

# El *topos* de Pericles y la caída del esclavo y el sueño como elemento definitorio

Dámaris Romero González\*

**Resumen:** Este artículo pretende analizar, de manera general, la evolución de los elementos primarios y secundarios del *topos* de Pericles y la caída del esclavo entre los siglos III a. C. y III d. C. y cómo los elementos secundarios son la clave para ver por qué los autores recurren a él. De manera particular, se considera el elemento secundario del sueño curativo en Plutarco como reflejo del conocimiento que tenía de los sueños incubatorios. También se mostrará cómo este sueño influirá en el *topos*, convirtiendo este elemento, un principio secundario, en primario.

**Palabras clave:** caída, Diógenes Laercio, esclavo, Jerónimo de Rodas, Pericles, Plinio, Plutarco, sueño, *topos*.

## The *topos* of ‘Pericles and the fall of the slave’ and the dream as a distinctive feature

**Abstract:** The aim of this article is to analyse the evolution of the primary and secondary elements in the *topos* of ‘Pericles and the fall of the slave’ from the 3<sup>rd</sup> century BC to the 3<sup>rd</sup> century AD, and how the secondary elements are key for understanding why the authors use the *topos*. The article also takes into account the secondary element of the healing dream in Plutarch’s *Life of Pericles* as a reflection of the knowledge he had about incubation dreams. Finally, it shows how this healing dream influences the *topos* as it changes this secondary element into a primary one.

**Keywords:** Diogenes Laertius, dream, fall, Hieronymus of Rhodes, Pericles, Pliny, Plutarch, slave, *topos*.

Panace@ 2018; XIX (48): 240-246

Recibido: 17.IX.2018. Aceptado: 15.X.2018

## 1. Introducción

Una breve búsqueda en internet de «citas célebres» arroja la nada despreciable cantidad de 21 200 000 resultados<sup>1</sup>. De esas citas, un alto porcentaje es atribuido de manera errónea a un autor famoso. ¿Por qué sucede esto? Dos pueden ser las razones: el uso de un nombre conocido que transforma estas frases «en una rudimentaria ficción histórica» (Russell, 1983: 106) y la probabilidad de que esa frase haya podido ser enunciada por ese autor, normalmente a la luz de sus escritos o de los recogidos por otros.

La atribución de frases a autores puede parecer un fenómeno moderno, pero es tan antiguo como la misma literatura griega. En el caso de la literatura griega, no son frases lo que se atribuye a personajes históricos, sino anécdotas ficticias (*plasmata*), algunas de las cuales se llegaron a convertir en *topos* retórico<sup>2</sup>. El auge de este tipo de atribuciones tuvo lugar en las escuelas de retórica como ejercicio en los discursos deliberativos y forenses (Russell, 1983: 106). Estas, alejadas de toda historicidad, eran un recurso habitual consistente en individualizar temas que aparecían de forma general, es decir, con personajes y lugares no especificados (Russell, 1983: 117), lo que podría considerarse como la atribución de una frase hoy en día a un autor conocido, pero sin mención alguna a la obra donde se halla esa cita.

Un ejemplo de este *topos*<sup>3</sup> es el de Pericles y la caída del esclavo. No se sabe con certeza la fecha en la que este *topos* surgió, pero el primer autor en cuya obra está presente es Jeró-

nimo de Rodas. Ya en él encontramos los elementos temáticos recurrentes —primarios a partir de ahora— que van a aparecer en los siguientes autores que incluirán el *topos*: Plutarco, Plinio y Diógenes Laercio. Estos elementos, aunque obvios, son Pericles, el esclavo y la caída de este último desde una altura. El resto de elementos serán secundarios o contextuales y servirán para mostrar la finalidad del autor a la hora de recurrir a esta anécdota, finalidad que no queda oculta al lector tras una primera lectura de los textos.

Este artículo pretende analizar, de manera general, la evolución de los elementos primarios y secundarios del *topos* desde Jerónimo de Rodas hasta Diógenes Laercio y cómo los elementos secundarios son la clave para ver por qué los autores recurren a él; de manera particular, se considera el elemento secundario del sueño curativo en Plutarco como reflejo del conocimiento que el queronense tenía de los sueños incubatorios que tenían lugar en Epidauro o en los distintos *Asclepeia*. También se mostrará cómo el desarrollo del *topos* en Plutarco, con la introducción del sueño que Pericles tiene, influirá de tal manera que este elemento, en un principio secundario, pasará a formar parte de los elementos primarios.

## 2. La primera aparición del *topos*

La primera ocasión que encontramos el *topos* de Pericles y la caída del esclavo es en Jerónimo de Rodas (fr. 19 Wehrli)<sup>4</sup>, en un fragmento en el que el filósofo se lamenta de la inconsistencia de los padres cuando entregan el cuidado

\*Universidad de Córdoba (España). Dirección para correspondencia: ca2rogod@uco.es.

de sus hijos, «la labor más valiosa por naturaleza» (*τὰ φύσει τιμιώτατα*), a los menos valiosos e inservibles para otros trabajos (*τοῖς εὐτελεστάτοις*), los ayos o pedagogos.

Consideremos detenidamente la educación (*ἀγωγῆς*) de los niños, cómo la manejan sus padres, pues no solo en las cuestiones anteriores, sino también en estas encontraremos que hay considerables inconsistencias. Una vez que, en un primer momento, han entregado el cuidado [de los niños] a ayos bárbaros (*βαρβάρους παιδαγωγοῖς*) y han ordenado [a los niños] escucharlos, consideran que se ocupan de ellos adecuadamente, como si los niños necesitasen de alguien que los siga, pero no que los dirija honorablemente (*καλῶς*) y que los proteja como un porquero para que no divaguen, pero no... por eso, incluso al que es rechazado por no ser adecuado para otros trabajos, a este asignan a su cuidado (*ἐπι παιδαγωγία*), dando la labor más valiosa por naturaleza a los menos valiosos. De ahí que también Pericles, cuando un esclavo (*οἰκέτου*) cayó de un olivo y se fracturó una pierna, dijo: «Acaba de aparecer un nuevo ayo (*παιδαγωγός*)», con una broma sin grosería sobre la carencia de valor de este trabajo.

En este fragmento se encuentran los elementos primarios del *topos*: Pericles, el esclavo y la caída de este desde una altura —un olivo—. Entre Pericles y el esclavo parece existir cierta relación, ya que era un esclavo doméstico (*οἰκέτου*)<sup>5</sup>. A su vez, el elemento secundario del *topos* es la fractura de la pierna y la subsiguiente inutilidad del esclavo a consecuencia de esta, lo cual le sirve a Jerónimo para no solo atribuir a Pericles una opinión poco favorable sobre los pedagogos, sino también para, mediante esta atribución, apoyar el argumento que viene desarrollando: el cuidado de los hijos es dejado a personas que han sido descartadas para otros trabajos o son demasiado ancianas. Puesto que el esclavo ha quedado inutilizado para el trabajo físico debido a la fractura, sería destinado al cuidado del niño como pedagogo, una solución que no era extraña en el mundo griego, puesto que esta tarea no requería de demasiado esfuerzo físico o especialización, al encargarse, como alude el fragmento, de acompañar a los niños a la escuela y vigilar su comportamiento<sup>6</sup>.

### 3. El *topos* en Plutarco

#### 3.1. Los elementos primarios del *topos*

Ahora bien, cuando se analiza el *topos* en Plutarco, se observa no solo un cambio en el contexto en el que se aplica, sino también una ampliación del mismo. El queronense inserta el *topos* en los capítulos 12-13 de su *Vida de Pericles*, en los que está mencionando<sup>7</sup> los diferentes monumentos que conforman la Acrópolis y los arquitectos de los mismos. Concluye estos capítulos con la mención de la construcción de los Propileos y la estatua de Atenea Parthenos. Es entonces cuando Plutarco añade el *topos* (13.12-13):

Una milagrosa casualidad, ocurrida a propósito de la construcción (de los Propileos), descubrió que la diosa no se mantenía al margen, sino que estaba comprometida en la obra y colaboraba en su ejecución. En efecto, el artesano más activo y entusiasta resbaló y cayó desde arriba; quedó en un estado lamentable, desahuciado por los médicos. Estaba descorazonado Pericles cuando la diosa se le apareció en un sueño y le indicó un remedio con el que Pericles curó a aquel hombre rápida y fácilmente. Justo por ello erigió la estatua de bronce de Atenea Higíia.

Es evidente que los elementos principales del *topos* —Pericles, el esclavo y la caída de este— permanecen inalterables; no obstante, Plutarco dota a estos elementos de una serie de detalles que le permiten sentar las bases para la introducción del elemento secundario. En primer lugar, frente a la ausencia de caracterización del esclavo en Jerónimo, el queronense da pinceladas importantes sobre quién era este esclavo. Así, no era un esclavo cualquiera, sino uno especializado en un oficio, un artesano (*τεχνιτῶν*), e incluso el más activo y entusiasta. Si bien es verdad que Plutarco se maravilla de la rapidez con la que las obras se ejecutaron —«aquellas de las que se pensaba que cada una a duras penas llegaría a su término tras muchas generaciones sucesivas, todas se acabaron en el momento de esplendor de un solo gobierno», 13.2—, llama la atención que resalte estas cualidades en un esclavo. Es cierto que el queronense es el único de los autores que menciona a un artesano en vez de a un esclavo. Sin embargo, puesto que los artesanos podían ser tanto libres como esclavos<sup>8</sup>, parece preferible conservar la referencia a la esclavitud, al ser este un elemento constante del *topos*.

En segundo lugar, el queronense ahonda en el estado en el que queda el esclavo. Jerónimo había dado a entender que el esclavo ya no serviría para determinados trabajos, pero podría seguir trabajando. En cambio, Plutarco añade que «quedó en un estado lamentable (*μοχθηρῶς*), desahuciado por los médicos» (13.8). Nadie humano podía encontrar una cura para su estado.

Estos dos detalles proporcionan a Plutarco la ocasión no solo para explicar, en parte, el estado anímico en el que se encontraba Pericles, «descorazonado» (*ἀθυμοῦντος*, 13.8), ante la situación sin remedio de un esclavo que, con su entusiasmo y rapidez, había demostrado compromiso con su proyecto, sino también para favorecer la introducción del sueño que a continuación tiene lugar en la narrativa<sup>9</sup>.

En tercer lugar, el lugar desde el que el esclavo cae en la *Vida de Pericles* es significativo: los Propileos de la Acrópolis, no desde un olivo como en Jerónimo. Plutarco incluso señala cómo se produce la caída: al resbalar. El hecho de que sea desde los Propileos parece, por un lado, completar la imagen del decaído estado anímico de Pericles y, por otro, anunciar qué es lo que va a suceder a continuación, que es el sueño curativo en el que Atenea, diosa patrona de la ciudad, se aparece al estratega para proporcionarle el tratamiento que ha de curar esa caída.

### 3.2. El elemento secundario del topos: el sueño de Pericles

Finalmente, el elemento secundario de este *topos* es el sueño de Pericles, en el que recibe de Atenea el remedio para curar al artesano. De entre los casi 50 sueños que aparecen en Plutarco, en su gran mayoría en *Vidas*<sup>10</sup> y, en una muy menor proporción, en *Moralia*, este sueño destaca por ser el único que no tiene carácter profético, sino curativo<sup>11</sup>.

En él, tiene lugar la epifanía de la divinidad para dar al soñante el remedio a una enfermedad, de manera similar a los recibidos por los suplicantes en los santuarios incubatorios de Asclepio o cualquier otra divinidad relacionada con la salud —Anfiarao en Oropo o Pasífae en Tálamas<sup>12</sup>—. Es evidente que este sueño no puede considerarse incubatorio propiamente dicho al carecer del elemento más importante: el hecho de ir al santuario para someterse al ritual previo a la incubación de manera consciente y voluntaria y, así, poder recibir la respuesta de la divinidad<sup>13</sup>. Aquí Atenea se aparece a Pericles sin que el estratega la haya buscado<sup>14</sup>. No obstante, la narrativa del sueño está influenciada por el conocimiento de Plutarco de este tipo de procedimientos sanatorios en Epidauro o en los distintos *Asclepeia* si se considera la estructura de la misma<sup>15</sup>.

En primer lugar, se encuentra el nombre de la persona enferma<sup>16</sup> o la referencia a ella cuando su nombre queda en el anonimato. Incluso es posible que un sustituto del enfermo pueda recibir la respuesta de la divinidad. En la *Vida de Pericles* plutárquea, no es Pericles mismo quien está enfermo o necesita de manera directa la curación por parte de la divinidad, sino su trabajador.

En ocasiones, la enfermedad o el problema por el que acude al santuario precede al nombre del suplicante. Plutarco expone que el trabajador, tras su caída, había quedado en tan mal estado que ningún médico podía sanarlo.

En segundo lugar, se menciona la epifanía de la divinidad en el sueño, usando una terminología habitual para referirse a la aparición del dios mientras dormía el suplicante en el templo (*ἀφίημι, ἐγκαθεύδω, ἐγ(κατα)κοιμάομαι*)<sup>17</sup>. Al no suceder el sueño en ningún templo, Plutarco adapta esta terminología al tipo de sueño que él está relatando y utiliza, por tanto, la usual para los sueños proféticos (*φανεῖσα*).

En tercer lugar, la divinidad que prescribe la curación en los *iamata* es Asclepio, que puede aparecer en forma de serpiente o de perro para completar la curación. Sin embargo, cuando sucede la epifanía, no se especifica el nombre de la divinidad, sino que se la denomina simplemente como *θεός*<sup>18</sup>, al igual que sucede en Plutarco. No parece necesario nombrar a la divinidad, considerando que las curaciones suceden en el templo de Asclepio en Epidauro o en sus alrededores y, en el caso del sueño de Pericles, en la ciudad de Atenas y durante el embellecimiento de la misma.

Ahora bien, Plutarco hace referencia a una faceta concreta de Atenea, la de la salud. El epíteto que esta recibe, Higíia, no es extraño en el mundo griego. Pausanias (1.23.4) describe dos estatuas en Atenas: una de Higíia, hija de Asclepio, y otra de Atenea, con el sobrenombre de Higíia, y, de acuerdo al orador Aristides (*Or.* 2.14), los antiguos habitantes de Atenas erigieron un altar a Atenea Higíia. Centrando la presencia de esta Atenea Higíia en tiempos históricos, ya desde la primera

mitad del s. V a. C. está atestiguado este aspecto de Atenea a través de una vasija en la que se lee la inscripción «Callis hizo y dedicó (esta vasija) a Atenea Higíia»<sup>19</sup>, junto a la imagen de una serpiente en el escudo que porta la diosa<sup>20</sup>, animal representativo de las divinidades relacionadas con la salud. Sin embargo, con la llegada de Asclepio a Atenas a finales del s. V a. C. y su asentamiento y fortalecimiento como dios de la medicina, Atenea Higíia será desplazada, aunque no desaparecerá, puesto que en el s. IV a. C. se testimonian sacrificios en su honor en las Pequeñas Panateneas y está presente en el discurso de Licurgo *Sobre la sacerdotisa*, en el que detalla las funciones de la sacerdotisa de Atenea Higíia<sup>21</sup>. La razón de esta atribución a Atenea es, según Farnell, «that (...) the Athenians in this as in other matters attributing to their goddess all that tended to the physical amelioration of life»<sup>22</sup>.

En cuarto lugar, el tratamiento prescrito por la divinidad, con verbos en los que se refleja el carácter mandatorio (*ἐπιτάττω, συντάττω, κελύω*), es prescrito a través de un lenguaje claro, carente de simbolismos y usando remedios al alcance de cualquier persona<sup>23</sup>. Así lo expone Artemidoro a su hijo (4.22):

(...) descubrirás que las instrucciones de los dioses son en extremo simples y que no encierran ningún enigma (*οὐδὲν ἐχοῦσας αἰνιγμα*), pues ellos aconsejan ungüentos, emplastos, alimentos y bebidas que responden a los mismos nombres que nosotros utilizamos.

Plutarco, sin embargo, no parece interesado en proporcionar el tipo de tratamiento recetado por la diosa, pero este debía de ser claro y fácil de encontrar, pues el ateniense, siguiendo el tratamiento dado (*θεραπείαν*), «curó a aquel hombre rápida y fácilmente». Para saber cuál era ese tratamiento, habrá que esperar a Plinio (*HN* 22.20.44), que nos dirá que es una planta conocida como *perdicium* o *parthenium*, como se verá más adelante.

Finalmente, una vez que el suplicante, a la mañana siguiente tras despertar del sueño, se va del templo ya curado, suele agradecer la curación a través de una ofrenda en forma de inscripción, con un exvoto<sup>24</sup>. También Plutarco recoge el agradecimiento de Pericles por la curación del trabajador: una estatua de bronce de Atenea Higíia<sup>25</sup>, ofrenda con la que agradecería además el favoritismo de la diosa hacia él<sup>26</sup>.

Ahora bien, después de analizarse los componentes del sueño —elemento secundario del *topos*—, cabe preguntarse por qué Plutarco recurre a él. El propósito de Plutarco al añadir el sueño es, sin duda, reflejar la complacencia de Atenea con la obra de Pericles, en especial cuando, poco antes, ha sido criticado por sus enemigos políticos debido a la construcción de estos monumentos (12.1-2)<sup>27</sup>. Pero también su presencia es etiológica, ya que explica por qué hay una estatua dedicada a Atenea Higíia en la Acrópolis.

### 4. Plinio y Diógenes Laercio: últimas apariciones del topos

La tercera aparición del *topos* se encuentra en la *Historia natural* de Plinio a propósito de la enumeración de una serie

de plantas y sus propiedades. En *HN* 22.20.44, Plinio habla sobre el *perdicium* o *parthenium*, cuyas hojas son similares a la albahaca, aunque más oscuras. Crece entre azulejos y paredes. Según la manera de preparación, sus propiedades curativas sirven para abscesos, convulsiones y para las fracturas provocadas por resbalar o caer desde una altura. A continuación, para ejemplificar esta propiedad, Plinio añade la caída del esclavo.

Un esclavo de la casa (*verna*), apreciado por Pericles, principal (*principi*) de los atenienses, mientras edificaba el templo en la Acrópolis (*arce*), resbaló desde lo alto de un frontón y cayó. Se dice que fue curado por esta planta, mostrada por Minerva a Pericles en un sueño, a partir de lo cual se la comenzó a llamar *parthenium* y fue consagrada a la diosa. Este es el esclavo cuyo retrato fue realizado en bronce, siendo él el famoso Splanchnoptes.

De nuevo, en este pasaje se encuentran los elementos primarios del *topos*: Pericles, el esclavo y la caída de este. Plinio destaca la posición de Pericles como *princeps atheniensium*, un detalle que ni Jerónimo ni Plutarco habían mencionado. Esta designación era casi imperativa para referirse a personajes no romanos que fueron influyentes y eminentes<sup>28</sup>. Respecto al esclavo, Plinio lo considera un *verna*, un esclavo nacido en la casa que solía ser leal y bien educado en su manera de comportarse, lo que en ocasiones podía crear lazos entre el amo y el dueño<sup>29</sup>. Añade Plinio, para enfatizar esa relación, que este esclavo era querido o apreciado por el estratega. La caída del esclavo se produce por un resbalón desde lo alto del frontón de un templo que estaba siendo construido en la Acrópolis, templo que puede ser el Partenón<sup>30</sup>.

Sin embargo, a estos tres elementos hay que añadir el sueño de Pericles, elemento secundario ya presente en Plutarco pero que, a partir de ahora, pasará a formar parte de los primarios. Con relación al tipo de sueño, Plinio no introduce ninguna novedad con el del queronense: es un sueño curativo en el que Minerva —Atenea— ofrece el remedio para sanar al esclavo<sup>31</sup>. Ahora bien, la mención de la planta que sirve como remedio es el elemento secundario que justifica doblemente la aparición del *topos* en Plinio: por una parte, sirve como explicación etiológica del nombre de la planta, *parthenium*, tras ser dada por Atenea Parthenos<sup>32</sup> y, por otra, ejemplifica una de sus propiedades: sanar las fracturas tras la caída desde una altura.

Finalmente, el último autor en el que se encuentra este *topos* es Diógenes Laercio (9.82). Si bien es cierto que los elementos primarios se encuentran fácilmente, es el elemento secundario o contextual el que resulta más complicado de ver, puesto que a simple vista no se aprecia la razón por la que Diógenes Laercio recurre al *topos*. El pasaje es el siguiente:

El cuarto [modo] se refiere a las disposiciones individuales y a los cambios de perspectiva, en general, como salud y enfermedad, sueño y vigilia,

alegría y tristeza, juventud y vejez, osadía y temor, necesidad y saciedad, odio y amistad, calor y frío, además de respirar o tener obturados los poros, pues las percepciones parecen diferentes según el cómo de las disposiciones individuales. Ni siquiera los locos están en contra de la naturaleza. ¿Por qué lo iban a estar más ellos que nosotros? Pues también nosotros vemos el sol como inmóvil. Teón, el de Titorea, el estoico, mientras dormía, paseaba en sueños (*κοιμώμενος περιεπάτει ἐν τῷ ὕπνῳ*) y, el esclavo de Pericles, en lo alto del tejado.

Diógenes recoge los diez modos o tropos que utiliza el escepticismo para criticar o atacar la posibilidad de conocimiento considerando las distintas circunstancias que dificultan buscarlo. El modo en el que está inserto el *topos* se refiere a las disposiciones individuales —estados del cuerpo— y, en concreto, en lo que nos atañe, al estar dormido o al estar despierto<sup>33</sup>.

Los elementos primarios se recogen en la última línea, «y, el esclavo (*δοῦλος*) de Pericles, en lo alto del tejado». Diógenes usa *δοῦλος* para referirse al esclavo, el término más habitual y más indeterminado —podría ser un esclavo cualquiera<sup>34</sup>—, lo que suprime un lazo afectivo con Pericles o cualquier especialización. De igual manera, deja sin concretar el edificio por el que andaba el esclavo, tan solo menciona que es en el tejado («ἐπ' ἄκρου τοῦ τέγους»). Tampoco los elementos primarios de la caída y del sueño de Pericles aparecen, a pesar de lo cual el *topos* sería reconocido por el lector con los elementos mencionados. Ahora bien, ¿dónde está el elemento secundario, el elemento que da razón de la inclusión del *topos*?

El cuarto modo alude a la posibilidad de conocer o adquirir conocimiento en una condición considerada «no natural», que sería el sueño, frente a la no adquisición de tal conocimiento en la condición «natural», estar despierto<sup>35</sup>. Esta posibilidad resultaría en el hecho de que Pericles, mientras duerme, es capaz de conocer frente al esclavo que, estando despierto, falla. Sin embargo, el texto no parece indicar eso.

Ahora bien, el cuarto modo también alude a la situación de cada ser humano en esas condiciones («según el cómo de las disposiciones individuales»). Así, una persona en un estado de sonambulismo —dormida pero activa—, sueña que camina en el sueño<sup>36</sup>, considerándose así que «tiene una opinión verdadera»<sup>37</sup>, de modo que el estado de sueño es tanto «no natural» como «natural». Esta opción es la que parece indicar el texto.

La respuesta, por tanto, de dónde está el elemento secundario es la frase «Teón (...), mientras dormía, paseaba en sueños»<sup>38</sup>, lo que indicaría que Teón sufriría de sonambulismo, al igual que el esclavo de Pericles, quien, mientras estaba durmiendo, caminaba en el tejado. Y ese es el elemento secundario del *topos* en Diógenes: el estado de sonambulismo. Pero no es esa la única novedad que Diógenes presenta con respecto a Plutarco y Plinio: el doxógrafo, de acuerdo al texto, desplaza el sueño de un destinatario a otro, de Pericles al esclavo. Quizá ese desplazamiento podría servir para explicar una posible caída del esclavo desde el tejado durante su estado de sonambulismo<sup>39</sup>.

## 5. Conclusiones

El *topos* de Pericles y la caída del esclavo ha sido utilizado para ejemplificar temas diversos: quién podía ser pedagogo en el s. III a. C. y la opinión que algunos autores tenían de ellos —Jerónimo de Rodas—; el apoyo de Atenea a las obras de embellecimiento de la ciudad por parte del estratega y la presencia de una estatua en honor a Atenea Higía en la Acrópolis —Plutarco—; las propiedades de una planta y la etimología de su nombre —Plinio— y, finalmente, la presencia de un trastorno de sueño (sonambulismo) —Diógenes Laercio—.

A pesar de esta variedad temática, sus elementos primarios se han conservado, pero se han visto incrementados, pues, como escribe López Martínez, existe «la posibilidad de que un autor dé tal impulso a una imagen que la transforme en modelo para otros escritores»<sup>40</sup>. Eso es lo que ha sucedido con el *topos* de Pericles, el esclavo y la caída de este. Aunque la primera aparición que se conserva sea en Jerónimo de Rodas, ha sido Plutarco quien, con la introducción de un sueño epifánico y una curación, ha dotado al *topos* de unos elementos temáticos recurrentes. A partir de Plutarco, la mención del *topos*, bien al completo bien de algunos de sus elementos, traerá a la mente del lector de manera inmediata el sueño de Pericles y la curación del esclavo.

## Notas

\* Agradezco a los revisores las sugerencias y correcciones, puesto que han servido para mejorar el artículo.

1. Búsqueda realizada el 26.VIII.2018.
2. Uno de estos *topoi* retóricos es el que tratamos aquí, cf. Stadter (1991: 113) y Pérez Jiménez (2008: 449), quienes exponen que esta historia debió de ser un *topos* popular en la época de Plutarco perteneciente «a la tradición pedagógica de las escuelas retóricas o filosóficas», al igual que muchos otros que se encuentran en la *Vida* del estratega.
3. Se ha de entender *topos* como lugar al que un autor recurre para encontrar argumentos —lo que serviría para corroborar el mensaje dado por el autor—, pero con la capacidad de ser modificado en algunos de sus aspectos —lo que mostraría la originalidad del autor—.
4. El texto de Jerónimo de Rodas aparece en Estobeo, un autor del s. V d. C. que compiló diferentes autores griegos desde Homero a Temistio. De acuerdo con Hahm (1990: 2940), quien recoge el estudio de Luria, Estobeo tendía a copiar casi literalmente sus fuentes, aunque podían ser modificadas para que estas estuvieran de acuerdo a su pensamiento (partículas, palabras o líneas de poemas podían ser cambiadas para ser adecuadas al contexto donde se incluían). Según Wehrli (1959: 33), habría que presuponer la historia del artesano que cae del techo de los Propileos, lo que implicaría que el *topos* retórico es este y o bien Jerónimo o bien Estobeo lo ha modificado. Mencionamos las apariciones del *topos* por orden temporal —a pesar de que el texto de Jerónimo de Rodas se encuentre en Estobeo, es un autor del s. III a. C.—, no por transmisión, pues en algunos casos resulta casi imposible encontrar la fuente de la que el autor tratado tomó la referencia, o incluso el autor puede haber creado una historia sobre el *topos* —así Plutarco con el sueño que tiene Pericles, cf. Gil (2002: 86)—.
5. Según Wrenhaven (2013: 19), el término *οικετής* no hace tanto énfasis en los trabajos que este esclavo pudiera llevar a cabo, sino en su pertenencia a una familia particular o al *dêmos*. Para más información sobre el término, cf. Wrenhaven (2013: 17-19).
6. En la educación griega, la labor del pedagogo era conducir al niño a la escuela y vigilar que su conducta fuera la adecuada, cf. Wrenhaven (2015: 470).
7. Como bien puntualiza Stadter (1987: 266), no realiza ninguna *ekphrasis* de los monumentos, pues su belleza era de sobra conocida por sus lectores.
8. Hackworth Petersen (2010: 312).
9. Es una característica de Plutarco introducir los sueños tras la descripción de un estado de ansiedad o en una situación crítica por parte del soñante, cf. Brenk (1975: 343-344), Petridou (2016: 171). Así pues, el sueño de Pericles tiene lugar en un momento de crisis psicológica, ya que Pericles se encontraba desanimado por el estado del esclavo.
10. Para ver en detalle cuándo tienen lugar estos sueños y quiénes aparecen en ellos, cf. Romero González (en prensa).
11. De acuerdo con Brenk (1977: 234), que Plutarco solo muestre un sueño curativo podría deberse a que no creyera en ellos y que no tengan demasiada utilidad para iluminar el carácter del protagonista.
12. Un estudio sobre los distintos santuarios incubatorios es el de Renberg (2017).
13. El hecho de que Pericles haya recibido un sueño similar a los tenidos en estos santuarios pero de manera accidental, sin solicitarlo, sería considerado importante, pero no se ha equiparar a los sueños obtenidos en los santuarios, que requerían de un ritual preparatorio previo, cf. Renberg (2017: 14-15). Por esta razón, aunque se apliquen determinados aspectos de estos sueños incubatorios al redactado por Plutarco, se limitan *sensu stricto* al sueño, a la epifanía de Atenea a Pericles con el remedio para tratar al esclavo.
14. No es raro encontrar otros sueños curativos fuera de los santuarios incubatorios, en especial en aquellos sueños en los que la persona que, preocupada por la salud de un ser querido, recibe en sueños la epifanía de la divinidad con el remedio para su curación, lo que podría considerarse incluso como *topos*. Uno de los sueños más conocidos es el que Alejandro tiene después de que, en el sitio de la ciudad de Brahmin, Tolomeo hubiera sido herido por una flecha embadurnada con el veneno de una serpiente local. En este sueño, una serpiente aparece llevando una planta como antídoto para el veneno, indicando a Alejandro la ubicación de la planta antídoto, cf. D. S. 17.103.3-104.2, Str. 15.2.7 [723], Curt. 9.8.20-27, Cic. *Diu.* 2.135, Oros. *Hist.* 3.19.11. Esta serpiente sería Psois-Serapis (cf. Tam 2002: 70) o el *Agathos Daimon*, protector de la ciudad de Alejandría, cf. Ogden (2013<sup>a</sup>: 242). Otro sueño, con personajes no tan ilustres, es el que recoge Plinio (*NH* 25.16-18), en el que la madre de un pretoriano recibe en sueños la visita de una divinidad no especificada que le da la cura para la rabia para su hijo.
15. Para un breve desarrollo de la misma, cf. Wojciechowski (2016: 156, 159). Para un análisis detallado de los *iamata*, cf. Błażkiewicz (2014: 54-69).
16. Los textos están recogidos en Edelstein y Edelstein (1998: 221-229). También el sueño suele ser introducido mediante fórmulas, siendo la más habitual en los *iamata* «ἐδόκει οἱ τὸν θεόν». Si bien es frecuente, hay *iamata* en los que no hay introducción. En el caso de Plutarco, sucede lo mismo: hay ocasiones en las que usa fórmulas similares a esta, hay otras en las que no.
17. En el desarrollo del sueño incubatorio es posible encontrar el nombre de la divinidad, ya que, en ocasiones, durante el sueño se esta-

- blece una especie de diálogo entre Asclepio y el suplicante (*iama* 2; *iama* 35), la curación durante el sueño por el mismo dios (*iama* 22; *iama* 27) e incluso la revelación del mismo dios (*iama* 25).
18. Cf. Parker (1996: 175), Strafford (2005: 123).
  19. Cf. Strafford (2005: 123). Para ver la relación de Atenea con la serpiente, cf. Ogden (2013<sup>b</sup>: 195-198).
  20. Cf. Strafford (2005: 124).
  21. Cf. Farnell (1896: 317).
  22. Cf. Oberheman (1993: 150).
  23. Aunque esta ofrenda era necesaria (cf. Dillon 1994: 250), no siempre aparece en los *iamata*.
  24. La base de la estatua, encontrada durante las excavaciones de los Propileos, conserva el nombre del escultor (Pirro), aunque la dedicatoria inscrita no es de parte de Pericles, sino de todos los atenienses (IG I 3 506), cf. Podlecki (1987: 49), Strafford (2005: 124). Pese a ello, según Stadter (1989: 177), Plutarco considera que es una iniciativa de Pericles, lo que sería «another example of substituting his hero from a less specific agent».
  25. Cf. Petridou (2016: 177). Esta misma autora resalta el giro que Plutarco realiza al hacer que Atenea Higíia, que se preocupaba por las necesidades de la comunidad más que del individuo, se centre más en Pericles que en la comunidad e incluso que en el propio trabajador herido.
  26. Esta aparición de los dioses para apoyar a alguien que se encuentra en dificultades políticas no es nueva en la literatura. Así, por ejemplo, el caso más famoso es el de Pisístrato y la mujer de Fía, que hizo pasar por Atenea, cf. Hdt. 1.60.2-5. Incluso es posible encontrarlo en otro sueño en Plutarco, en el que un Alejandro divinizado se aparece a Eumenes y le ofrece la solución a su problema, cf. Plu. Eum 13.
  27. Cf. Wagenvoort (1956: 50).
  28. Cf. Hunt (2018: 34).
  29. Cf. Robertson (1999: 177), Cullen Davison y Lundgreen (2009: 1043).
  30. Gil (1969: 115-119, 133) menciona este relato dentro de una larga lista en la que relaciona las propiedades de un fármaco o planta con su «inventor». El mismo autor (2002: 89) agrupa este sueño dentro del *cultural pattern* occidental de revelación en sueños de plantas curativas.
  31. Cf. Cullen Davison y Lundgreen (2009: 1043) señalan que esta historia en Plinio solo tiene sentido si la diosa ya era nombrada con ese epíteto en la Acrópolis.
  32. Agradezco a Manuel Bermúdez las conversaciones que hemos tenido respecto a los modos y, en concreto, respecto a este.
  33. Cf. Hackworth Petersen (2010: 12).
  34. Cf. De Olosa (1991: 92-93) explica que Pericles, en sueños, recibiría el conocimiento o sería capaz de contemplar una opinión verdadera frente al esclavo que, despierto, falla en adquirirlo, mostrando que el estado de sueño no es inferior al estado de vigilia. Sin embargo, parece que el texto está más acorde a que el esclavo sufriera sonambulismo, como el mismo De Olosa expone más tarde.
  35. Cf. De Olosa (1991: 93-94).
  36. Cf. De Olosa (1991: 94).
  37. Otras explicaciones al *topos* son las siguientes: (1) el *topos* no ofrece ninguna evidencia para este modo (sueño y vigilia), aunque quizá la conexión debería hacerse con el sueño de Pericles. En ese caso, Teón está soñando que camina y no está caminando mientras duerme (sonambulismo), cf. Annas y Barnes (1985: 84), Barnes (1992: 4274); (2) el *topos* se centraría en la caída y en los efectos de esta: «uno de los efectos de la caída es probablemente un delirio curado por la hierba; este delirio representa incluso otro grupo de circunstancias en las que una visión del mundo se opone a nociones normales», cf. Groarke (1990: 84).
  38. El motivo de cambiar el sueño de personaje no queda claro en ningún momento. Quizá Diógenes consultó otra fuente además de Plutarco o Plinio en la que se aludiera a ello. Mensch (2018: 180) escribe que Diógenes parece haber leído las *Vidas* de Plutarco aunque, por las referencias al queronense encontradas en el texto de Laercio, las recuerde imperfectamente. Por su parte, De Olosa (1991: 92) opina que la fuente más probable sea Plinio.
  39. Cf. López Martínez (2008: 52).

## Referencias bibliográficas

- Annas, Julia y Jonathan Barnes (1985): *The Modes of Scepticism. Ancient Texts and Modern Interpretations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barnes, Jonathan (1992): «Diogenes Laertius IX 61-116: The Philosophy of Pyrrhonism», *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II*, 36 (6): 4241-4301.
- Błażkiewicz, Monika (2014): «Healing dreams at Epidaurus. Analysis and interpretation of the Epidaurian *iamata*», *Miscellanea Anthropologica et Sociologica*, 15 (4): 54-69.
- Brenk, Frederick E. (1975): «The Dreams of Plutarch's *Lives*», *Latomus*, 34 (3): 336-349.
- Brenk, Frederick E. (1977): *In Mist Apparelled. Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives*. Leiden: Brill.
- Cullen Davison, Claire y Birte Lundgreen (2009): «Pheidias: The Sculptures & Ancient Sources (vol. 2)», *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Supplement 105.
- De Olosa, Ezequiel (1991): «Why Pericles' slave fell into the fourth mode», *Elenchos*, 12 (1): 91-94.
- Dillon, Matthew P. J. (1994): «The Didactic Nature of the Epidaurian *Iamata*», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 101: 239-260.
- Diógenes Laercio (2007): *Vidas de los filósofos ilustres* (traducción, introducción y notas de Carlos García Gual). Madrid: Alianza Editorial.
- Diogenes Laertius (2013): *Lives of Eminent Philosophers* [Classical Texts and Commentaries 50]. Cambridge: Cambridge University Press.
- Diogenes Laertius (2018): *Lives of Eminent Philosophers* (translated by Pamela Mensch and edited by J. Miller). New York: Oxford University Press.
- Edelstein, Emma J. y Ludwig Edelstein (1998): *Asklepius. Collection and Interpretation of the Testimonies* (2.<sup>a</sup> ed.). Baltimore - London: The Johns Hopkins University Press.
- Farnell, Lewis Richard (1896): *The Cults of Greek States* (vol. 1). Oxford: Clarendon Press.
- Gil, Luis (1969): *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*. Madrid: Ediciones Guadarrama.
- Gil, Luis (2002): *Oneirata. Esbozo de oniro-tipología cultural grecorromana*. Las Palmas de Gran Canaria: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.
- Groarke, Leo (1990): *Greek Scepticism. Anti-Realist Trends in Ancient Thought*. Montreal - Kingston: McGill-Queen's University Press.
- Hackworth Petersen, Lauren (2010): «Crafts and Artisans», en Michael Gagarin y Elaine Fantham (edd.): *The Oxford Encyclopedia of An-*

- cient Greece and Rome* (vol. 7). New York: Oxford University Press, pp. 311-317.
- Hahm, David E. (1990): «The Ethical Doxography of Arius Didymus», *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II*, 36 (4): 2935-3055.
- Hunt, Peter (2018): *Ancient Greek and Roman Slavery*. Hoboken, NJ: Wiley Blackwell.
- López Martínez, María Isabel (2008): *El tópico literario: Teoría y crítica*. Madrid: Arco Libros S.L.
- Oberheman, Steven M. (1993): «Dreams in Graeco-Roman Medicine», *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II*, 37 (1): 121-156.
- Ogden, Daniel (2013<sup>a</sup>): «The Alexandrian Foundation Myth: Alexander, Ptolemy, the *Agathoi Daimones* and the *Argolaoi*», en V. Alonso Troncoso y E. M. Anson (edd.): *After Alexander. The Time of the Diadochi (323-281 BC)*. Oxford – Oakville, CT: Oxbow Books, pp. 241-253.
- Ogden, Daniel (2013<sup>b</sup>): *Drakōn: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Parker, Robert (1996): *Athenian Religion. A History*. Oxford: Clarendon.
- Petridou, Georgia (2016): *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Pliny (1951): *Natural History*, vol 6: books 20-23 (translated by W. H. S. Jones) [Loeb Classical Library 392]. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Plutarch (1916): *Lives* vol. 3 (translated by Bernadotte Perrin) [Loeb Classical Library 65]. London: Harvard University Press.
- Plutarco (2008): *Vidas paralelas* (vol. 2) (traducción, introducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez) (1.ª reimpresión). Madrid: Editorial Gredos.
- Podlecki, Anthony J. (1987): *Plutarch. Life of Pericles*. Bristol: Bristol Classical Press.
- Renberg, Gil H. (2017): *Where dreams may come: Incubation sanctuaries in the Greco-Roman world*. Leiden: Brill.
- Robertson, Noel (1999): «SPLAGXNOPTHS», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 127: 175-179.
- Romero González, Dámaris (en prensa): «The Function of Dream-Stories in Plutarch's *Lives*», en Dámaris Romero González, Israel Muñoz Gallarte y Gabriel Laguna Mariscal (edd.): *Visitors from beyond the Grave. Ghosts in World Literature*.
- Russell, Donald A. (1983): *Greek Declamation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stadter, Philip A. (1987): «The Rhetoric of Plutarch's *Pericles*», *Ancient Society*, 18: 251-269.
- Stadter, Philip A. (1989): *A Commentary on Plutarch's Pericles*. London - Chapel Hill: University of North California Press.
- Stadter, Philip A. (1991): «Pericles among the Intellectuals», *Illinois Classical Studies*, 16 (1-2): 111-124.
- Strafford, Emma J. (2005): «“Without you no one is happy”: The cult of Health in ancient Greece», en H. King (ed.): *Health in Antiquity*. London: Routledge, pp. 120-135.
- Tarn, William Woodthorpe (2002): *Alexander the Great II* (3.ª ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Wagenvoort, Hendrick (1956): *Studies in Roman Literature, Culture and Religion*. Leiden: Brill.
- Wall Fortenbaugh, W. y S. A. White (edd.) (2004): *Lyco of Troas and Hieronymus of Rhodes. Text, Translation and Discussion*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Wehrli, F. (1959): *Die Schule des Aristoteles*. H. 10. *Hieronymos von Rhodos, Kritolaos und seine Schüler*. Basel – Stuttgart: Schwabe & co.
- Wojciechowski, Michal (2016): «The differences between the healing stories from Epidaurus and from the Gospels», *Biblica et Patristica Thoruniensia*, 9 (1): 153-164.
- Wrenhaven, Kelly L. (2013): *Reconstructing the Slave. The Image of the Slave in Ancient Greece*. London - New York: Bloomsbury.
- Wrenhaven, Kelly L. (2015): «Slaves», en W. Martin Bloomer (ed.): *A Companion to Ancient Education*. Chichester – Malden, MA: Wiley Blackwell, pp. 464-473.

