores comprensivos:

Ojalá fuera posible que lo mítico (μυθῶδες), depurado con la razón (λόγῳ), se supeditara a esta y que tomara aspecto de historia (ἱστορίας). Mas cuando [la historia] se aparta con firmeza de lo plausible (πιθανοῦ) y no es compatible con lo verosímil (τὸ εἰκός), necesitaremos de lectores indulgentes (εὐγνώμωνων) y que reciban la antigua leyenda (ἀρχαιολογίαν) con mansedumbre. (Tes. 1.5.3-1.5.7)³¹

Plutarco se excusa porque reconoce que, luego de sus exhaustivas investigaciones³², hay ciertos materiales históricos que sólo se conservan en sus versiones míticas, por lo que es imposible emprender una narración acerca de la vida de Teseo o de Rómulo,

³⁰ RUTHERFORD (2007: 509) señala que los autores de la antigüedad eran muy cuidadosos a la hora de incluir mito en sus obras. Cf. también PELLIZER (1997: 81-93).

³¹ Sobre el lazo de empatía que genera Plutarco con su público a partir de estos dos pasajes, cf. STADTER (1988: 283-4). Nótese que Plutarco incurre en el error de la autorrefutación: acaba de decir —unos pocas líneas atrás— que no está interesado en incluir mitos en su relato y luego anticipa que lo hará de todas formas.

³² En *Demóstenes 2* Plutarco habla de la labor de indagación necesaria para la composición de las *Vidas*.

Licurgo o Numa, sin acudir a ellos³³. Pero incluso si nos apartamos de los personajes estrictamente míticos, tampoco es posible, según vimos, abordar la vida de Solón, César, Sertorio, Sila o de Alejandro Magno; en definitiva, no es posible el relato de ninguna biografía sin apelar al mito, porque, aunque se trate de versiones, de rumores, de inventos, los personajes del mundo grecorromano a los que Plutarco dedica su obra han sido objeto de fantasías, invenciones o elogios desproporcionados con tintes míticos (pensemos, sobre todo, en los eventos sobrenaturales narrados, asociados con el accionar de las divinidades, dimensión insoslayable si se quiere retratar a cualquier personaje de la Antigüedad) que no pueden ser soslayados. Al respecto es importante destacar que Plutarco solamente utiliza mitos tradicionales, no de su inventiva³⁴, porque su interés por ellos está basado exclusivamente en transmitir de la forma más acabada posible los diferentes aspectos de las vidas de sus personajes y no en contribuir con la cadena de falsedades que él mismo critica³⁵.

Pero también hemos comprobado que Plutarco introduce en la trama de sus biografías relatos míticos no necesariamente requeridos por esta, sino añadidos por su propia inventiva, para establecer comparaciones de tono didáctico-erudito; hemos mencionado que esa decisión funciona como una prueba de que dichos mitos están todavía vigentes en época de sus lectores y que les resultan completamente familiares. En este punto, es posible imaginar, pues, otra intencionalidad en la decisión del biógrafo de valerse de estos elementos: Plutarco sabe bien que el público se ve atraído por los discursos míticos y acaso deba aceptar incluirlos como una forma de captar su atención. Así, en un pasaje de *Rómulo*, concluye (sin cierto dejo de resignación):

Probablemente estas cosas y similares [*i. e.*, la vinculación entre los astros y los hechos humanos] se destacarán más por su carácter extraño (ξένος) y fuera de lo común (περιττός), que molestarán por lo mítico (μυθώδης, *i. e.*, “fabuloso”) a los que se encuentren con ellas. (*Rom.* 12.6.6-8)

Lo expresado aquí no es un pensamiento casual o aislado. Plutarco ha reflexionado acerca de ello, sobre todo, en lo que hace a la dificultad de que el público se acerque a

³³ Tengamos en cuenta, como dice CALAME (2010: 9), que “L’existence factuelle du Thésée de l’âge des héros n’est quant à elle jamais mise en cause!”. Cf. también *Pericles* 13.16.

³⁴ Cf. HERRERO DE JÁUREGUI (2012: 177).

³⁵ En vinculación con esto, es interesante el planteo de RUTHERFORD (2007), quien, estudiando a los historiadores de períodos muy posteriores a la Atenas del s. V, entiende que su mirada a los textos clásicos es, en muchos casos, una suerte de homenaje.

los relatos (de cualquier tipo) si estos no poseen un componente mítico y ficcional, como dice en *De audiendis poetis*:

Es evidente para nosotros que, de las cosas dichas en la filosofía, los muy jóvenes se complacen más con las que no parecen filosóficas ni dichas con seriedad (μη̄ δοκοῦσι φιλοσόφως μη̄δ' ἀπὸ σπουδῆς λέγεσθαι) y se ofrecen a ellas sumisos y dóciles (ὑπηκόους ἑαυτοῦς καὶ χειροήθεις). Pues se entusiasman al repasar no sólo las fábulas míticas (μυθάρια) de Esopo y los relatos poéticos (τὰς ποιητικὰς ὑποθέσεις), sino también el *Arabis* de Heraclides y el *Lycón* de Aristón, y las doctrinas sobre las almas mezcladas con relatos mitológicos (μυθολογία). (14e4-f1)

Habla también acerca del atractivo literario del mito, reconociendo a su vez que el componente mendaz forma parte de su encanto:

Pues ni el metro ni las figuras del discurso ni el estilo majestuoso ni la conveniencia de la metáfora ni la armonía ni la composición tienen tanto encanto y gracia como una disposición bien construida del relato mitológico (μυθολογίας). Pero, así como en las pinturas es más estimulante el color que el trazo, a causa de lo semejante y engañoso, del mismo modo, en los poemas, la mentira (ψεῦδος) mezclada con lo verosímil (πιθανότητι) causa impresión (ἐκπλήττει) y atrae más que la obra elaborada con metro y dicción y sin mito ni ficción (ἀμύθου καὶ ἀπλάστου). (16b5- 16c3)

Pero como ya hemos señalado, la introducción de estos mitos se da en el contexto de una obra en la que, en reiteradas oportunidades, el autor reflexiona sobre los mitos y advierte sobre sus mentiras y exageraciones, en muchos casos para desenmascararlas abiertamente. En este sentido, entendemos que Plutarco otorga un papel preponderante a la actitud del lector: le exhibe abiertamente las dificultades del método biográfico y las pone a su consideración, pidiendo indulgencia y advirtiéndole acerca de la falsedad que encierran los mitos³⁶. Por esa misma consideración a su público, es comprensible que ceda ante su gusto por los mitos y se vea impulsado a emplearlos en sus relatos;

³⁶ Cf. KONSTAN (2004), que considera que Plutarco adelanta, en cierto modo, la postura de teóricos modernos que ponen énfasis en la recepción. Las introducciones de *Licurgo*, *Alejandro* o *Demóstenes* constituyen también ejemplos de esto. Cf. STADTER (1988). Acerca de las características del público de Plutarco, cf. STADTER (1988: 292 ss.).

pero esto implica, a la par, brindarle, según vimos, las aclaraciones pertinentes acerca de los problemas que conllevan, de modo de no caer en los engaños y falsedades³⁷.

Dentro de este planteo también cobran sentido aquellos pasajes de distintas biografías en los que Plutarco no refuta abiertamente la interpretación mítica aunque sea inverosímil e ilógica, sino que deja abierto el relato a la interpretación de los lectores. A modo de ejemplo, podemos recordar el mito de las estatuas que lloran sangre en la biografía de Coriolano; como ya mencionamos, Plutarco sugiere que se trata, probablemente, de un engaño de los sentidos, pero no anula por completo la interpretación fantástica, aduciendo que hay fenómenos extraordinarios que podrían quedar sujetos al poder de la divinidad (τὸ θαυμάσιον καὶ μὴ καθ' ἡμᾶς τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως: 38-5-4-6.1), lo que excede nuestra comprensión (παρηλλαγμένος: 38.7.1). En *Pericles* 39, luego de mencionar como ignorantes y absurdos los mitos de los poetas que describen la morada de los dioses (οἱ ποιηταὶ συνταράττοντες ἡμᾶς ἀμαθεστάταις δόξαις ἀλίσκονται τοῖς αὐτῶν μυθεύμασι: 39.2.7), contiene su opinión e inmediatamente reconoce que el tema es digno de un tratamiento más profundo, tal vez en otro tratado (ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἴσως ἑτέρας δόξει πραγματείας εἶναι.: 39.3.1). En el prólogo de la *Vida de Dion* (2.3.1-2.6.5) encontramos también una actitud similar, cuando Plutarco acepta que pueden existir interpretaciones sobrenaturales de los hechos (οὐκ οἶδα μὴ τῶν πάνυ παλαιῶν τὸν ἀτοπώτατον ἀναγκασθῶμεν προσδέχεσθαι λόγον), porque tanto Dion como Bruto, “varones serios y filósofos y de ningún modo vacilantes ni fáciles de cautivar por la pasión” (ἄνδρες ἐμβριθεῖς καὶ φιλόσοφοι καὶ πρὸς οὐδὲν ἀκροσφαλεῖς οὐδ' εὐάλωτοι πάθος) reconocen creer en ello (en este caso concreto se trata de la aparición de fantasmas malignos). Plutarco reconoce la inverosimilitud de lo narrado (τὸν ἀτοπώτατον... λόγον), pero decide, sin embargo, incluirlo en su obra y aceptarlo como una interpretación válida.

4. Conclusiones

En conclusión, Plutarco entiende que el mito es un tipo de narración a la que se le pueden adscribir tres notas o elementos esenciales:

³⁷ En *De audiendis poetis*, de hecho, Plutarco expresa que, ante la cantidad de mentiras que contienen los relatos de los poetas, es recomendable una lectura guiada: “en la poesía hay algo muy agradable (ἡδὺ) y alimento de alma del joven, pero no en menor medida hay algo perturbador y engañoso (τὸ ταρακτικὸν καὶ παράφορον), si su audición no posee una recta guía educativa (παιδαγωγίας ὀρθῆς)”. Para un análisis más profundo de este tratado, cf. SVOBODA (1934); VALGIGLIO (1967); BRÉCHET (1999); KONSTAN (2004) y SCHENKEVELD (2006).

- 1) elementos fabulosos completamente inverosímiles: se trata de historias exageradas y fantásticas de manera evidente, opuestas a lo racional, al *λόγος*.
- 2) Elementos ficcionales o falsos pero verosímiles: son también relatos mentirosos, inventados o ficticios, pero resulta más difícil descubrir la mentira que hay en ellos.
- 3) Elementos incorporados en una transmisión surgida en el seno de un pueblo o comunidad que se reproduce a través de las generaciones.

De acuerdo con lo ya expresado, está claro que estos sentidos asignados al término *μῦθος* y afines no son excluyentes, dado que en un solo empleo del término pueden concurrir (1) y (3) o (2) y (3). La distinción está dada, en todo caso, en el rasgo que el autor desea enfatizar de acuerdo con el contexto, sea éste el rasgo mendaz y engañoso (los sentidos 1 y 2, respecto de los cuales ejerce una crítica) o el rasgo tradicional (3).

La intención de este trabajo era rastrear las características que Plutarco le asigna al mito, así como sus usos en el entramado narrativo, a fin de llegar a un conocimiento más acabado del propósito literario y didáctico del autor. Luego de lo expuesto, es posible afirmar que, bien mirado, el planteo biográfico de Plutarco —que, como hemos dicho, termina incluyendo mitos a pesar de los reparos expuestos— responde al tercer elemento que compone su propia definición de mito, esto es, la transmisión de una historia que identifica a un pueblo o comunidad. Plutarco realiza un exhaustivo trabajo de indagación y cotejo de fuentes pero, aun así, en muchos casos debe incorporar en su relato elementos fabulosos, inverosímiles o improbables, porque forman parte del legado cultural del personaje que está retratando y porque muchos de ellos son conocidos por su público lector, que se vería defraudado al no encontrarlos en las biografías: sería imposible narrar la historia de Rómulo, por ejemplo, sin mencionar el episodio de la loba, la historia de Teseo sin hablar del Minotauro o la vida de Alejandro sin hacer mención a su origen divino. Forman parte intrínseca de la comunidad en la que dichos personajes se insertan y Plutarco capitaliza la funcionalidad ideológica que el mito conlleva, dado que es un escritor interesado en mantener vivo ese legado. Asimismo, el autor es consciente del valor estético y literario de los mitos, por lo que también aprovecha su riqueza desde este punto de vista, para, de ese modo, cautivar a sus lectores, pero con las correspondientes advertencias; en efecto, deposita en ellos la responsabilidad de decidir, eventualmente, acerca de la veracidad de lo narrado, otorgándoles herramientas para llevar a cabo dicha tarea.

Bibliografía

- H. BECK (2002): "Interne Synkrisis bei Plutarch", *Hermes* 130, pp. 467-489.
- R. BEEKES (2010): *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden-Boston.
- B. BOULET (2008) "Why Does Plutarch's Apollo Have Many Faces?", en *The Unity of Plutarch's Work: 'Moralia' Themes in the 'Lives', Features of the 'Lives' in the 'Moralia'*, A. G. NIKOLAIDIS (ed.), Berlin-New York, pp. 159-169.
- J. BOULOGNE (1994): *Plutarque. Un aristocrate sous l'occupation romaine*, Lille.
- C. BRECHET (1999): "Le De audiendis poetis de Plutarque et le procès platonicien de la poésie", *RPh* 73, pp. 209-44.
- L. BRISSON (2004): *How philosophers saved myths: allegorical interpretation and classical mythology*, Chicago.
- C. CALAME (2010): "Entre vraisemblable, nécessité et poétique de la vue: l'historiographie grecque classique", *Textes & Cultures* [En ligne], Vol. XV, n°3. Coordiné par Jean-Louis Vaxelaire. Versión on-line: <http://www.revue-texto.net/index.php?id=2620>. Fecha de consulta: 6 de febrero de 2015.
- C. CALAME (2015): *Qu'est-ce que la mythologie grecque*, Paris.
- J. M. CANDAU (2011): "Plutarco y la Historiografía Trágica", en *Plutarco transmisor. Actas del X simposio internacional de la Sociedad española de Plutarquistas*, J. M. CANDAU et al. (eds.), Sevilla, pp. 147-169.
- J. CANO CUENCA et al. (2007): *Plutarco, Vidas Paralelas V: Lisandro-Sila, Cimón-Lúculo, Nicias-Craso (introducción, traducción y notas)*, Madrid.
- A. CASANOVA (2012): "Plutarch as Apollo's Priest at Delphi", en *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity*, L. ROIG LANZILLOTTA & I. MUÑOZ GALLARTE (eds.), Leiden-Boston, pp. 151-157.
- P. CHANTRAINE (2009): *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris.
- A. F. CHRISTIDIS (2007): *A History of Ancient Greek: From the Beginnings to Late Antiquity*, Cambridge.
- M. CLARK (2012): *Exploring Greek Myth*, New Jersey.
- G. CURTIUS (1879): *Grundzüge der griechischen Etymologie*, Leipzig.
- P. DESIDERI (1995): "'Non scriviamo storie, ma vite' (Plut., Alex 1. 2): la formula biografica di Plutarco", en *Testis Temporum. Aspetti e problemi della storiografia antica*, "Incontri del Dipartimento di Scienze dell'Antichità dell'Università di Pavia", pp. 15- 25. Versión on-line: <http://www.cisi.unito.it/arachne/num3/desideri.html>. Fecha de consulta: 3 de febrero de 2015.
- T. DUFF (1999): *Plutarch's Lives: Exploring Virtue and Vice*, Oxford.

- T. DUFF (2000): "Plutarchean Synkrisis: comparisons and contradictions", en *Rhetorical theory and praxis in Plutarch: acta of the IVth International Congress of the International Plutarch Society (Leuven, July 3-6, 1996)*, L. VAN DER STOCKT (ed.), Leuven, pp. 141-162.
- T. DUFF (2011): "Plutarch's Lives and the Critical Reader", en *Virtues of the people. Aspects of Plutarchan Ethics*, L. VAN DER SOCK & G. ROSKAM (eds.), Leuven.
- T. ENOS (2013): *Encyclopedia of Rhetoric and Composition: Communication from Ancient Times to the Information Age*, London.
- R. FLACELIERE-J. IRIGOIN (eds.) (1987): *Plutarque: Oeuvres morales*. Vol. 1, part 1, Paris.
- F. FRAZIER (1996): *Histoire et morale dans les Vies parallèles de Plutarque*, Paris.
- F. GRAF (2011): "Myth and Hellenic Identities", en *A Companion to Greek Mythology*, K. DOWDEN & N. LIVINGSTONE (eds.), Oxford, pp. 211-226.
- W. F. HANSEN (2004): *Handbook of Classical Mythology*, California.
- P. HARDIE (1992): "Plutarch and the Interpretation of Myth", *ANRW* II.33.6, 4743-4787
- G. HARRISON (2005): "Plutarch the Dramaturg: Statecraft as Stagecraft in the Lives", en *The Statesman in Plutarch's Works*, L. BLOIS et al. (eds.), pp. 53-59.
- M. HERRERO DE JÁUREGUI (2012): "Dike y otras deidades justicieras en la obra de Plutarco", en *Nomos, Kosmos & Dike in Plutarch*, J. RIBEIRO FERREIRA et al. (eds.), Coimbra.
- R. L. HIRSCH (2014): "Religion and Myth", en *A Companion to Plutarch*, M. BECK (ed.), Sussex, pp. 163-175.
- D. KONSTAN (2004): "'The birth of the reader': Plutarch as a Literary Critic", *Scholía* 13, pp. 3-17.
- P. DE LACY (1952): "Biography and Tragedy in Plutarch", *AJPh* 73, 2, pp. 159-171.
- H. LAUSBERG et al. (1998): *Handbook of Literary Rhetoric: A Foundation for Literary Study*, Leiden (1° ed. 1960: H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, München).
- H. G. LIDDELL-R. SCOTT (eds.) (1996): *A Greek-English Lexicon*, Oxford.
- J. MARINCOLA (2003): "Beyond Pity and Fear: The Emotions of History", *AncSoc* 33, pp. 285-315.
- K. MEISTER (1990): *Die griechische Geschichtsschreibung*, Stuttgart.
- A. MOMIGLIANO (1993): *The Development of Greek Biography*, Cambridge (1° ed. 1971).

- I. MUÑOZ GALLARTE (2010): “Ciencia y religión en conflicto: fantasmas y sucesos paranormales en Plutarco”, en *Gods, Daimones, Rituals, Myths and History of Religions in Plutarch’s Works*, L. VAN DER STOCKT et al. (eds.), pp. 295-314.
- H. G. NESSELRATH (2010): *On the Daimonion of Socrates: Human Liberation, Divine Guidance and Philosophy*, Tübingen.
- C. PELLING (1986): “Synkrisis in Plutarch’s Lives”, en *Miscellanea Plutarcea: Atti del I convegno di studi su Plutarco* (Roma, 23 novembre 1985), *Quaderni del Giornale Filologico Ferrarese*, F. BRENK-I. GALLO (eds.), Ferrara, pp. 83-96.
- E. PELLIZER (1997): “Miti di fondazione e infanti abbandonati”, en *Filosofia, storia, immaginario mitologico*, G. MARCELLA-G. F. GIANOTTI (eds.), Alessandria, pp. 81-93.
- A. PÉREZ JIMÉNEZ (2012): “Plutarch’s attitude towards astral biology”, en *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity*, L. ROIG LANZILLOTTA-I. MUÑOZ GALLARTE (eds.), Leiden-Boston, pp. 159-169.
- A. PHILIPPON (ed. and trad.) (1987): “Plutarque: Comment lire le poètes”, en R. FLACELIERE-J. IRIGOIN (eds.), *Plutarque: Oeuvres morales*. Vol. 1. 1, Paris, pp. 65-145, 155-72.
- C. REICHARDT (2008): *Sprachlich-stilistische Untersuchungen zu den frühen römischen Historikern*, Bamberg.
- C. RODRÍGUEZ ALONSO (1991): “La ‘historia trágica’ helenística: características y antecedentes”, en *Mnemosynum C. Codoñer a discipulis oblatum*, A. RAMOS GUERREIRA (ed.), Salamanca, 279-295.
- R. RUTHERFORD (2007): “Tragedy and History”, en *A Companion to Greek and Roman Historiography*, J. MARINCOLA (ed.), London.
- D. M. SCHENKEVELD (2006): “The Structure of Plutarch’s *De Audiendis Poetis*”, *Mnemosyne* XXXV, 1-2, pp. 60-67.
- P. A. STADTER (1988): “The Proems of Plutarch’s Lives”, *ICS* 13 (2), pp. 275-295.
- P. A. STADTER (2014): *Plutarch and His Roman Readers*, Oxford.
- H. STUART JONES-J. E. POWELL (1942): *Thucydides, Historiae*, Oxford.
- D. R. STUART (1928): *Epochs of Greek and Roman Biography*, California.
- K. SVOBODA (1934): “Les idées esthétiques de Plutarque”, *Annales de L’Institut de Philologie et d’Histoire Orientales* 2, pp. 917-46.
- S. SWAIN (1989): “Plutarch: Chance, Providence, and History”, *AJPh* 110, 2, pp. 272-302.

- E. VALGIGLIO (1967): “Il tema della poesia nel pensiero di Plutarco”, *Maia* IV, XI, pp. 319-355.
- L. VAN DER STOCKT *et al.* (eds.) (2010): *Gods, Daimones, Rituals, Myths and History of Religions in Plutarch's Works*, Utah.
- P. VAN NUFFELEN (2011): *Rethinking the Gods: Philosophical Readings of Religion in the Post-Hellenistic Period*, Cambridge.
- A. VANIČEK (1877): *Griechisch-Lateinisches Etymologisches Wörterbuch. Zweiter Band*, Leipzig.
- F. W. WALBANK (1960): “History and Tragedy”, *Historia* 9. 2, pp. 216-234.
- A. E. WARDMAN (1974): *Plutarch's Lives*, London.
- K. ZIEGLER (ed.) (1969): *Plutarchi Vitae Parallelae*, Leipzig.