

Eclipses, razón y superstición en las vidas de Nicias y Dión de Plutarco¹

Analía V. SAPERE

Universidad de Buenos Aires-CONICET

analiasapere@gmail.com

Recibido: 30-11-2015

Aceptado: 09-12-2015

RESUMEN

A partir de un abordaje retórico-literario, nuestro objetivo es indagar las representaciones discursivas de los elementos supersticiosos en la biografía de Nicias y en la de Dión. Tomaremos como ejemplo el eclipse de luna narrado en *Nicias* 23 y reiterado en *Dión* 24, para demostrar que mediante la repetición del ejemplo en dos contextos distintos Plutarco nos invita a reflexionar sobre la superstición de un modo más atractivo que la mera exposición teórica de doctrinas filosóficas.

Palabras clave: Plutarco, *Vidas paralelas*, superstición, Dión, Nicias.

ABSTRACT

By focusing on a rhetorical and literary approach, this paper aims to study the discursive representation of superstition in Plutarch's *Nicias* and *Dion*. We will analyze in particular the lunar eclipse episode included in *Nicias* 23 and *Dion* 24, in order to prove that the repetition of the episode in different contexts functions as an invitation to think further about superstition through an original and more attractive perspective than philosophical theorization.

Key words: Plutarch, *Parallel Lives*, Superstition, Nicias, Dion.

SUMARIO

1. Introducción. 2. El espíritu supersticioso de Nicias. 3. Dión: interpretación racional y superstición. 4. Conclusiones: la comparación de Nicias y Dión como una invitación a la reflexión. 5. Referencias bibliográficas.

¹ Una primera versión de este trabajo fue presentada en el VI Congreso Internacional de Letras (Buenos Aires, 2014).

1. INTRODUCCIÓN

Las vidas de Nicias y de Dión narradas por Plutarco coinciden en la forma en que muestran la fuerte influencia de los fenómenos sobrenaturales en los eventos históricos pero se diferencian en la representación del tipo de relación que estos fenómenos entablan con los protagonistas de las biografías. Es el mismo Plutarco quien establece el paralelo entre ambos, al reflexionar sobre el modo disímil en que interpretan un eclipse de luna en *Nicias* 23.6: mientras que el eclipse sirve para dar cuenta de la personalidad supersticiosa e ingenua del ateniense, siempre temeroso de las señales de los dioses, en el caso de Dión el eclipse nos revela a un hombre racional e instruido en la ciencia de la naturaleza, fiel discípulo de la Academia platónica. En la *Vida de Dión* se vuelve a narrar el episodio del eclipse (*Dión* 24) pero curiosamente Plutarco introduce en ella una gran cantidad de elementos sobrenaturales y supersticiosos relacionados con el personaje, que parecen contradecir la actitud racional valorada en la *Vida de Nicias*. A partir de un análisis detenido de los textos, nuestro objetivo es indagar en la forma en que aparecen representados los elementos supersticiosos en las dos biografías, con la intención de probar que estos están al servicio de una estrategia literaria que alienta la recepción atenta de los lectores, quienes deben poner en correlación distintos elementos de la narración no ya en el interior de una biografía, sino de dos biografías en principio no vinculadas, si se quiere, como las de Nicias y Dión. Entendemos que el relato del eclipse reiterado en los dos contextos es una invitación a reflexionar sobre la superstición de un modo más atractivo que la mera exposición teórica de doctrinas filosóficas. Para ello será de utilidad también cotejar lo expresado en las biografías con las opiniones vertidas por Plutarco en *De superstitione*.

2. EL ESPÍRITU SUPERSTICIOSO DE NICIAS

La biografía de Nicias suele ser entendida como uno de los pocos casos en los que Plutarco presenta en las *Vidas paralelas* un personaje anti-modélico, un contraejemplo². Mientras que en la obra hallamos comúnmente modelos de virtud en consonancia con el espíritu moralizante general, en esta oportunidad el biógrafo parece seguir la tradición literaria sobre el personaje³ y brindar un retrato más o menos delineado de sus defectos y errores⁴. Gil Fernández (1962: 432) señala que «La imagen [...] no pue-

² Cf. Russell (1966: 141), Titchener (1991: 158), Bosworth (1992: 65), Pérez Jiménez (2002), Wardman (1974: 15, 19-26), Duff (1997 y 2004) y Candau (2004/2005: 21-22 y la nota 35). «*Demetrius-Antony* is the only pair that overtly presents itself as showing negative examples. It is not clear which other *Lives*, if any, fell under this category in Plutarch's view. Modern scholars have nominated *Coriolanus-Alcibiades*, *Nicias-Crasus*, *Pyrrhus-Marius*, and the *Lives* of Philopemen and Sulla» (Verdegem, 2010: 23).

³ Tucídides, Platón, Aristóteles, Filisto, Filócoro, Timeo, Éforo, Teopompo y el teatro ático. Cf. Gil Fernández (1962), Perrin (1902: 139-149) y también Westlake (1941: 63-64) que trata el tema de las fuentes más allá de Tucídides.

⁴ Recordemos sobre todo el famoso proemio de *Paulo Emilio/Timoleón*, en el que el autor reconoce que su intención es que los ejemplos de la historia sirvan, como un espejo, para ordenar la propia vida (ὥσπερ ἐν ἐσόπτρῳ τῇ ἱστορίᾳ πειρώμενον ἀμῶς γέ πως κοσμεῖν καὶ ἀφομοιοῦν πρὸς τὰς ἐκείνων

de ser más desfavorable. Nicias no cuenta más que con virtudes negativas (εὐλάβεια, ἀσφάλεια) unidas a una solemnidad especiosa, producto de su elevada posición social, no exenta de una antipática falsa modestia. El lector saca la impresión de encontrarse ante un verdadero “bluff” político». En la misma postura, Nikolaidis (1998: 319-320) señala que esto no quiere decir que Plutarco no rescate aspectos positivos de Nicias pero sí podemos observar que, contrario a su tendencia de enfatizar las buenas cualidades de los héroes de las *Vidas*, en la biografía de Nicias parece más interesado en evidenciar las faltas del general.

Sobre todo en el inicio de la biografía hallamos los elementos que reflejan con claridad dichas características negativas. En 2.4-6 se menciona que la timidez (εὐλαβεία) de Nicias y su espíritu timorato (ψοφοδεές) lo hacían parecer temeroso ante la multitud (τῷ δεδιέναι δοκοῦντι τοὺς πολλούς).⁵ En el capítulo 3 Plutarco lo compara con Pericles, quien conquista al pueblo con verdadera virtud (ἀπό τ' ἀρετῆς ἀληθινῆς) y con la fuerza de la razón (λόγου δυνάμεως), mientras que Nicias, falto de estas cualidades (τούτοις μὲν λειπόμενος) se ve obligado a recurrir a estratagemas para conseguir el mismo fin, como el empleo de su dinero en «gastos de coreguía y gimnasiaarquía y otros honores similares» (3.1-2).⁶ En el aspecto militar (cap. 2), Nicias man-

ἀρετὰς τὸν βίον), intento que funciona para el público lector (δι' ἐτέρους) y para el mismo Plutarco (δι' ἑμαυτόν). Allí reconoce también que tomará de los personajes retratados «las más importantes y bellas de sus acciones» (τὰ κυριώτατα καὶ κάλλιστα πρὸς γνῶσιν ἀπὸ τῶν πράξεων λαμβάνοντες), considerando que no existe nada mejor para la corrección de la forma de ser (τί τούτου χάριμα μείζον ἢ λάβοις <καὶ> πρὸς ἐπ' ἀνθρώπων ἡθῶν ἐνεργότερον). Cierra esta idea con la siguiente afirmación: «Pero nosotros, por la cotidianeidad con la historia (ἱστορίαν διατριβῆ) y el hábito de la escritura, nos preparamos, recibiendo siempre en nuestras almas el recuerdo de los más nobles (ἀρίστων) y más estimados (δοκιμωτάτων), para apartar y alejar ya lo feo ya lo malicioso o sórdido, cosas que nos ofrecen las relaciones por fuerza, dirigiendo nuestro pensamiento mansamente hacia los más bellos de los buenos ejemplos». En el prólogo de la *Vida de Cimón* también informa que intentará dejar de lado los defectos de sus personajes; comparando la tarea del biógrafo y la del pintor de retratos, afirma que es conveniente no resaltar los errores —a los que prefiere considerar falta de virtud en lugar de maldad (ἐλλείμματα μᾶλλον ἀρετῆς τινος ἢ κακίας πονηρεύματα νομίζοντας)—, pues hay que tener compasión de la naturaleza humana (αἰδουμένους ὑπὲρ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως), en tanto que ningún ser es completamente bueno o virtuoso (εἰ καλὸν οὐδὲν εἰλικρινές οὐδ' ἀναμφισβήτητον εἰς ἀρετὴν ἡθος γεγονὸς ἀποδίδωσιν). Cf. una idea similar en *Artajerjes* 8.1, *Catón (Ma.)* 7.3, *Demetrio* 1, *Galba* 2.5, *Pompeyo* 8.7. Llama la atención, entonces, que en *Nicias* no se atenga a esta intención de matizar los defectos. Las citas en griego pertenecen a las ediciones de Perrin (1919) y Philippon – Sirinelli (1972-2004). Las traducciones son nuestras.

⁵ καὶ γὰρ οὐκ ἦν ἀσθηρὸν οὐδ' ἐπαχθές ἄγαν αὐτοῦ τὸ σεμνόν, ἀλλ' εὐλαβεία τινὲ μεμειγμένον, αὐτῷ τῷ δεδιέναι δοκοῦντι τοὺς πολλοὺς δημαγωγοῦν. τῇ φύσει γὰρ ὦν ἀθαρσῆς καὶ δύσελπις, ἐν μὲν τοῖς πολεμικοῖς ἀπέκρυπτεν εὐτυχίαν τὴν δειλίαν· κατ' ὄρθου γὰρ ὁμαλῶς στρατηγῶν· τὸ δ' ἐν τῇ πολιτείᾳ ψοφοδεές καὶ πρὸς τοὺς συκοφάντας εὐθροῦβητον αὐτοῦ καὶ δημοτικὸν ἔδοκει καὶ δύναμιν οὐ μικρὰν ἀπ' εὐνοίας τοῦ δήμου παρέχειν τῷ δεδιέναι τοὺς θαρροῦντας, αὖξιν δὲ τοὺς δεδιότας. τοῖς γὰρ πολλοῖς τιμὴ μεγίστη παρὰ τῶν μειζόνων τὸ μὴ καταφρονεῖσθαι (2.4-6).

⁶ Περικλῆς μὲν οὖν ἀπὸ τ' ἀρετῆς ἀληθινῆς καὶ λόγου δυνάμεως τὴν πόλιν ἄγων, οὐδενὸς ἐδεῖτο σχηματισμοῦ πρὸς τὸν ὄχλον οὐδὲ πιθανότητος, Νικίας δὲ τούτοις μὲν λειπόμενος, οὐσία δὲ προέχων, ἀπ' αὐτῆς ἐδημαγῶγει καὶ τῇ Κλέωνος εὐχερεία καὶ βωμολοχίᾳ πρὸς ἡδονὴν μεταχειριζομένην τοὺς Ἀθηναίους διὰ τῶν ὁμοίων ἀντιπαρεξάγειν ἀπίθανος ὦν, χορηγίαις ἀνελάμβανε καὶ γυμνασιαρχίαις ἐτέραις τε οἰαύταις φιλοτιμίαις τὸν δῆμον, ὑπερβαλλόμενος πολυτελείᾳ καὶ χάριτι τοὺς πρὸ ἑαυτοῦ καὶ καθ' ἑαυτὸν ἅπαντας (3.1-2).

tenía su cobardía (δειλία), pero ésta se veía disimulada con su buena suerte (εὐτυχία), pues a pesar de todo era exitoso en las campañas que emprendía. En el marco de nuestro planteo, es importante mencionar también que la cobardía se observaba en su espíritu religioso (cf. Titchener, 2008), en la medida en que «era de esos que se paralizan (ἐκπεπληγμένων) en extremo (σφόδρα) ante lo divino y, como afirma Tucídides, “sentía inclinación por la adivinación”» (4.1)⁷. Plutarco incluye también el testimonio de Pasifonte, según el cual Nicias «hacía sacrificios a los dioses todos los días y, teniendo un adivino en su casa, simulaba consultarlo siempre por cuestiones públicas, mas la mayoría de las veces lo hacía por cuestiones privadas y principalmente sobre sus minas de plata» (4.2)⁸. Este adivino lo acompañaba en todo momento y disminuía su actitud supersticiosa (ὁ γὰρ συνήθης αὐτοῦ καὶ τὸ πολὺ τῆς δεισιδαιμονίας ἀφαιρῶν Στιλβίδης ἐτεθνήκει μικρὸν ἔμπροσθεν: 23.8). Por último, su pusilanimidad lo ponía como blanco de las burlas y el escarnio de los poetas cómicos (Teleclides, Éupolis, Aristófanes, Frínico), quienes lo representaban como traicionero (προὔδιδου, ἐν κακῷ τινι: 4.6), cobarde y asustadizo (Νικίαν ταραξῶ: 4.7; τὸ ἀθαρσές αὐτοῦ καὶ καταπεπληγμένον: 4.8), sumiso (ὑποταγεῖς, 4.8) y pendiente en extremo de la opinión ajena (τέσσαρας δὲ μναῖς ἔδωκε Νικίας: 4.5)⁹.

El episodio que nos interesa analizar, esto es, el eclipse de luna en el contexto de la expedición en Sicilia del 415-413 (cap. 23), también será un reflejo de la personalidad de Nicias. Hacia el 413, los atenienses se encontraban sitiando Siracusa bajo las órdenes de Nicias, pero se hallaban en una situación muy penosa (cap. 20), porque ya habían combatido previamente y sus fuerzas estaban debilitadas (diezmados, faltos de recursos, enfermos). Por este motivo, reciben refuerzos con la llegada de Demóstenes, quien incluso logra un triunfo sobre los enemigos pero a costa de más muertes propias y un mayor desgaste (21). A partir de esta acción, Demóstenes propone el regreso del ejército (23), porque considera que ya no recibirán más refuerzos y porque la situación allí ya se había tornado insostenible, a raíz de la enfermedad que estaban padeciendo¹⁰. Y aquí aparece la cobardía de Nicias, pues, según Plutarco, se oponía a la decisión de Demóstenes, pero no porque no temiera a los siracusanos, sino porque temía aún más a los atenienses y las acusaciones que estos pudieran levantar en su contra al regreso¹¹. Dado lo agobiante de la situación, Nicias termina cediendo y las naves se preparan

⁷ σφόδρα γὰρ ἦν τῶν ἐκπεπληγμένων τὰ δαιμόνια καὶ θειασμῶ προσκείμενος, ὡς φησι Θουκυδίδης (4.1). Cf. Tucídides 7.50.4.

⁸ ἐν δὲ τινι τῶν Παισιφῶντος διαλόγων γέγραπται, ὅτι καθ' ἡμέραν ἔθυε τοῖς θεοῖς, καὶ μάντιν ἔχων ἐπὶ τῆς οἰκίας προσεποιεῖτο μὲν αἰεὶ σκέπτεσθαι περὶ τῶν δημοσίων, τὰ δὲ πλεῖστα περὶ τῶν ἰδίων καὶ μάλιστα περὶ τῶν ἀργυρείων μετάλλων (4.2).

⁹ Plutarco suele mostrarse en contra de la forma en que los cómicos describen a los personajes históricos (cf. por ejemplo *Pericles* 13 o *Themistocles* 21), por lo que resulta llamativo que en esta oportunidad los utilice como fuente sin ejercer ninguna crítica. Cf. Lenfant (2003: 391-414).

¹⁰ Δημοσθένους... ἐκέλευσεν ἀποπλεῖν τὴν ταχίστην· οὔτε γὰρ ἄλλην ἀφίξεσθαι δύναμιν αὐτοῖς, οὔτ' ἀπὸ τῆς παρουσίας τῶν πολεμίων κρατεῖν, ὅπου γε καὶ κρατοῦντας ἐκείνων ἔδει μεταστῆναι καὶ φυγεῖν τὸ χωρίον, αἰεὶ μὲν ὡς πυνθάνονται βαρὺ καὶ νοσῶδες ὄν στρατοπέδῳ, νῦν δ' ὡς βλέπουσι καὶ διὰ τὴν ὥραν ὀλέθριον. Μετοπώρου γὰρ ἦν ἀρχή, καὶ πολλοὶ μὲν ἠσθένουν ἤδη, πάντες δ' ἠθύμουν (22.1-2).

¹¹ οὐ τῷ μὴ δεδιέναι τοὺς Συρακουσίους, ἀλλὰ τῷ μᾶλλον τοὺς Ἀθηναίους καὶ τὰς ἐκείνων δίκας καὶ συκοφαντίας φοβεῖσθαι (22.2-3).

para la vuelta¹². Pero en el momento preciso de la partida, “por ignorancia o superstición” (ὕπ’ ἀπειρίας ἢ δεισιδαιμονίας), Nicias queda paralizado (ἐκπεπληγμένος) por un fuerte temor (μέγα δέος) ante un eclipse de luna, justo cuando no tenía a mano adivinos confiables a quienes consultar, de modo que decide que el ejército a su cargo permanezca inmóvil (καθήμενος), esperando un nuevo período de luna llena antes de partir, lo que culmina en un terrible ataque para los atenienses¹³. En la interpretación de este pasaje es importante advertir la reflexión de Plutarco respecto de la ignorancia y superstición del general. Por un lado, señala que en la época ya había conocimientos que hubieran permitido interpretar aunque sea someramente el fenómeno del eclipse desde el punto de vista astronómico: «la mayoría ya estaba en conocimiento de que el oscurecimiento del sol del tercer día del mes se produce de algún modo u otro por la luna» (23.2)¹⁴. Por otro lado, sin embargo, asegura que todavía faltaban elementos para una comprensión acabada o «más científica»¹⁵ (Anaxágoras, quien estudiaría el tema, era aún muy joven y sus teorías no eran extendidas) de modo que era lógico que surgiera, en cambio, una interpretación supersticiosa: «consideraban que era algo portentoso y un signo surgido de la divinidad de grandes hechos desgraciados»¹⁶. En principio, podríamos pensar que de esta manera Plutarco disculpa la ignorancia de Nicias; sin embargo, nos resta referir una parte de la reflexión: al introducir el tema de las explicaciones e interpretaciones de tipo racional de estos fenómenos, el biógrafo pone como ejemplo el caso de Anaxágoras y el de Protágoras, cuyas opiniones fueron resistidas por los atenienses, por considerarlas contrarias a la divinidad: «Protágoras huyó, Pericles apenas salvó a Anaxágoras, tras ser encarcelado, y Sócrates, aunque no estaba relacionado con estas cosas, fue muerto a causa de la filosofía» (23.4-5)¹⁷. Finalmente, Plutarco menciona el ejemplo de Platón, también como promotor y divulgador de enseñanzas (μαθήμασιν εἰς ἅπαντας) de tipo racional, destacando no obstante que éste logra armonizar las teorías físicas con los principios divinos (ταῖς θεῖαις καὶ κυριωτέραις ἀρχαῖς ὑπέταξε τὰς φυσικὰς ἀνάγκας: 23.5), lo que le permite rebatir calumnias en su contra (ἀφεῖλε τὴν τῶν λόγων τούτων διαβολήν: 23.5). Para ilustrar

¹² ὡς μέντοι στρατιὰ Συρακουσίοις ἐπῆλθεν ἄλλη, καὶ μᾶλλον ἦπτετο τῶν Ἀθηναίων ἡ νόσος, ἤδη καὶ τῷ Νικίᾳ συνεδόκει μεθίστασθαι, καὶ παρήγγελλε τοῖς στρατιώταις εὐτρεπεῖς εἶναι πρὸς ἀπόπλουν (22.5).

¹³ Relatado por Tucídides en 7.50, aunque éste no le echa la culpa a Nicias por la decisión basada en la superstición, sino más bien a todo el grupo de atenienses. Cf. Flower (2008: 118). Como nos recuerda Swain (1989: 27), el elemento supersticioso o religioso es sumamente importante en las biografías de Plutarco, dado que le sirve como prueba del carácter del personaje retratado, de acuerdo con cómo actúa ante determinadas circunstancias (sobre todo, circunstancias críticas).

¹⁴ τοῦ μὲν γὰρ ἡλίου τὴν περὶ τὰς τριακάδας ἐπισκότησιν ἀμῶς γέ πως ἤδη συνεφρόνουν καὶ οἱ πολλοὶ γινομένην ὑπὸ τῆς σελήνης: (23.2). Advuértase la forma en la que está expresado este pensamiento: Plutarco dice que *cualquiera* (οἱ πολλοί) para *aquella época* (ἤδη) tenía aunque sea una idea *vaga* (ἀμῶς γέ πως) del fenómeno.

¹⁵ αὐτὴν δὲ τὴν σελήνην, ᾧτινι συντυγχάνουσα καὶ πῶς αἰφνίδιον ἐκ πανσελήνου τὸ ὡς ἀπόλλυσι καὶ χροᾶς ἴησι παντοδαπάς, οὐ ῥάδιον ἦν καταλαβεῖν. (23.2.5).

¹⁶ ἀλλόκοτον ἠγοῦντο καὶ πρὸ συμφορῶν τινῶν καὶ πραγμάτων μεγάλων ἐκ θεοῦ γινόμενον σημεῖον (23.2). Cf. Evans (2010: 156) y Hershbell (1982: 142).

¹⁷ ἀλλὰ καὶ Πρωταγόρας ἔφυγε, καὶ Ἀναξαγόραν εἰρχθέντα μόλις περιεποιήσατο Περικλῆς, καὶ Σωκράτης, οὐδὲν αὐτῷ τῶν γε τοιούτων προσῆκον, ὅμως ἀπώλετο διὰ φιλοσοφίαν (23.4-5).

el influjo de Platón, Plutarco refiere un hecho histórico comparable con el relatado acerca de Nicias: «En efecto, cuando su compañero Dión [*i. e.*, compañero de Platón] estaba a punto de navegar desde Zacinto para enfrentar a Diónisio, tras eclipsarse la luna, no se paralizó asustado (διαταραχθεὶς ἀνίχθη) sino que llegó a Siracusa y expulsó al tirano» (23.6)¹⁸. El brevísimo relato de esta escena es la contracara exacta de la descripción de Nicias esbozada en la biografía, pues aquí hallamos a un personaje que actúa sobre la base de la racionalidad, cuando Nicias se movía en el terreno de la superstición; Dión no se detiene, mientras Nicias se paraliza; Dión tiene coraje y Nicias es cobarde, lo que produce, en definitiva, los dos resultados opuestos: la exitosa expulsión del tirano en un caso y el estrepitoso fracaso de la expedición en otro¹⁹. Así pues, al contraponer la imagen de Dión y la de Nicias, Plutarco logra un efecto retórico concreto: disminuir y hasta dejar en ridículo al general ateniense. El patetismo con el que describe las consecuencias nefastas de la decisión de Nicias confirma lo dicho (cf. Pelling, 2000: 48): Plutarco enfatiza con detalle lo trágico del desastre ateniense: los gritos (κατεβόων, 24.4.2), la cantidad de afectados (ὀλκάδας τε πολλὰς καὶ τριήρεις ὀλίγων ἀριθμῶ διακοσίων, 24.5.2), la violencia y el dolor (ἡ δὲ ναυμαχία πολὺ μεγίστη καὶ καρτερωτάτη, 25.2.1; γενομένης δὲ μεγάλης τροπῆς καὶ φθορᾶς, 25.5.1), pero no deja de señalar que era todavía más lamentable el «espectáculo de Nicias» (πολλῶν δὲ δεινῶν ἐν τῷ στρατοπέδῳ φαινομένων, οὐδὲν ἦν οἰκτρότερον αὐτοῦ Νικίου θέαμα, 26.4.1.), a quien se lo veía malogrado, débil y necesitado de muchos cuidados (κεκακωμένου μὲν ὑπὸ τῆς ἀσθενείας, 26.4.2, διὰ τὴν νόσον δεόμενον, 26.4.5, etc.). Hay una clara intención de dramatizar las consecuencias del error de Nicias, haciendo patente a los lectores la crítica hacia este tipo de actitud de temor de los dioses.

El extremo temor de los dioses ciega a Nicias al punto de malinterpretar el prodigio. Plutarco observa, a partir del testimonio de Filócoro, que el prodigio no era malo para quienes tenían que huir (ἐπεὶ τὸ σημεῖον, ὡς φησι Φιλόχορος, φεύγουσιν οὐκ ἦν πονηρόν: 23.8) sino todo lo contrario (ἀλλὰ καὶ πάνυ χρηστόν), dado que la oscuridad propiciaba una buena ocasión para ello. Asimismo, Nicias equivoca la cantidad de días asignados a resguardarse del signo celeste, pues en lugar de tres días, como solía hacerse, espera un período completo (ἄλλως τε καὶ τῶν περὶ ἥλιον καὶ σελήνην ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας ἐποιοῦντο φυλακὴν, ὡς Αὐτοκλειδῆς διέγραψεν ἐν τοῖς ἐξηγητικοῖς: ὁ

¹⁸ ὁ γοῦν ἑταῖρος αὐτοῦ Δίων, καθ' ὃν χρόνον ἔμελλεν ἄρας ἐκ Ζακύνθου πλεῖν ἐπὶ Διονύσιον ἐκλιπούσης τῆς σελήνης, οὐδὲν διαταραχθεὶς ἀνίχθη, καὶ κατασχὼν ἐν Συρακούσαις ἐξέβαλε τὸν τύραννον (23.6). Es digna de mención la estrategia de la negación polémica en la frase οὐδὲν διαταραχθεὶς ἀνίχθη, pues nos da la certeza de que Plutarco está caracterizando negativamente a Nicias a través de lo que Dión no hizo. Acerca del fenómeno polifónico de la negación polémica, cf. Ducrot (1984: 217-219), Ducrot y Anscombe (1988: 222-225), García Negroni (1998 y 2009), Horn (2001), Van Emmeren (2007: 55 ss.), Escribano (2009: 55 ss.), Lorda – Zabalbeascoa (2012: 122 ss.).

¹⁹ Plutarco también comenta una situación similar en la biografía de Pericles (35.2), pero con un eclipse de sol. Las naves del general estaban dispuestas a zarpar, cuando se produce el eclipse, que paraliza a todos, embargados por el miedo, pues creen estar presenciando una señal prodigiosa. Pericles, en cambio, con toda calma, interpreta racionalmente el fenómeno, explicando que un objeto mayor que la clámide es el que produce la oscuridad. Es claro el contraste con la actitud de Nicias, si pensamos, además, que Pericles es su contemporáneo, por lo que, en principio, debería tener acceso a los mismos conocimientos científicos que éste. Cf. Kagan (1991: 324).

δὲ Νικίας ἄλλην ἔπεισε σελήνης ἀναμένειν περίοδον, ὥσπερ οὐκ εὐθύς θεασάμενος αὐτὴν ἀποκαθαρθεῖσαν, ὅτε τὸν σκιερὸν τόπον καὶ ὑπὸ τῆς γῆς ἀντιφραττόμενον παρήλθε: 23.9).

En el tratado *De superstitione*, donde Plutarco teoriza sobre ateísmo y temor de los dioses, encontramos también la anécdota del eclipse en un similar tono de reprobación hacia el ateniense:

Quizás hubiera sido mejor para Nicias, el estratego ateniense, liberarse de la superstición (ἀπαλλαγῆναι τῆς δεισιδαιμονίας) como Midas y Aristodemo, en lugar de detenerse atemorizado (φοβηθέντι) por la sombra de la luna eclipsada, rodeado por los enemigos, ser capturado luego junto con cuarenta mil hombres, muertos o capturados vivos y morir sin gloria (δυσκλεῶς). Pues la interposición de la tierra cuando está en el medio no es algo temible (φοβερὸν) ni es terrible (δεινὸν) el encuentro de la sombra con la luna en el momento de su período, sino que terrible es la sombra de la superstición (τὸ τῆς δεισιδαιμονίας σκότος) cuando un hombre cae en ella y confunde y ciega (συγχέαι καὶ τυφλώσαι) la razón (λογισμὸν) en hechos que necesitan principalmente de la razón (λογισμοῦ δεομένοις). (*De superstitione* 169a)²⁰

Plutarco exhibe aquí mucho más claramente su reproche hacia Nicias en particular y hacia la superstición en general. El autor no se opone a la divinidad, sino que se opone a aquella ignorancia (ἀμαθίας καὶ ἀγνοίας, 164e) que hace que los hombres débiles caigan en superstición (τοῖς ἀπαλοῖς, 164e), pues son poseídos por un temor que es, según Plutarco, el peor de todos. En efecto, el temor surgido por la superstición, el temor de la divinidad (Φόβων δὲ πάντων ἀπρακτότατος καὶ ἀπορώτατος ὁ τῆς δεισιδαιμονίας, 165d), paraliza y turba el razonamiento (μόνος δ' ὁ φόβος, οὐχ ἦττον ὢν τόλμης ἐνδεής ἢ λογισμοῦ, ἀπρακτον ἔχει καὶ ἄπορον καὶ ἀμήχανον τὸ ἀλόγιστον. ἦ καὶ δεῖμα καὶ τάρβος αὐτοῦ τὸ συνδέον ὁμοῦ τὴν ψυχὴν καὶ ταραττον ὠνόμασται, 165d). Es un temor que no encuentra remedio, pues los dioses tienen incumbencia en todas las áreas de la vida, de modo que no hay escape de él (ὁ δὲ τῶν θεῶν ἀρχὴν ὡς τυραννίδα φοβούμενος σκυθρωπὴν καὶ ἀπαραίτητον ποῦ μεταστῆ ποῦ φύγη, ποῖαν γῆν ἄθεον εὔρη, 166d). En este sentido, quien piensa que las cosas malas ocurren por designio divino, ya no tiene esperanza (ὁ δὲ δεισιδαίμων οὐδενὸς ἀκούσας, αὐτὸς πρὸς αὐτὸν εἰπὼν «ταῦτα πάσχεις, ὦ κακόδαιμον, ἐκ προνοίας καὶ θεοῦ κελεύοντος» ἔρριψε πᾶσαν ἐλπίδα, 168e) y hace, por ende, más grandes los males que le tocan (Πολλὰ τῶν μετρίων κακῶν ὀλέθρια ποιοῦσιν αἱ δεισιδαιμονίαι,

²⁰ ἦν δ' ἴσως καὶ Νικία τῶ Ἀθηναίων στρατηγῶ κράτιστον οὕτως ἀπαλλαγῆναι τῆς δεισιδαιμονίας ὡς Μίδασι ἢ Ἀριστόδημος ἢ φοβηθέντι τὴν σκιὰν ἐκλιπούσης τῆς σελήνης καθῆσθαι περιτειχιζόμενον ὑπὸ τῶν πολεμίων, εἴθ' ὁμοῦ τέτταρσι μυριάσιν ἀνθρώπων φονευθέντων τε καὶ ζώντων ἀλόγιστων ὑποχείριον γενέσθαι καὶ δυσκλεῶς ἀποθανεῖν. οὐ γὰρ γῆς ἀντίφραξις ἐν μέσῳ γενομένης φοβερὸν, οὐδὲ δεινὸν ἐν καιρῶ περιόδων σκιάς πρὸς σελήνην ἀπάντησις, ἀλλὰ δεινὸν τὸ τῆς δεισιδαιμονίας σκότος ἐμπεσὸν τοῦ ἀνθρώπου συγχέαι καὶ τυφλώσαι λογισμὸν ἐν πράγμασι μάλιστα λογισμοῦ δεομένοις (*De superstitione* 169a). Cf. Plinio, *Historia Natural* II. 54: *quo pavore ignarus causae Nicias Atheniensium imperator veritus classem portu educere eorum adflixit*. Cf. Flower (2008: 116 ss.).

168f)²¹. Plutarco cierra el tratado comparando la superstición con una enfermedad (νόσημα, 171e), recomendando a sus lectores huir de ella (φευκτέον οὖν αὐτήν ἀσφαλῶς τε καὶ συμφερόντως, 171e). A la luz de este texto es más que evidente el posicionamiento de Plutarco en contra de la actitud de Nicias tal como aparece descrita en la biografía²². Pasemos ahora a analizar de qué modo narra Plutarco el episodio del eclipse pero ahora en la propia *Vida de Dión*.

3. DIÓN: INTERPRETACIÓN RACIONAL Y SUPERSTICIÓN

A modo introductorio podemos decir que, a diferencia de lo que hemos leído sobre Nicias, la biografía del siracusano se caracteriza por un tono por completo elogioso, porque éste es, para Plutarco, el símbolo de la lucha contra la tiranía, de acuerdo con el ideal platónico del filósofo-rey (Colonnese, 2007: 19). Como señala González González (2009: 251-252), las relaciones de Dión con la tiranía no son tan claras como Plutarco nos las quiere hacer ver (pues éste siguió unido al régimen tiránico una vez muerto Diónisio, se casó con una de las hijas y hasta adopta algunas actitudes «propia de tiranos»²³), de modo que es claro que el biógrafo se empeña en destacar sólo los aspectos positivos de Dión: su lucha contra Diónisio y su relación con Platón, que lo introduce en las enseñanzas filosóficas (elemento clave, en tanto que Plutarco es también un platónico). Ya aquí, entonces, encontramos una diferencia respecto de Nicias en el planteo discursivo.

Adentrémonos, ahora sí, en el estudio del episodio del eclipse, que se enmarca en la expedición de Dión contra Diónisio en 357 (cap. 24). Cuando Dión y los suyos están por zarpar de Zacinto se produce el eclipse, inmediatamente después de la realización de las libaciones, detalle narrativo que, a nuestro entender, no es accesorio, dado que la yuxtaposición de las dos acciones puede ser leída como una relación de causa-consecuencia, al menos sugerida²⁴. Según Plutarco, el eclipse no significa nada para

²¹ Hacia el final del capítulo 26 de la biografía de Nicias queda expresado que los atenienses habían perdido la esperanza por completo, al ver a un hombre piadoso en extremo sufrir tantos males (πρὸς τὰς ἐκ θεῶν ἐλπίδας ἀθύμως εἶχον, ἔννοοῦντες ὡς ἀνὴρ θεοφιλῆς καὶ πολλὰ καὶ μεγάλα λαμπρυνάμενος πρὸς τὸ θεῖον οὐδενὸς ἐπιεικεστέρᾳ τύχῃ χρῆται τῶν κακίστων ἐν τῷ στρατεύματι καὶ ταπεινοτάτων: 26.6).

²² Acerca de la superstición en Plutarco, cf. Martin (2009: 97-98), Brenk (1977: 9-15), Erbse, (1952), Cerezo Magán (1994), García García (1994), Klauck (1997), Marcos Celestino (1999), Stoffel (2005), Durán López (2007), Jaillard (2007), Belayche et Rüpke (2007), Bowden (2008) y Pérez Vitalela (2009).

²³ En el capítulo 15.

²⁴ Bal (1990) reflexiona acerca de las secuencias lógicas de los textos narrativos (o de la *fábula*, que es el tecnicismo que él emplea para referirse a una serie de acontecimientos relacionados lógicamente y su vínculo con la temporalidad narrativa: «La secuencia es un concepto lógico. Es un problema de lógica la suposición de que alguien que vuelva tiene que haberse ido primero; que la vejez sigue a la juventud, la reconciliación a la pelea, el despertar al sueño. Sobre la base de la información ofrecida en el texto, es posible encontrar la cronología de la fábula incluso si el orden no va por secuencias.» (Bal, 1990: 50). El autor concluye, no obstante, que no siempre la sucesión cronológica es sinónimo de secuencia lógica. Barthes (1966: 10) ya había hablado de esta confusión entre la lógica y la temporalidad, en su artículo sobre el análisis del relato: «Tout laisse à penser, en effet, que le ressort de l'activité narrative est

Dión, dado que está instruido en la ciencia astronómica que explica el fenómeno. Dice el texto: «Después de las libaciones y las plegarias acostumbradas la luna se eclipsó. Y no era algo extraño para Dión, que conocía los períodos eclípticos y que la sombra proyectada sobre la luna era causada por la interposición de la tierra entre ella y el sol»²⁵. Sin embargo, la presencia del adivino Miltas en la expedición sirve para ofrecer a los soldados (que se habían visto atemorizados y que «necesitaban un consuelo», ἐπει δὲ τοῖς στρατιώταις διαταραχθεῖσιν ἔδει τινὸς παρηγορίας, 24.2) otra interpretación del suceso: «la divinidad indica el eclipse de algo que ahora brilla y no hay nada más brillante que la tiranía de Diónisio, cuyo brillo se apagará ni bien ellos tomen Sicilia»²⁶. Se nos presentan así dos interpretaciones del fenómeno: una cosa es lo que Dión creía respecto del eclipse y otra muy distinta es lo que el eclipse significaba para todos los demás, de modo que la explicación supersticiosa no puede ser dejada de lado, pues forma parte de las creencias de aquellos que acompañaban al general²⁷. Estos, de hecho, son comparables con Nicias, pues su actitud es de perplejidad y temor.

Para incrementar el clima de misterio en el episodio, Plutarco añade inmediatamente a continuación otro prodigio: fue visto (ὥφθησαν: 24.4.2) cerca de las naves de Dión un enjambre de abejas. A diferencia del eclipse, Dión parece creer en este prodigio, dado que Miltas se reúne en privado con él y los suyos (con lo que se sugiere que es un tema delicado y de interés para él)²⁸ para explicarles que las abejas podían ser un presagio de que obtendrían la victoria pero luego ésta no prosperaría. En esta presentación de los hechos es notable que, a pesar de que el protagonista de la biografía está instruido en los fenómenos científicos y recurre a explicaciones racionales, el pasaje se ve inundado de un clima de misterio y superstición. Pero es más llamativo aún advertir que no son éstos los únicos prodigios de la biografía; por el contrario, su cantidad es abrumadora, como mostraremos.

En el principio de la biografía se señala que tanto Dión como Bruto (el personaje paralelo) reciben de la divinidad la revelación de sus propias muertes a través de la visita de un fantasma (φάσμα). Plutarco primero pone en duda el hecho, pero luego concluye que, si esto les ocurrió a Dión y a Bruto, hombres serios e inclinados a la

la confusion même de la consecution et de la conséquence, ce qui vient après étant lu dans le récit comme causé par; le récit serait, dans ce cas, une application systématique de l'erreur logique dénoncée par la scolastique sous la formule post hoc, ergo propter hoc, qui pourrait bien être la devise du Destin, dont le récit n'est en somme que la "langue"; et cet "écrasement" de la logique et de la temporalité, c'est l'armature des fonctions cardinales qui l'accomplit». En nuestro ejemplo, entendemos que Plutarco yuxtapone ambos elementos en una sucesión, sugiriendo una conexión lógica, pero no necesariamente afirmándola.

²⁵ Μετὰ δὲ τὰς σπονδὰς καὶ τὰς νενομισμένας κατευχὰς ἐξέλιπεν ἡ σελήνη. καὶ τοῖς μὲν περὶ τὸν Δίωνα θαυμαστὸν οὐδὲν ἦν, λογιζομένοις τὰς ἐκλειπτικὰς περιόδους καὶ τὴν γινομένην τοῦ σκιάσματος ἀπάντησιν πρὸς τὴν σελήνην καὶ τῆς γῆς τὴν ἀντίφραξιν πρὸς τὸν ἥλιον (24.1.1-24.2.1).

²⁶ σημαίνειν γὰρ τὸ δαιμόνιον ἔκλειψίν τινος τῶν νῦν ἐπιφανῶν· ἐπιφανέστερον δὲ μηδὲν εἶναι τῆς Διονυσίου τυραννίδος, ἧς τὸ λαμπρὸν ἀποσβέσειν ἐκείνους εὐθὺς ἀψαμένους Σικελίας (24.3.1-24.4.1).

²⁷ Cf. Brenk (1977: 46), Pérez Jiménez (1996: 195-225 y 2011), Flower (2008: 116 ss.) y Opsomer (1996). El tema de los eclipses y sus explicaciones racionales ya ha aparecido en esta misma biografía: en el capítulo 19, Helicón de Cícico, uno de los amigos de Platón, predice acertadamente un eclipse de sol, lo que produce la admiración de Diónisio (θαυμασθεὶς).

²⁸ Aquí habla en privado, ἰδίᾳ (24.4.3), como si se tratara de un asunto más serio de tratar, mientras que al explicar el eclipse lo hace en el medio de todos (ἐν μέσῳ καταστάς, 24.2.2).

filosofía (ἄνδρες ἐμβριθεῖς καὶ φιλόσοφοι), tal vez debamos al menos tener en cuenta las creencias de los antiguos, por muy absurdas (ἀτοπώτατον) que fueran (2.3.1-2.6.5). Por un lado, llama la atención que, inesperadamente, Plutarco está abierto a interpretaciones supersticiosas; por otro, es curiosa la ubicación estratégica en la que se encuentra esta reflexión sobre el elemento supersticioso, en el comienzo de la biografía, guiando de aquí en más nuestra lectura de los hechos, dado que esa es una de las finalidades de los prólogos de las *Vidas paralelas*²⁹.

Hay aun más elementos de este tipo. En el capítulo 4, la llegada de Platón a Sicilia en el 388/387 es descrita como «cierta suerte divina» (θεία τινὶ τύχη: 4.3.3) y «de acuerdo con ningún cálculo humano» (κατ' οὐδένα λογισμόν ἀνθρώπινον, 4.4.1) y se dice que éste fue enviado por «alguna divinidad» (δαίμων τις), pues Plutarco considera que con Platón y sus ideas filosóficas llegará también la disolución de la tiranía. La relación entre Dión y el filósofo es de particular interés para Plutarco porque él mismo es un platónico, de modo que el siracusano ya cuenta con su simpatía por este simple hecho. Dión recibe la instrucción del maestro, razón por la cual se verá dotado de virtudes (πολὺ δ' εὖμαθέστατον ἀπάντων τῶν Πλάτωνι συγγεγονότων καὶ ὀξύτατον ὑπακοῦσαι πρὸς ἀρετήν, 4.5.2) que se encontraban adormecidas por haber crecido en el seno de una familia tiránica. Así pues, no es casual que la figura de Platón se vea legitimada por la divinidad, como una forma de legitimar su accionar.

Diónisio, en el bando enemigo, también recibe señales divinas o, al menos, eso «se dice» (Λέγεται δὲ καὶ τῷ Διονυσίῳ πολλὰ τερατώδη παρὰ τοῦ δαιμονίου γενέσθαι σημεῖα, 24.5.1): el vuelo de un águila, el mar de agua dulce y el nacimiento de cerdos sin orejas, interpretados por los adivinos como señal del peligro que corría la tiranía, porque la ciudadanía estaba harta y esperaba un cambio (24.6.1-24.10.3)³⁰. Desde el punto de vista narrativo, es llamativo que este prodigio se produce inmediatamente después del prodigio del eclipse, por lo que la acumulación de estos fenómenos, ubicados, además, uno en un bando y otro en el otro, tienen fuerza casi probatoria, dado que vaticinan exactamente lo mismo: la caída de la tiranía. De alguna manera, parecen funcionar como dos fuentes disímiles que aportan la misma información, corroborándola.

Con el triunfo de Dión en Siracusa y su entrada triunfante en la ciudad (28) volvemos a encontrar una interpretación supersticiosa de los hechos de parte de los adivinos, a quienes les parece una señal brillante (λαμπρὸν εἶναι σημεῖον, 29.5.3) que Dión se hubiera parado en el reloj solar de Diónisio para arengar a los hombres, pues tenía

²⁹ Como ya han probado ampliamente Stadter (1988: 275) y Duff (2008a: 192), entre otros. En especial Duff ha estudiado la forma en que la mención en el prólogo de ciertos elementos que en un principio parecen extraños tiene la función de introducir temas e imágenes que prefiguran elementos significativos en el resto de la Vida (Duff, 2008a; 2008b, y 2005).

³⁰ ἀετὸς μὲν γὰρ ἀρπάσας δοράτιόν τινος τῶν δορυφόρων, ἀράμενος ὑψοῦ καὶ φέρων ἀφῆκεν εἰς τὸν βυθόν· ἡ δὲ προσκλύζουσα πρὸς τὴν ἀκρόπολιν θάλασσα μίαν ἡμέραν τὸ ὕδωρ γλυκὺ καὶ πότιμον παρέσχεν, ὥστε γευσαμένοις πᾶσι κατάδηλον εἶναι. χοῖροι δ' ἐτέχθησαν αὐτῷ τῶν μὲν ἄλλων οὐδενὸς ἐνδεεῖς μορίων, ὧτα δ' οὐκ ἔχοντες. ἀπεφαίνοντο δ' οἱ μάντις, τοῦτο μὲν ἀποστάσεως καὶ ἀπειθείας εἶναι σημεῖον, ὡς οὐκέτι τῶν πολιτῶν ἀκουσομένων τῆς τυραννίδος, τὴν δὲ γλυκύτητα τῆς θαλάσσης μεταβολὴν καιρῶν ἀνιαρῶν καὶ πονηρῶν εἰς πράγματα χρηστὰ φέρειν Συρακοσίοις. ἀετὸς δὲ θεράπων Διός, λόγχη δὲ παράσημον ἀρχῆς καὶ δυναστείας· ἀφανισμόν οὖν καὶ κατάλυσιν τῆς τυραννίδος δηλοῦν τὸν τῶν θεῶν μέγιστον. ταῦτα μὲν οὖν Θεόπομπος ἰστόρηκε (24.6.1-24.10.3). Cf. Flower (2008: 110).

a sus pies el monumento de la ambición del tirano. Pero Plutarco refiere además los miedos que guardaban los adivinos, pues el reloj también podía simbolizar un cambio de fortuna (τροπήν τινα τῆς τύχης, 29.5.4), revalidando, tal vez, la interpretación del adivino Miltas en 24, cuando vaticinaba la victoria pero dudaba de su completo éxito. Aquí se genera nuevamente un efecto de verosimilitud para los lectores, porque dos adivinos en dos momentos distintos son coherentes con la interpretación de los claroscuros de la victoria³¹.

En el capítulo 38 se narran nuevos presagios (fuertes truenos durante quince días), en este caso, de mal augurio (δισσημίαι πονηραί, 38.1.2). Luego se produce otro signo: un buey ungido se suelta del yugo y huye, atemorizando a la multitud.

En 55, cuando ya se está tramando la conjura contra Dión, encontramos, como un paréntesis en la narración de estos hechos, la aparición de un evento sobrenatural. Preferimos detenernos en la cita textual, para captar el dramatismo de toda la escena, lo que corrobora una vez más el interés que pone Plutarco en este tipo de elementos:

Organizada la conjura, un fantasma (φάσμα) se presenta ante Dión, grande y monstruoso (μέγα καὶ τερατώδες). Ocurrió cuando estaba sentado en el atrio de su casa, al finalizar la tarde, solo con sus reflexiones. De repente, producido un ruido del otro lado de la galería, tras mirar, como todavía había luz, vio a una mujer grande, en nada diferente por su túnica y por su rostro a una Erinia trágica, limpiando la casa con una especie de cepillo. Estando terriblemente asustado y atemorizado (ἐκπλαγείς δὲ δεινῶς καὶ περίφοβος γενόμενος), hizo venir a sus amigos y les narró la visión (ὄψιν) y les pidió que permanecieran con él y que pasaran allí la noche, porque estaba completamente turbado y temía que el monstruo (τὸ τέρας) nuevamente se presentara ante su vista. En efecto, esto no ocurrió. (55)³²

Es evidente el suspenso³³ con el que Plutarco desarrolla toda la escena; en primer lugar, observamos la forma gradual en la que se introduce la descripción del fantasma: al principio, de manera general, mencionado simplemente como φάσμα (55.1.1) y

³¹ Por otro lado, si entendemos junto con Stadter (1988: 292-3) y Duff (2010) que los lectores de las biografías son hombres cultos y conocedores de historia, éstos ya saben el destino final de Dión en Siracusa, por lo que la aparición de estos reiterados presagios que efectivamente vaticinan lo que va a ocurrir tiene que dejar en ellos una impresión de convencimiento. Y si existen lectores que no conocen la historia, sólo deben esperar a continuar el relato, en donde comprobarán que los adivinos tenían razón: la victoria de Dión no sería permanente, debido a las conspiraciones llevadas a cabo principalmente por Heraclides y Calipo.

³² Συνισταμένης δὲ τῆς ἐπιβουλῆς, φάσμα γίνεται τῷ Δίῳ μέγα καὶ τερατώδες. ἐτύγχανε μὲν γὰρ ὁψὲ τῆς ἡμέρας καθεζόμενος ἐν παστάδι τῆς οἰκίας, μόνος ὦν πρὸς ἑαυτῷ τὴν διάνοιαν. ἐξαίφνης δὲ ψόφου γενομένου πρὸς θατέρῳ πέρατι τῆς στοᾶς, ἀποβλέψας ἔτι φωτὸς ὄντος εἶδε γυναῖκα μεγάλην, στολῇ μὲν καὶ προσώπῳ μηδὲν Ἐρινύος τραγικῆς παραλλάττουσαν, σαίρουσαν δὲ καλλύντρῳ τινὶ τὴν οἰκίαν. ἐκπλαγείς δὲ δεινῶς καὶ περίφοβος γενόμενος, μετεπέμψατο τοὺς φίλους καὶ διηγείτο τὴν ὄψιν αὐτοῖς, καὶ παραμένειν ἔδειτο καὶ συννυκτερεύειν, παντάπασιν ἔκστατικῶς ἔχων καὶ δεδοικῶς μὴ πάλιν εἰς ὄψιν αὐτῷ μονωθέντι τὸ τέρας ἀφίκηται. τοῦτο μὲν οὖν αὐθις οὐ συνέπεσε (55).

³³ Tenemos en cuenta las consideraciones teóricas de Porter Abbott (2002: 160), Brewer (1996), Herman, Jahn & Ryan (2010: 578-9), Sanford & Emmott (2012: 191 ss.), Kraglund (2011: 45) y Barthes (1966: 24).

luego se va completando su descripción aunque de manera lenta y progresiva: μέγα καὶ τερατώδες (55.1.1-2), γυναῖκα μεγάλην (55.2.3), στολῆ μὲν καὶ προσώπῳ μηδὲν Ἑρινός τραγικῆς παραλλάττουσαν (55.2.3), σαίρουσαν δὲ καλλύντρῳ τινὶ τὴν οἰκίαν (55.3.1). Las referencias a la escasa visión y a la oscuridad también contribuyen al suspenso, puesto que generan un ambiente de misterio alrededor de la aparición: τῆς ἡμέρας καθεζόμενος (55.1.2), ἀποβλέψας ἔτι φωτὸς ὄντος εἶδε (55.2.2). Asimismo, el suspenso se ve incrementado por la marcación de los diferentes momentos de la percepción sensorial del fenómeno, ya que en un comienzo se lo *escucha* como un ruido lejano que aparece de golpe (ἐξαίφνης δὲ φόφου γενομένου πρὸς θατέρῳ πέρατι τῆς στοᾶς, 55.2.1-55.2.2) y después se lo *ve* (y con dificultad, como ya indicamos: ἀποβλέψας ἔτι φωτὸς ὄντος εἶδε, en 55.2.2)³⁴. En este marco, es lógico que se presente el sentimiento de temor (ἐκπλαγεῖς δὲ δεινῶς καὶ περίφοβος), lo que fuimos corroborando también en los otros episodios mencionados.

La última alusión a lo sobrenatural ocurre luego de la muerte de Dión³⁵, cuando Plutarco da a entender que Calipo, quien se encuentra al mando de la conjura en su contra, recibe como consecuencia de su mala acción el castigo de los dioses: «Calipo no se vio a salvo mucho tiempo de la acusación respecto de la fortuna y de los dioses (τῆς τύχης καὶ τῶν θεῶν), que se desentienden de un hombre que a partir de una impiedad tal obtuvo el poder y los asuntos de gobierno, sino que pagó la pena merecida»³⁶. Su situación en Sicilia era problemática porque no era bien recibido por nadie y contaba con muy pocos soldados; cuando llega a Regio es asesinado por Leptines y Poliperconte con la misma arma con la que, dicen (φασιν, 58.7.1), había sido muerto Dión (χρησαμένων ξιφιδίῳ³⁷ κατὰ τύχην ᾧ καὶ Δίωνα πληγῆναί φασιν, 58.6.2-7.1), hecho atribuido al azar (κατὰ τύχην, 58.7.1). Incluso después de la muerte del personaje encontramos, pues, una forma de presentar los hechos misteriosa y enigmática a partir de la aparición de elementos sobrenaturales y supersticiosos.

³⁴ Por último, es importante destacar que la prolepsis inicial (Genette, 1972: 82), es decir, la anticipación que implica la mención breve de la aparición del fantasma que luego desencadena la narración larga, también contribuye con el suspenso, pues el lector se ve atrapado por el tema y desea conocer el detalle de lo ocurrido.

³⁵ Es sugestiva también la breve narración de la muerte de Dión: dado que es asesinado a cuchillo, es comparado con una víctima sacrificial, con las connotaciones religiosas que de ello se desprenden: διατριβῆς δὲ γενομένης, Λύκων ὁ Συρακόσιος ὁρέγει τινὶ τῶν Ζακυνθίων διὰ τῆς θυρίδος ἐγχειρίδιον, ᾧ καθάπερ ἱερεῖον τὸν Δίωνα κρατούμενον πάλαι καὶ δεδιττόμενον ἀπέσφαζαν (57.4.1-5.1).

³⁶ οὐ μὴν πολὺν χρόνον ὁ Κάλλιππος ἔγκλημα τῆς τύχης καὶ τῶν θεῶν περιῆν, ὡς περιορώντων ἐξ ἀσεβήματος ἄνθρωπον τηλικούτου κτώμενον ἡγεμονίας καὶ πράγματα, ταχὺ δ' ἀξίαν δίκην ἔδωκεν (58.3.1). Cf. *De sera numinis vindicta* (Περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ θεοῦ βραδέως τιμωρουμένων), en donde se expresan ideas relacionadas con el castigo a tiempo de los malvados, por ejemplo: καίτοι πρὸς οὐθέν ἤκιστα δὲ πρέπει πρὸς τοὺς πονηροὺς ῥάθυμον εἶναι τὸν θεόν, οὐ ῥαθύμους ὄντας αὐτοὺς οὐδ' ἄμβολιεργούς τοῦ κακῶς ποιεῖν, ἀλλ' ὀξυτάταις ὀρμαῖς ὑπὸ τῶν παθῶν φερομένους πρὸς τὰς ἀδικίας. καὶ μὴν τὸ ἀμύνασθαι τῷ παθεῖν, ὡς Θουκυδίδης (3.38.1) φησὶν, ὅτι ἐγγυτάτω κείμενον εὐθὺς ἀντιφράττει τὴν ὁδὸν τοῖς ἐπὶ πλείστον εὐροοῦσιν τῇ κακίᾳ χρωμένους (548d4-10).

³⁷ Aquí estamos siguiendo el texto de Perrin (1919). La inclusión de <τῷ αὐτῷ> que trae Ziegler después de ξιφιδίῳ nos parece demasiado enfática e innecesaria, dado que la explicación de que se trata de «la misma espada» se corrobora con la relativa que sigue a continuación: ᾧ καὶ Δίωνα πληγῆναί.

Es claro que en esta biografía la superstición está continuamente presente y lejos de funcionar como un elemento de caracterización negativa (como vimos en la caracterización de Nicias), enriquece la imagen de Dión: éste se vale de la racionalidad, como vimos, pero pareciera que la divinidad lo acompaña y da signos de ello. Esta idea también puede vincularse con aquello que expresa Plutarco en *De superstitione*, no ya con la crítica a la superstición, sino con la crítica al ateísmo, que también es un extremo en el que no se debe caer. Para Plutarco, el ateísmo es un tipo de ignorancia muy penosa (ἡ μὲν ἄγνοια χαλεπή, 167a) que insensibiliza (ἀπάθειάν τινα, 164 b) e inmoviliza (ὁ μὲν ἄθεος ἀκίνητος εἶναι πρὸς τὸ θεῖον, 165b). Es un error basado fundamentalmente en la arrogancia (ἐνδεία πολλαχῆ δι' ἀκολασίαν καὶ πλημμέλειαν ἔξυ βρίζον, αὐθις εἰς τάξιν ἀνελίπτουσαν οἰκείως καὶ περιάγουσαν καθιστάναι, 167c). El ateísmo es, en definitiva, una desgracia para el alma (συμφορὰ μεγάλη ψυχῆς, 167b), pues desconoce lo más preciado, que es la divinidad (ὥσπερ ὀμμάτων πολλῶν τὸ φανότατον καὶ κυριώτατον ἀπεσβεσμένης τῆν τοῦ θεοῦ νόησιν, 167b). En este sentido, la biografía de Dión equilibra muy bien la relación razón-divinidad, al presentar ambos aspectos como parte constitutiva del personaje. En definitiva, no prestar atención a los signos de la divinidad (que aparecen por doquier en la *Vida*) también sería incurrir en un error por extremo, el de ateísmo. Plutarco enaltece la actitud racional de Dión tanto en esta biografía como en la de Nicias, pero en ésta introduce además elementos prodigiosos que, lejos de ser criticados (como ocurría en *Nicias*) son integrados a la narración de los hechos como explicaciones plausibles de lo ocurrido, según hemos visto, evitando así caer en el polo opuesto de la superstición.

4. CONCLUSIONES: LA COMPARACIÓN DE NICIAS Y DIÓN COMO UNA INVITACIÓN A LA REFLEXIÓN

En una aproximación inicial al tema, hemos visto que resulta curioso que Plutarco introduzca en la *Vida de Nicias* el contraste con Dión como ejemplo de interpretación racional de los hechos, pero en la biografía de *Dión* nos ofrezca una serie de elementos que describen una vida marcada especialmente por el elemento supersticioso, contradiciendo de este modo el paradigma racional y científico de Dión. Una lectura retórica y discursiva de las dos biografías nos ha permitido observar, primero, que Plutarco se vale en *Nicias* de un recurso muy caro a su técnica literaria, esto es, la *synkrisis* o paralelismo. De más está decir que se trata del procedimiento central de su obra, en tanto que le permite comparar a los dos protagonistas del par biográfico. Pero Plutarco también recurre a pequeños paralelismo dentro de cada biografía, para contrastar el personaje central con personajes secundarios o incidentales (la que suele ser llamada *synkrisis* interna³⁸). En este caso, pues, la comparación de Nicias con Dión en la *Vida de Nicias* sirve como una forma de abrir los ojos a sus lectores respecto del correcto accionar frente a los fenómenos sobrenaturales y criticar, de paso, al ateniense en vinculación con la caracterización general ya esbozada. En el caso de la *Vida de Dión*, la

³⁸ Entre los autores que se dedican a analizar el fenómeno cf. Beck (2002), Wardman (1974: 27-34), Pelling (1986), Frazier (1996: 64-66), Duff (1999: 128-29, 243 ss. y 2000).

interpretación racional del eclipse por parte de Dión contrasta con todos y cada uno de los otros personajes que se valen de los augurios y presagios para interpretar los eventos humanos. Lo curioso es que incluso el propio Plutarco parece preferir dicha interpretación supersticiosa, dado que, como vimos, nos presenta una acumulación de prodigios rodeando el episodio del eclipse del mismo modo que desde el comienzo de la biografía nos sugiere distintos eventos vinculados con la acción de la divinidad y lo sobrenatural, lo que no hace mella, sin embargo, a la descripción del siracusano (no perdamos de vista su vínculo con Platón). A nuestro entender, todo esto constituye un desafío a los lectores, que deben tener en cuenta no sólo la actitud de los personajes ante los hechos, sino también otras situaciones *en paralelo* que les permitan reflexionar por ellos mismos sobre lo narrado de una manera más profunda. En este sentido, al realizar una lectura integral del corpus es posible establecer una *synkrisis* ya no dentro de la biografía o dentro del par biográfico griego/romano, sino un paralelismo entre dos vidas que no son paralelas, para concluir, siguiendo la biografía de Nicias, que no es conveniente apegarse férreamente a interpretaciones supersticiosas de los hechos, pues estas nublan la inteligencia y están basadas exclusivamente en el temor, que lleva al fracaso. Sin embargo, si seguimos lo expresado en la biografía de Dión, las explicaciones completamente racionales tampoco son las únicas, dado que existen factores que escapan a la racionalidad de los hombres, que influyen y determinan de algún modo sus vidas, de lo que dicha biografía ha dado sobradas pruebas, de principio a fin. Esta enseñanza no se plasma en una reflexión teórica seria y profunda, del modo en el que la encontramos, por ejemplo en *De superstitione*, sino que se intercala en el entramado narrativo de las vidas, de modo que se torna más accesible para los lectores, contribuyendo así, al menos en este aspecto, con el propósito edificante de la obra.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAL, Mieke (1990), *Teoría de la narrativa. Una introducción a la narratología*. Madrid: Cátedra.
- BARTHES, Roland (1966), «Introduction à l'analyse structurale des récits», *Communications* 8: 1-27.
- BECK, Hans (2002), «Interne Synkrisis bei Plutarch», *Hermes* 130: 467-489.
- BELAYCHE, Nicole & Jörg RÜPKE (2007), «Divination et révélation dans les mondes grec et romain», *RHR* 224.2: 139-147.
- BOSWORTH, Albert (1992), «History and Artifice in Plutarch's *Eumenes*», en STADTER (1992), *Plutarch and the Historical Tradition*. London: Routledge.
- BOWDEN, Hugh (2008), «Before Superstition and After: Theophrastus and Plutarch on Deisidaimonia», *Past & Present* 3: 56-71.
- BRENK, Frederick (1977), *In Mist Apparelled: Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives*. Leiden: Brill.
- BREWER, William (1996), «The Nature of Narrative Suspense», en P. Vorderer *et al.* (eds.), *Suspense: Conceptualizations, Theoretical Analyses, and Empirical Explorations*. London: 107-128.

- CANDAU, José María (2004/2005), «Plutarco como transmisor de Timeo. La *Vida de Nicias*», *Ploutarchos* n.s. 2: 11-34.
- CEREZO MAGÁN, Manuel (1994), «La superstición según Plutarco de Queronea, ¿otra forma de religión?», en M. García Valdés (ed.) (1994), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas: actas del III Simposio Internacional sobre Plutarco: Oviedo, 30 de abril a 2 de mayo de 1992*, Madrid: 157-168.
- COLONNESE, Chiara (2007), *Le scelte di Plutarco: le vite non scritte di Greci illustri*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- DUCROT, Oswald (1984), *Le dire et le dit*. Paris: Minuit.
- DUCROT, Oswald y Jean-Claude ANSCOMBRE (1988), *L'argumentation dans la langue*, Lovaina, Mardaga. Trad. de J. Sevilla y M. Tordesillas (1994), *La argumentación en la lengua*, Madrid: Gredos.
- DUFF, Timothy (1997), «Moral ambiguity in Plutarch's Lysander-Sulla», en J. M. Mossman (1997) (ed.), *Plutarch and his Intellectual World. Essays on Plutarch*. London: 169-187.
- (1999), *Plutarch's Lives: Exploring Virtue and Vice*. Oxford: Clarendon Press.
- (2000), «Plutarchean Synkrisis: comparisons and contradictions», en L. Van der Stockt (ed.), *Rhetorical theory and praxis in Plutarch: acta of the IVth International Congress of the International Plutarch Society*. Leuven: 141-162.
- (2004), «Plato, Tragedy, the Ideal Reader and Plutarch's 'Demetrios and Antony'», *Hermes* 132. 3: 271-291.
- (2005), «The First Five Anecdotes of Plutarch's *Life of Alkibiades*», en L. Blois et al. (eds.) (2005).
- (2008a), «How *Lives* begin», en NIKOLAIDIS (2008: 187-208).
- (2008b), «The Opening of Plutarch's *Life of Themistokles*», *GRBS* 48: 159-179.
- (2010), «Il linguaggio della narrazione in Plutarco», en G. Zanetto y S. Martinelli (eds.), *Plutarco: lingua e testo. Quaderni di Acme*. Milan: 207-224.
- DURÁN LÓPEZ, María de los Ángeles (2007), «La influencia de Platón en el tratado Sobre la superstición de Plutarco», en A. Bernabé (ed.) (2007), *Φίλον σκιά: studia philologiae in honorem Rosae Aguilar ab amicis et sodalibus dicata*, Madrid: 155-163.
- ERBSE, Hartmut (1952), «Plutarch Schrift *Peri desidaimonías*», *Hermes* 80: 296-314.
- ESCRIBANO, Asunción (2009), *Las voces del texto como recurso persuasivo*. Madrid: Arco Libros.
- EVANS, Nancy (2010), *Civic Rites: Democracy and Religion in Ancient Athens*. California: University of California Press.
- FLOWER, Michael Attyah (2008), *The Seer in Ancient Greece*. California: University of California Press.
- FRAZIER, Françoise (1996), *Histoire et morale dans les Vies parallèles de Plutarque*. Paris: Les Belles Lettres.
- GARCÍA GARCÍA, Emilio Angel (1994), «La idea de *daimon* en Plutarco», en M. García Valdés (ed.) (1994): 131-136.
- GARCÍA NEGRONI, María Marta (1998), «La negación metalingüística, argumentación y escalabilidad», en M. M. García Negroni (coord.) (1998), *Signo y Señal*. Buenos Aires: F. F. y L., UBA: 229-252.
- (2009), «Negación y descalificación: a propósito de la negación metalingüística», *Ciências & Letras* 45: 61-82.

- GARCÍA VALDÉS, Manuela (ed.) (1994), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas: actas del III Simposio Internacional sobre Plutarco: Oviedo, 30 de abril a 2 de mayo de 1992*, Madrid.
- GENETTE, Gérard (1972), *Figures III*. Paris: Seuil.
- GIL FERNÁNDEZ, Luis (1962), «La semblanza de Nicias en Plutarco». *Eclás* 6: 404-450.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Marta (2009), «Introducción a Dión-Bruto», en J. P. Sánchez Hernández y M. González González (eds.), *Vidas paralelas VII*. Madrid: 250-262.
- HERMAN, David.; Manfred JAHN, & Marie-Laure RYAN (2010), *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*. New York: Routledge.
- HERSHBELL, Jackson (1982), «Plutarch and Anaxagoras», *Illinois Classical Studies* 7.1: 141-158.
- HORN, Laurence (2001), *A Natural History of Negation*. Chicago: University of Chicago Press.
- JAILLARD, Dominique (2007), «Plutarque et la divination: la piété d'un prêtre philosophe», *RHR*, 224 - 2/2007: 149- 169.
- KAGAN, Donald (1991), *The Peace of Nicias and the Sicilian Expedition*. Ithaca: Cornell University Press.
- KLAUCK, Hans-Josef (1997), «Religion without fear Plutarch on superstition and Early Christian Literature», *Verbum et Ecclesia; Skriften Kerk* 18.1: 111-126.
- KRAGLUND, Rikke Andersen (2011), «Alternate Strains are to the Muses Dear: The Oddness of Genette's Voice in Narrative Discourse», en P. K. Hansen *et al.* (eds.), *Strange Voices in Narrative Fiction*. Berlin/Boston: 37-54.
- LENFANT, Dominique (2003), «De l'usage des comiques comme source historique: les *Vies* de Plutarque et la Comédie Ancienne», en G. Lachenaud, & D. Longree (eds.), *Grecs et Romains aux prises avec l'histoire*. Rennes, vol. 2: 391-414.
- LORDA, Clara, Patrick ZABALBEASCOA (2012), *Spaces of Polyphony*. Amsterdam: John Benjamins Publishing.
- MARCOS CELESTINO, Mónica (1999), «El tratado de Plutarco *Sobre la superstición (Moralia 167f-168d)*», *Estudios humanísticos (Filología)* 21: 227-241.
- MARTIN, Dale (2009), *Inventing Superstition: From the Hippocratics to the Christians*. Harvard: University Press.
- NIKOLAIDIS, Anastasios (1988), «Is Plutarch Fair to Nikias?», *ICS* 13.2: 319-333.
- (2008), *The Unity of Plutarch's Work: 'Moralia' Themes in the 'Lives', Features of the 'Lives' in the 'Moralia'*. Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- OPSOMER, Jan (1996), «Divination and Academic "Scepticism" according to Plutarch». *Studia Hellenistica* 32: 165-94.
- PELLING, Christopher (1986), «Synkrisis in Plutarch's Lives», en Brenk, F. and I. Gallo (eds.), *Miscellanea Plutarchea: Atti del I convegno di studi su Plutarco* (Roma, 23 novembre 1985), Quaderni del Giornale Filologico Ferrarese: 83-96.
- (2000), *Literary Texts and the Greek Historian*. London: Routledge.
- PÉREZ JIMÉNEZ, Aurelio (1996), «δεισιδαιμονία: Miedo de los dioses en Plutarco», en L. Van der Stockt (ed.), *Plutarchea Lovaniensia: A Miscellany of Essays on Plutarch*. Leuven: 195-225.
- (2002), «Exemplum: the Paradigmatic Education of the Ruler in the *Lives* of Plutarch», en P. Stadter & Van der Stockt (eds.) (2002): 105-11.
- PÉREZ VITALELA, Luciano (2009), «La superstición según Plutarco: del bárbaro a Santo Tomás», *Real Acadèmia de Cultura Valenciana: Sección de estudios ibéricos «D. Fletcher Valls»*, *Estudios de lenguas y epigrafía antiguas - ELEA*: 503-522.

- PERRIN, Bernadotte (1902), «The Nikias of Pasiphon and Plutarch», *TAPhA* 33: 139-149.
- (ed.) (1919), *Plutarch's Lives*. London: William Heinemann; New York, G. P. Putnam's Sons.
- PHILIPPON, André, Jean SIRINELLI *et al.* (1972-2004), *Plutarque: Œuvres Morales*. Paris: Les Belles Lettres.
- PORTER ABBOTT, Horace (2002), *The Cambridge Introduction to Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RUSSELL, Donald (1966), «On Reading Plutarch's 'Lives'», *G&R (SS)* 13/2: 139-154.
- SANFORD, Anthony & Catherine EMMOTT (2012), *Mind, Brain and Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STADTER, Philip (1988), «The Proems of Plutarch's Lives», *Illinois Classical Studies* 13. 2: 275-295.
- (ed.) (1992), *Plutarch and the Historical Tradition*. London: Routledge.
- STOFFEL, Eliane (2005), «La divination dans les *Vies* romaines de Plutarque: le point de vue d'un philosophe», *Cahiers Glotz* 16 : 305-319.
- SWAIN, Simon (1989), «Plutarch: Chance, Providence, and History», *AJPh* 110.2: 272-302.
- TITCHENER, Frances (1991), «Why did Plutarch Write about Nicias?», *AHB* 5: 153-158.
- (2008), «Is Plutarch's Nicias Devout, Superstitious, or Both?», en NIKOLAIDIS (2008: 277-283).
- VAN EEMEREN, Frans *et al.* (2007), *Argumentative Indicators in Discourse: A Pragma-Dialectical Study*. Dordrecht: Springer.
- VERDEGEM, Simon (2010), *Plutarch's Life of Alcibiades: Story, Text and Moralism*. Leuven: Leuven University Press.
- WARDMAN, Alan (1974), *Plutarch's Lives*. London: Paul Elek.
- WESTLAKE, Henry Dickinson (1941), «Nicias in Thucydides», *CQ* 35.1.2: 58-65.