

CIENCIA Y RELIGIÓN EN CONFLICTO:
FANTASMAS Y SUCEOS PARANORMALES EN PLUTARCO

Israel Muñoz Gallarte
Rijksuniversiteit Groningen

Desde los inicios de la literatura, con claros ejemplos en la griega, no extraña la utilización de una ‘escena típica’, como es la visita, siempre inesperada, de un espíritu procedente del reino de los muertos, ya sea como profeta o como amonestador, como mensajero del pasado o consejero del futuro. De manera amistosa o terrorífica, el encuentro con un espíritu incomoda y desorganiza, “destruye la plenitud del presente en la medida en que anuncia una demora”¹, algo que, retrasado, está a punto de suceder: venganza o redención, en el fondo, una denuncia de justicia. Una aparición es una realidad que huye de las redes de la razón, de las reglas de la lógica y del análisis científico; es la sospecha de que hay algo más entre la presencia y la ausencia, realidad e ilusión, sueño y vigilia y, sobre todo, entre la vida y la muerte.

La obra de Plutarco recoge pasajes cuyo tema central es la realidad fantasmagórica y la inquietud que ésta provoca en los vivos: el miedo a la impureza que un ser procedente del más allá puede provocar en el más acá, hasta que sus necesidades sean aplacadas². En las siguientes páginas se intentará analizar la concepción que el de Queronea muestra en sus escritos acerca de estas entidades; a continuación, se atenderá a los ejemplos de estas ‘escenas típicas’, insertas en las *Vitae* y en *Moralia*, como muestras de un folclore esencial en la literatura griega; finalmente, se intentará encajar este tipo de entidades en el imbricado catálogo plutarqueo de seres intermedios entre los dioses y los hombres.

1. *Escepticismo de Plutarco: fantasma y demon*

Plutarco defiende una ideología aparentemente categórica respecto a los fantasmas y su capacidad de manifestarse ante los vivos, al presentar las vidas de Dión y

¹ Cf. INNERARITY, D., *Ética de la hospitalidad*, Barcelona, 2001, p. 62.

² Acerca de los sacrificios humanos y la ofrenda de sangre humana para aplacar a los *démones* Plu., *Pel.* 21; cf. BRENK, F.E., “‘A most strange doctrine.’ Daimon in Plutarch”, en *CJ* 69,1 (1973), p. 2.

L. VAN DER STOCKT, F. TITCHENER, H. G. INGENKAMP & A. PÉREZ JIMÉNEZ (Eds.), *Gods, Daimones, Rituals, Myths and History of Religions in Plutarch's Works. Studies Devoted to Professor Frederick E. Brenk by the International Plutarch Society*, Logan, Utah, I.P.S., 2010, pp. 295-314.

Bruto, cuyos destinos estuvieron marcados por sendas apariciones fantasmagóricas³:

...ni la aparición de un *demon* (φάντασμα δαίμονος), ni un espectro (εἶδωλον) se encuentran con alguien que tenga raciocinio, sino con niños, mujeres y hombres enloquecidos por alguna enfermedad, ya sea por cierto engaño del alma, ya sea por mala temperancia del cuerpo, las cuales arrastran apariencias vacías y antinaturales, teniendo un mal *demon* dentro de ellos, la superstición.

Como puede deducirse del pasaje citado, Plutarco entiende que las manifestaciones de fantasmas o *démenes*⁴ son relatos inventados o errores de percepción, cuya realidad depende de la debilidad o enfermedad de quien los observa. Por tanto, la visión del de Queronea fue, ante todo, la del escéptico que se enfrenta a unos hechos que ha conocido oralmente y que poca o ninguna credibilidad le ofrecen.

De hecho, la única respuesta que estas leyendas pueden producir en quienes las escuchan es risa y así lo explica Plutarco en su defensa de los oráculos píticos, frente a las corrientes epicúreas⁵:

Si es preciso hacer burla de algo en filosofía, risible es lo relativo a los espectros (εἶδωλα) sordos, ciegos e inanimados <que> pacen en cantidad extraordinaria, apareciéndose durante años con un movimiento circular y dando vueltas por todas partes, emanando unos de seres todavía vivos, otros de los completamente incinerados o podridos desde hace ya tiempo, con lo que arrojan charlatanerías y sombras al estudio de la naturaleza...

No obstante, inmediatamente después en el mismo fragmento, Plutarco deja la puerta abierta a la aprehensibilidad de otro tipo de entidades con ciertas características semejantes:

...se enfadan (*scil.* los epicúreos) cuando alguien dice que existen los *démenes*, no sólo por naturaleza, sino también por lógica, y que tienen la capaci-

³ Cf. Plu., *Dio.* 2.4.

⁴ Sobre el concepto plutarqueo del *demon* como ser intermedio, cf. Plu., *Mor.* 416C: “puesto que existen ciertas realidades, en cierto modo en la frontera de los dioses y los hombres, que soportan los pesares mortales y los cambios de la necesidad, a quienes, considerados y nombrados como *démenes*, es correcto, según las leyes de los padres, venerarlos”. Para un resumen de su naturaleza, cf. M.I. MÉNDEZ LLORET, “El demon: la inteligencia en el mundo”, *Faventia* XV, 2 (1993) 33-39.

⁵ Cf. Plu., *Mor.* 420B. Sobre las creencias epicúreas aquí criticadas por Plutarco, cf. Epicur., *Fr.* 394 USENER (ed.). La causa por la que estas almas son caracterizadas como “sordas, ciegas e inanimadas” se suele explicar por la pérdida del ‘yo’ que la muerte produce. En efecto, ya en la lírica griega arcaica se ha rastreado que, al sobrevenir la muerte, la *psyché* abandona el *eidolon* –término aplicado exclusivamente a las ‘sombras’ de difuntos que vagan por el mundo de los vivos, nunca a las almas de vivos- y con ello también se produce la pérdida de *aión*, *thymos* y *ménos* del individuo. No obstante, en ciertos ejemplos se observa que estos espíritus pueden conservar el recuerdo de su vida terrenal; cf. I. N. BREMMER, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, 1987, pp. 73-76 y 79.

dad de siempre sobrevivir y permanecer durante mucho tiempo⁶.

Por tanto, según el biógrafo, existen dos tipos de figuras relacionadas con los fenómenos paranormales, presentadas como diferentes, pero con características comunes: en primer lugar, los espectros *sensu stricto*, imágenes procedentes de los difuntos que no merecen ninguna verosimilitud. En segundo lugar, Plutarco defiende la existencia de los *démones*, cuya tradición, ya planteada por autores de la Academia⁷ como Jenócrates, seguirá la mayoría de los autores posteriores y, entre ellos, el autor que nos ocupa. Evidentemente, la apología de estas entidades entra en conflicto con la oposición epicúrea a todo lo sobrenatural⁸. Una buena muestra es el conocido discurso de Casio⁹:

Dijo (*scil.* Casio): “nuestra opinión es que no todo cuanto experimentamos y vemos es verdadero, sino que la percepción es un cierto objeto flexible y engañoso y, además, la mente es más resuelta a agitarla y transformar en todo tipo de forma, sin partir de acontecimiento alguno. Pues la impresión de la realidad externa es como la cera y, junto al alma del hombre, que presenta como iguales lo imaginado y lo que imagina, ocurre que con mucha facilidad dibuja y figura por sí misma esa impresión. Demuestran esto las alteraciones de los sueños que la fantasía revuelve, cuando se duerme, agitándose desde un inicio leve <hasta> todo tipo de fenómeno y visión. Pues tiene la capacidad por naturaleza de agitarse siempre. Y su agitación es fantasía, en cierto modo, o reflexión. También tu cuerpo, que soporta la fatiga por naturaleza, agita y altera tu mente. Acerca de los *démones*, no es probable que existan y, aunque existieran, no tendrían un aspecto, voz y fuerza que llegara a nosotros.

Como ya se ha advertido¹⁰, Plutarco pone en boca de Casio una pseudo-tesis epicúrea en contra de los *démones*, haciendo uso incluso de su misma terminología, a fin de demostrar que esta escuela filosófica, según su base ideológica, no puede explicar

⁶ No es ésta la única noticia de Plutarco acerca de esta cuestión. En términos similares el de Queronea critica a los epicúreos, acusándolos de creerse lo que para los poetas era simple juego y diversión; cf. *Plu., Mor.* 1105E-F.

⁷ Cf. *Plu., Mor.* 361b. La semilla fue sembrada por Platón, quien, por ejemplo, se refiere a “las almas que van merodeando por monumentos y tumbas”; cf. *Pl., Phd.* 81c-d. Sobre una presentación e interpretación de estos fenómenos, cf. D. OGDEN, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds*, New York-Oxford, 2002, p. 147.

⁸ Cf. F. E. BRENK, 1973, p. 4; en los mismos términos, también puede consultarse: FITZGIBBON, P.M., “Boethus and Cassius: Two Epicureans in Plutarch”, en A. NIKOLAIDS (ed.), *The Unity of Plutarch's Work*, Berlín, 2008, pp. 445-460.

⁹ Cf. *Plu., Brut.* 37.2-6.

¹⁰ Cf. P. M. FITZGIBBON, 2008, pp. 458-459. Para un completo análisis, cf. F. E. BRENK, “Brutus' vision in Plutarch's «Brutos»”, en F. E. BRENK, *Relighting the souls. Studies in Plutarch, in Greek Literature, religion, and Philosophy, and in the New Testament Background*, Stuttgart, 1998, pp. 118-127.

un acontecimiento como la aparición de un *demon* 'premonitorio' a un humano. Casio intenta consolar a Bruto analizando la aparición como un simple error de percepción, propuesta errónea que se corroborará en su segunda visita y en el final de Bruto.

Irónicamente, Plutarco incluso se permite una última frase en la que Casio parece desear que su escuela epicúrea proponga alguna hipótesis más sustancial para explicar los hechos paranormales¹¹, en los siguientes términos:

Según es mi deseo, que no sólo confiemos en cosas como las armas, los caballos y las naves, sino también en los auxilios de los dioses, al ser generales de actos virtuosos y muy favorables.

En conclusión, el pensamiento plutarqueo parece postular dos posiciones controvertidas:

1. Defensa de la inexistencia de los fantasmas.
2. Defensa de la existencia de *démones* buenos y malos, como entidades intermedias entre el mundo terrestre y el divino.

Con estas ideas el de Queronea se inserta en la extensa tradición filosófica que tiende a adoptar distintas soluciones respecto a las realidades fantasmagóricas. Por ejemplo, los postulados de Demócrito en clave física, posteriormente matizados por Leucipo, apuntaban a que los átomos, en su caída, podían crear imágenes en el individuo al quedarse impregnados en sus ojos o su mente. De este modo, dado que esas representaciones podían continuar en el observador incluso cuando el objeto ya estaba muerto y descompuesto, los fenómenos paranormales recibían una explicación plausible mediante la teoría atómica. En esta misma línea, Lucrecio también recurrió en su *Rerum Simulacra* a las ideas de Demócrito y Leucipo para explicar los mismos problemas¹². Sin embargo, Aristóteles, por su parte, aunque no parece interesado en ninguno de sus tratados conservados por ofrecer una hipótesis acerca de la aprehensibilidad de los espectros, en *De Divinatione per Somnia* y *De Somno et Vigilia* parece abogar por una explicación basada simplemente en los errores de percepción del individuo, la cual se vería afectada por la distorsión producida durante los estados inmediatamente anterior y posterior al sueño¹³. Estas propuestas aristotélicas posteriormente también tuvieron su eco, por ejemplo, en Cicerón, quien ya las aplica abiertamente a casos de fenomenología paranormal¹⁴.

¹¹ D. A. RUSSELL, *Plutarch*, London, 1973, p. 78.

¹² Cf. Lucretius, *Rerum Simulacra* I.127-35; 4.26-109; 724-822. Cf. CH. SEGAL, *Lucretius on Death and Anxiety*, Princeton, 1990.

¹³ Cf. Arist., 3.462a.

¹⁴ Cf. Cic., *De divinatione* I.27.

No obstante, a excepción de estos autores, el escepticismo domina las líneas principales de las escuelas filosóficas antiguas¹⁵: los epicúreos, en primer lugar, rechazaron la existencia de fenómenos paranormales y, cuando atendieron a ciertos ejemplos realmente problemáticos, propusieron una explicación en clave materialista; en segundo lugar, estoicos y pitagóricos se mostraron un poco más abiertos a la existencia de fantasmas y visiones proféticas; finalmente, peripatéticos y platónicos permanecieron en una posición mucho más ambigua, como se podrá comprobar en el caso de Plutarco.

2. Función de las historias de fantasmas

Además del elemento filosófico inherente, no se ha de olvidar que las historias analizadas a continuación también son ‘relatos de fantasmas’, cuyo predicamento fue importante en la antigüedad grecolatina. De hecho, éstas se contaban y difundían de diferentes formas: como leyendas urbanas, leyendas migratorias o cuentos tradicionales. Su capacidad de amedrentar, mezclando verosimilitud y falsedad, justificaba su uso, no sólo circunscrito al folclore popular, según ejemplifica el mismo Plutarco en la *Vida* de Numa¹⁶:

En otras ocasiones, proclamando (*scil.* Numa) también ciertas noticias temibles referentes a lo divino, sobrenaturales apariciones de fantasmas (φάσματα δαιμόνων) y voces nada favorables, subyugaba y volvía sumiso el pensamiento de aquéllos (*scil.* el pueblo), mediante la superstición.

En el presente fragmento se deja constancia de que las historias de fantasmas han sido históricamente usadas para manipular y controlar al pueblo. Pero su efecto en ocasiones puede ser utilizado a la inversa, como se explica en la *Vida* de Solón 12,5, donde se relata cómo en la ciudad de Atenas, tras la expulsión de la facción cilonea -tanto de los vivos, como de los difuntos¹⁷-, ocurrió que, ante una serie de derrotas de Atenas, φόβοι τινὲς ἐκ δεισιδαιμονίας ἅμα καὶ φάσματα κατέειχε τὴν πόλιν. Y estos miedos y espectros del pueblo ateniense, que, según los adivinos, debían ser

¹⁵ Cf. D. FELTON, *Haunted Greece and Rome. Ghost stories from Classical Antiquity*, Austin, 2002, pp. 20-21. Para una panorámica sobre las fuentes utilizadas por Plutarco a este respecto, cf. F. CASADESÚS BORDOY, “La concepción plutarquea de los daímones”, en A. PÉREZ JIMÉNEZ - F. CASADESÚS BORDOY, *Estudios sobre Plutarco: misticismo y religiones mistericas en la obra de Plutarco (Actas del VII Simposio Español sobre Plutarco, Palma de Mallorca, 2-4 de noviembre de 2000)*, Málaga, 2001, pp. 23-34.

¹⁶ Cf. Plu., *Num.* 8.4.

¹⁷ Quizás fuera ésta la causa por la que los espectros despertaron de su letargo y se manifestaron a los atenienses, pues es una característica tradicional que aquellos espectros, cuyos restos no han sido enterrados adecuadamente, ἄταφοι, pueden regresar al mundo de los vivos para exigir un digno enterramiento. No obstante, nos faltan detalles para completar la historia en este sentido, pues Plutarco acaba explicando que todos los males terminaron gracias a ciertos καθαρμοί de Epiménides, sin explicar qué tipo de purificaciones se realizaron.

expiados, obligaron a la ciudad y a Solón a hacerse con los servicios de uno de los siete sabios, Epiménides de Festo, para que los purificara.

Esa capacidad de aterrorizar es la característica esencial de las historias de fantasmas a la que los autores literarios recurren: ya sea con una finalidad cómica, como en *Mostelaria* de Plauto¹⁸, ya sea con una intención satírica, como en *Filopseudes* de Luciano¹⁹, ya sea con un interés anticuario, como en la carta séptima de Plinio²⁰.

Plutarco, en este contexto, a pesar de su claro escepticismo, utilizó estas historias con un interés histórico-anticuario, según el cual aquellos relatos, verosímiles o claramente falsos, podían servir a un fin moralizante que argumentara la ideología plutarquea de que los excesos de una mente enferma por la *superstitio* pueden traer funestas consecuencias para el hombre. Con esta finalidad, Plutarco ofrece un interesante crisol de antiguas leyendas de fantasmas, cuyos temas y características principales se abordarán a continuación.

3.0. Aparición continua

En las *Vitae* de Plutarco encontramos un ejemplo paradigmático de espectro aparecido durante un cierto período de tiempo. Se trata de la historia de Damón, quien había llevado una vida mortal disoluta, cometiendo una conjura contra el general romano de Queronea y, después, dedicándose a llevar a cabo incursiones y pillajes por las inmediaciones de la región, lo cual causó su asesinato²¹, descrito en los siguientes términos:

Después, mientras se ungía en el calidario, lo asesinaron. Puesto que durante mucho tiempo se aparecieron ciertos espectros (εἰδώλων) y se escucharon lamentos en aquel lugar, según cuentan nuestros padres, las puertas del calidario fueron tapiadas y, hasta hoy día, los que habitan cerca de ese sitio creen que se producen ciertas visiones (ὄψεις) y sonidos aterradores.

La breve anécdota insertada por Plutarco cumple con las características arquetípicas del fenómeno:

- En primer lugar, Damón ha llevado una vida disoluta, cuyo fin es un epílogo de sus malas acciones: no sólo es asesinado, sino que además permanece

¹⁸ Cf. Plaut., *Most.* 476-505.

¹⁹ Cf. Lucianus, *Philops.* 27.

²⁰ Cf. Plinius, 7.27.5-11.

²¹ Cf. Plu., *Cim.* 1.8. Además de que Damón fue asesinado y de que su vida fue disoluta, otro elemento propicia que su espíritu no descansa: se trata de un joven adolescente. Se considera tradicionalmente que la muerte de un niño o adolescente es anormal, mereciendo un status diferente al resto de difuntos. Esto explicaría los numerosos ejemplos de entes de este tipo que regresan como vengadores, vampiros u otra figura inferior entre el mundo de los vivos y los muertos; cf. I. N. BREMMER, 1987, pp. 100.

como alma en pena en el más acá.

- Como el relato recoge, el lugar donde fue asesinado, el calidario del Gimnasio, es un lugar físico y conocido, que se encontraba bajo la dirección de Damón en aquel momento. Por lo tanto, el vínculo del personaje con el espacio es evidente.
- En tercer lugar, la fenomenología que se produce son evidencias visuales y auditivas, dos elementos esenciales en los casos, por ejemplo, de *poltergeist*.
- En cuarto lugar, sorprende que el fenómeno dure tanto tiempo, pues, según Plutarco, el relato, que ya era transmitido por sus padres, posee testigos contemporáneos, lo cual lleva a pensar que no se trata tanto de un *poltergeist*, *sensu stricto*, como de una ‘infestación’²². Existen otros testimonios que señalan lugares tradicionalmente encantados desde un momento cronológico muy antiguo²³.
- En cuanto a la transmisión de los hechos, el autor no ha conocido el caso de primera mano, ni en ningún momento menciona que haya percibido los fenómenos, sino que sus fuentes son orales, lo que acerca el relato a la leyenda urbana, en la cual se suele detallar quién ha transmitido el mensaje para ofrecer una mayor verosimilitud.
- Finalmente, destaca que el biógrafo no cite ningún intento ritual para purificar el calidario y que, en lugar de esto, la decisión última fuese encerrar al espectro tras muros de piedra para apartarlo de los vivos.

En suma, Plutarco parece recoger un ejemplo tradicional de βαιοθάνατος según la clasificación de Tertuliano²⁴, cuya misión entre los vivos es cumplir su castigo de aparecerse una y otra vez. En cuanto a su aspecto, no se puede deducir nada de los términos que el biógrafo utiliza, εἰδώλων y ὄψεις, muy generales, a diferencia de los conocidos espectros nebulosos, de color negro o blanco, semejantes a sombras o esqueletos, etc²⁵. En lugar de esto, Plutarco especifica los sonidos que emitía: στεναγμοί, según la tradición por que el alma se queja de su falta de descanso.

²² Además, tradicionalmente se considera que los *poltergeist* están ligados a un ser humano vivo que focaliza la actividad paranormal, generalmente un joven o un adolescente. Cuando éste se marcha del lugar, los fenómenos cesan.

²³ Cf. D. FELTON, 2000², p. 39.

²⁴ Cf. Tert., *De an.* 56.

²⁵ Acerca de los colores y las formas de los fantasmas, cf. Cf. D. FELTON, 2000², p. 14-18. El primer factor que influye en el aspecto del fantasma de los difuntos es el tipo de muerte que sufrieron, de modo que no extraña encontrar ejemplos de entidades marcadas por heridas, quemaduras, etc.; cf. I. N. BREMMER, 1987, p. 83. En la literatura griega arcaica destaca la figura de la sombra, *eidolon*, en la que, no obstante, el testigo puede reconocer al individuo al que pertenecía en vida. También destaca el aspecto de serpiente, sobretodo, en el caso de muertes de niños y jóvenes, lo cual podría rememorar la imagen arcaica de la serpiente como protectora del hogar. Además, Aristóteles –cf. Arist., *HA*, 551^a– atestigua que la *psyche* en su salida del cuerpo adopta la forma de una mariposa; cf. I. N. BREMMER, 1987, pp. 76-83.

No es casual que el fenómeno se produzca en los baños²⁶, pues existía una creencia en Grecia y Egipto, cuya pervivencia puede rastrearse hasta época medieval, según la cual estos lugares eran propicios para experimentar el encantamiento, quizá por su relación a través del agua con las diversas entidades semidivinas que los gobiernan.

3.1. *Fantasmas en guerra*

Un importante subgrupo de espíritus en el folclore griego lo componen las almas de los héroes que, en un momento crítico para la ciudad, como es la guerra, resucitan, tomando distintas formas, para servir en su defensa.

Un ejemplo claro de esta categoría lo componen los espectros que resucitaron en defensa de los helenos contra el ejército medo.

Teseo, como Plutarco ha transmitido, murió lejos de su patria, en la Esciros de Licomedes. Allí sufre una muerte prematura, o bien a causa de una traición cometida por el mismo soberano de la isla, quien lo habría subido hasta el punto más alto de la montaña y lo habría arrojado por favorecer a Menesteo, o bien a causa de su proverbial descuido, tropezando en su paseo tras una comida. Pero desde ultratumba debió escuchar la llamada de auxilio de Atenas, por lo que²⁷:

No pocos (*scil.* atenienses) de cuantos combatieron en Maratón contra los medos creyeron ver el fantasma (φάσμα) de Teseo armado, luchando en favor de ellos contra los bárbaros.

Parecidos también son los acontecimientos acaecidos en la batalla de Salamina, según la *Vida* de Temístocles²⁸:

Otros creyeron ver fantasmas (φάσματα) y espíritus (εἶδωλα) de hombres armados, procedentes de Egina, que levantaban los brazos para luchar en favor de las trirremes griegas. Interpretaron que éstos eran los Eácidas, cuyo auxilio habían reclamado con invocaciones, antes de la batalla.

En ambos casos tenemos las almas resucitadas de seres, cuyas muertes fueron prematuras y, dependiendo de la tradición, marcadas por la violencia, de modo que, según la clasificación de entes paranormales compuesta por Tertuliano, serían de nuevo βιωθάνατοι²⁹. La causa por la que retornan a la vida es proteger a la que fue

²⁶ C. BONNER, "Demons of the Baths", en S. R. K. GLANVILLE (ed), *Studies presented to F.L.I. Griffith. 1932*, London, 1983, p. 203, 207-208.

²⁷ Cf. Plu., *Thes.* 35.8.

²⁸ Cf. Plu., *Them.* 15.2.

²⁹ Estas categorías no son excluyentes unas de otras, según la interpretación de Tertuliano; cf. *De ar.* 56. También se ha de tener en cuenta que los espíritus llamados ἄωροι que, en principio, deberían ser procedentes de quienes no han muerto por causas naturales, generalmente son clasificados como

su patria, lo que implica que, a la manera de los espíritus de difuntos descritos en la *nekuia* de Homero³⁰ o el Darío de *Persas* de Esquilo³¹, conservan recuerdos de su vida mortal. En cuanto a su apariencia, Plutarco describe a estos fantasmas armados (ἐν ὄπλοις), lo que implica que su apariencia debería ser sustancial y corpórea, quizá semejante a la que tuvieron durante su vida. De hecho, incluso se conserva la noticia de Pausanias en la que se describe una parte de la Estoa Poikile de Atenas, donde se podía distinguir a Teseo saliendo de ultratumba para luchar en Maratón³².

Las descripciones de Plutarco y Pausanias plantean una cuestión: si realmente eran fantasmas de los difuntos o los cuerpos resucitados de quienes fueron en vida³³. El problema no se presenta en la nomenclatura, sino más bien en la apariencia y actuación de los mismos. En vista de la gran variedad de espectros y de sus adscripciones particulares, como se verá a continuación, parece que se trata de un problema de distinción entre cuerpo y alma y, en este contexto, sobre la apariencia del resucitado. En cualquier caso entendemos que se trata de un tipo especial de espectros, los de héroes destacados que resucitan para salvaguardar los intereses de su patria, cuyas características deben ser tratadas por separado, pero que en esencia presentan más similitudes que diferencias con respecto a los protagonistas del resto de historias de fantasmas³⁴.

En efecto, Plutarco pone en boca de Cleómbroto³⁵ una teoría según la cual el alma de un ser virtuoso durante su vida mortal, a través de una serie de purificaciones que el autor no especifica, llega a ser progresivamente un héroe, después un *demon* y,

los fantasmas de niños o bebés; cf. D. OGDEN, 2002, p. 146. Sobre *ahoroí* y *biaiothánatoi*, cf. I. N. BREMMER, 1987, p. 101.

³⁰ Cf. Hom., *Od.* 11.

³¹ Sobre los fantasmas en la tragedia, cf. M. AGUIRRE CASTRO, “Fantasmas trágicos: algunas observaciones sobre su papel, aparición en escena e iconografía”, en *CFC: Estudios griegos e indoeuropeos* 16 (2006) 107-120. Un ejemplo de este tipo de difuntos, que a su muerte se transforman en *démons* favorables en la tradición romana, es el de Rómulo; cf. Plu., *Rom.* 28.

³² Cf. Paus. I, 15.3; sobre los fantasmas de Maratón, cf. I, 32.4-5.

³³ Cf. J. C. LAWSON, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, New York, 1964, pp. 416-417. La literatura griega arcaica ofrece algunos ejemplos que demuestran que las almas de los soldados muertos en combate merecían un destino distinto. En este sentido, los casos de héroes difuntos que se aparecen a los vivos son paradigmáticos, descritos con figura humana y armados tanto en los textos literarios, como pintados en los vasos griegos; cf. I. N. BREMMER, 1987, pp. 93-94 y 105-108.

³⁴ El prof. Brenk define claramente esta historia como “master ghost story”; cf. F. E. BRENK, “‘Genuine Greek Demons, ‘In Mist Apparell’d’? Hesiod and Plutarch”, en F. E. BRENK, *Relighting the souls. Studies in Plutarch, in Greek Literature, Religion, and Philosophy, and in the New Testament Background*, Stuttgart, 1998, p. 180.

³⁵ Cf. Plut., *Mor.* 415b-c.

finalmente, una divinidad. Según esto, tanto Teseo, como los Eácidas habrían pasado del primer al segundo peldaño en su camino a la perfección³⁶.

En relación con los anteriores, por estar inserto en contexto de guerra, Plutarco relata la leyenda del fantasma-*demon* de Bruto³⁷:

Era lo más profundo de la noche, la tienda tenía una luz no muy brillante y todo el campamento permanecía en silencio. Mientras (*scil.* Bruto) estaba pensando y reflexionando acerca de sí mismo, creyó darse cuenta de que alguien pasaba adentro. Mirando hacia la entrada, contempló una terrible e inaudita visión (ὄψιν) de un cuerpo extraño y espantoso (ἐκφύλου σώματος καὶ φοβεροῦ), en silencio, de pie ante él. Echándole valor para preguntar, dijo: “¿Quién eres, hombre o divinidad o para qué vienes a mí?”; y el espectro (φάσμα) le murmuró: “Bruto, soy tu mal *demon*. Me verás en Filipo”; y Bruto sin desconcertarse respondió: “Te veré”³⁸.

Tras el primer combate en Filipo, por la noche, vuelve de nuevo a presentarse el espectro:

Dicen que, en aquella noche, de nuevo, el espectro (φάσμα) volvió a aparecerse en una visión y, aunque se le presentó la misma visión (ὄψιν), nada dijo sino que desapareció³⁹.

El relato plutarqueo muestra prácticamente todos los elementos esenciales de los relatos de esta índole. En primer lugar, el autor sitúa la escena en un momento crítico en la vida de Bruto, cuando está a punto de pasar desde Asia, unos días antes de la batalla final de Filipos. Esto implica que Bruto se encuentra en un estado emocional de gran ansiedad, lo cual tradicionalmente se considera propicio para percibir a los seres sobrenaturales⁴⁰.

En segundo lugar, Plutarco desarrolla la historia en un momento del día concreto, νῦξ... βαθυτάτη, cuando generalmente se sitúan las apariciones espectrales. La noche y la oscuridad han sido interpretadas como elementos consustanciales a la muerte, de modo que en ese momento se produce una especie de vínculo entre los dos mundos. De

³⁶ Cf. F. E. BRENN, 1973, p. 7. Acerca de este tema el prof. Brenk propone el final de la *Vida* de Rómulo como ejemplo de la teoría de Cleómbroto.

³⁷ Plutarco se muestra muy interesado por cómo los genios-fantasmas de ambos les afectaron tanto en su vida, a pesar de ser dos personas ἐμβριθεῖς καὶ φιλόσοφοι. Pero admite que este tema sobrepasa sus intenciones biográficas, por lo que lo tratará en otro libro. Quizá se trate del *acerca del alma*, conservado fragmentariamente; cf. Plu., *Dio* 2.5-6.

³⁸ Cf. Plu., *Brut.* 36.6-7. El relato prácticamente semejante, aunque con menos detalles, también se recoge en Plu., *Caes.* 69.7-12.

³⁹ Cf. Plu., *Brut.* 48.1.

⁴⁰ Cf. D. FELTON, 2000², p. 33.

la misma manera, la noche es también propicia para los sueños premonitorios y ensoñaciones⁴¹, cuando la capacidad perceptiva del hombre parece mezclarse con la imaginación, lo que también favorece la visión de espectros⁴². Incluso existe una creencia según la cual los fantasmas desaparecen con el canto del gallo que anuncia la mañana⁴³, momento a partir del cual el mismo Plutarco aconseja hablar de estos temas⁴⁴.

El personaje de Bruto pertenece al acervo folclórico, interpretando, por sus semejanzas, la figura del sabio o filósofo que, ensimismado en sus pensamientos nocturnos y solo, recibe una visita inesperada⁴⁵ sin que le sobresalte -οὐ διαταραχθεὶς-, con claros paralelos en el Atenodoro de Plinio o el Arignoto de Luciano⁴⁶.

Siguiendo con el relato, Plutarco inserta un importante detalle: el *demon* fantasmal no es el que abre la conversación, sino Bruto. Los espectros no pueden comenzar una conversación hasta que son inquiridos, es decir, hasta que no se les da pie a que respondan⁴⁷. La pregunta suele versar, como en el ejemplo presente, acerca de la natu-

41 El prof. Brenk ha analizado las numerosas semejanzas que existen entre los sueños premonitorios y las apariciones demoníacas premonatorias; cf. F. E. BRENK, "The Dreams of Plutarch's Lives", en F. E. BRENK, *Relighting the souls. Studies in Plutarch, in Greek Literature, Religion, and Philosophy, and in the New Testament Background*, Stuttgart, 1998, p. 347.

42 Además, en el contexto concreto de la aparición de Bruto, el mensaje necesita que se comunique en un ambiente íntimo, cuando la mayoría de las personas descansan, en lo más profundo de la noche y con poca iluminación en la tienda. Cf. J. WINKLER, "Lollianos and the Desperadoes", *JHS* 100 (1980) p. 159, n. 11. Winkler expone que los espectros aparecidos durante el día poseen características especiales, que los diferencian de los nocturnos, más habituales. Según este autor los espíritus diurnos, o bien se tratan de seres que vienen a avisar de un peligro, o bien surgen cuando alguna persona se acerca adonde ellos descansan -los espíritus rurales suelen dormir la siesta y se enfadan cuando se les despierta-: generalmente en algún lugar agreste, sagrado y muy poco iluminado. Plutarco ofrece como ejemplo los *démones*, con apariencia fantasmal, de Pico y Fauno, que se aparecían en el Aventino, en una zona ἔχοντα πηγὰς τε δαμνλεῖς ἐν αὐτῷ καὶ νάπας σκιεράς; cf. Plu., *Num.* 15.4.

43 Cf. Philostr., *VA* 4.16.

44 Plu., *Mor.* 683A: ἔωθεν οὖν, ἐὰν δοκῆ, περὶ τούτων σκεψώμεθα.

45 Evitamos hacer referencia a la influencia que estos relatos de Plutarco tuvieron en la literatura posterior, porque sobrepasaría los fines de un texto de esta índole. No obstante, en este caso advertimos que esta escena inspiró a Shakespeare, quien seguramente conoció el texto Plutarqueo por la traducción a lengua inglesa de Sir Thomas North, a partir de la francesa de Amyot; cf. Shakespeare, *Julius Caesar*, 4.3.274.

46 Pueden recordarse personajes como Atenodoro en la carta séptima de Plinio el joven: "suos omnes in interiora dimittit; ipse ad scribendum animum oculos manum intendit, ne vacua mens audita simulacra et inanes sibi metus fingeret. Initio, quale ubique, silentium noctis". Incluso se han buscado paralelos de esta escena en la literatura rabínica, como los encuentros del rabino Nehemiah y del Rey David con el Ángel de la Muerte; cf. FELTON, D., 2000², pp. 68-69.

47 Cf. J. SOLOMON - O. SOLOMON, *Ghost and Goosebumps: Ghost Stories, Tall Tales, and Superstitions from Alabama*, Alabama 1981, p. 26. No obstante, en el texto paralelo de Plu., *Caes.* 69.7-12, no se

raleza del espectro y sobre la razón por la que se presentan. Así, Plutarco pone en boca de Bruto las siguientes palabras: “τίς ποτ’ ὦν... ἀνθρώπων ἢ θεῶν, ἦ τί βουλόμενος ἦκεις ὡς ἡμᾶς;”. Curiosamente, en la segunda visita que el espectro hace a Bruto, éste no le pregunta nada y el fantasma permanece simplemente en silencio⁴⁸.

En tercer lugar, acerca del espectro mismo, la primera cuestión que se plantea es de quién se trata. El texto plutarqueo paralelo de *Caes.*, 69.7-12 explica que se trataba del buen *demon* que en vida acompañó a César, pero que, a su muerte, tomó la misión de demostrar que el asesinato del general romano no había sido del agrado de los dioses⁴⁹. Por lo tanto, se trata de un *demon* masculino⁵⁰ favorable que, a la muerte de su protegido, evoluciona y toma como función propia la venganza. Ésta consiste en aterrorizar a Bruto, avisándole del momento de su muerte, por lo que destacamos dos funciones: la venganza y la profecía del final de Bruto.

En cuanto a su aspecto, Plutarco no se muestra muy claro en este punto, explicando simplemente δεινὴν καὶ ἀλλόκοτον ὄψιν ἐκφύλου σώματος καὶ φοβεροῦ, a lo que se puede añadir una cita del texto paralelo de la *Vida* de César⁵¹: ὄψιν εἶδε φοβεράν ἀνδρὸς ἐκφύλου τὸ μέγεθος καὶ χαλεποῦ τὸ εἶδος. Todo esto lleva a considerar que se trataba de una imagen corpórea y humana, de alta estatura y deformada.

Más interesante resulta analizar este ente a la luz de la estructura plutarquea de seres intermedios. En el fragmento del *De Iside et Osiride* 361B.5, el de Queronea explica:

...existen fuerzas naturales grandes y poderosas a nuestro alrededor, de mal carácter y sombrías, que disfrutan con tales actos (*scil.* golpes, lamentos, ayunos y lenguaje obsceno, desarrollados en ciertas fiestas) y que, si los encuen-

explicita la pregunta de Bruto, de modo que el demon fantasmal habla primero, pero tal vez esto se explique por la ausencia de detalles que el resumen de este relato impone.

⁴⁸ No obstante, se ha de tener en cuenta, como afirma Felton que “certain kinds of ghost are more likely to speak than others”, a lo que añadiríamos que ciertas situaciones también son más propicias para que ente y ser vivo conversen; cf. D. FELTON, 2000², p. 7. I. N. BREMMER, 1987, pp. 73-76 y 83-88, explica que existen en la literatura griega arcaica tres características generales del alma de los difuntos –generalmente aquéllos que se encontraban en los márgenes sociales (niños, adolescentes o criminales)-: no suelen hablar, se mueven de un modo extraño y no pueden reír. En cuanto a lo primero, entre los ejemplos ya analizados destaca la figura del joven Damón Peripoltas, quien sólo emitía chillidos (*stenagmoi*), con claros paralelismos en Patroclo; cf. Hom., Ψ, v. 101. En segundo lugar, las almas no suelen moverse y, si así ocurre, los testigos se refieren a ellas como ‘flotando’. Finalmente, el hecho de que las entidades paranormales no puedan reír se explica porque la risa se considera tradicionalmente exclusiva de los seres vivos. Un buen caso de ello es el de los visitantes al ‘Antro de Trofonio’, quienes perdían la capacidad de reír e, incluso, el habla durante un tiempo; cf. Paus. IX 39.13.

⁴⁹ Acerca de la interpretación de este pasaje y de otros en similares términos, cf. F. E. BRENK, 1973, p. 9-10.

⁵⁰ Son más comunes las apariciones de *démons* masculinos que femeninos; cf. D. FELTON, 2000², p. 32.

⁵¹ Cf. Plu., *Caes.* 69.10.

tran, no buscan otra cosa peor⁵².

Esta descripción de los *démones* malvados, encajan con la presentada en la *Vida* de Bruto, de modo que se trataría de “almas que escaparon a su encarnación, pero que todavía conservan diversos grados de su naturaleza titánica”⁵³, en palabras de John Dillon.

Finalmente, Bruto verá al espectro en el definitivo encuentro contra el ejército de Antonio y Octavio y, aceptando su destino, morirá.

3.2. *Fantasmas premonitorios*

Componen el grupo de fantasmas premonitorios aquellos entes cuya aparición está relacionada con un momento de crisis en el más acá, con el que pueden o no haber estado vinculados durante su vida terrenal.

Plutarco ofrece un ejemplo de hechos premonitorios durante la crisis que supuso para Roma la muerte de César⁵⁴:

...puesto que dicen que se manifestaron prodigios y fantasmas (φάσματα). Así pues, acerca de los resplandores en el cielo, los diversos ruidos que se propagaban por la noche y los pájaros salvajes que volaban hasta el ágora, no me parece digno recordarlos a la misma altura que un desastre tan importante.

Del mismo modo, los espectros también fueron señales proféticas, junto con otros fenómenos paranormales, de las desgracias que traería Catilina, según Plutarco⁵⁵:

Parecía también que un *demon* anunció cuanto acontecería por medio de terremotos, rayos y espectros (φάσμασιν).

Esta tipología de fantasmas, asociados a momentos críticos de la historia, no debería, en principio, ser adscrita al grupo de entes premonitorios, porque estrictamente no se afirma en ningún momento que procedan de difuntos, sino que, más bien, deberían ser considerados *démones* o seres intermedios anónimos, manifestaciones de las divinidades, mediante las cuales, según Plutarco, daban a entender sus designios a los hombres.

Más interesante, por la cantidad de datos ofrecidos, resulta el siguiente pasaje de la *Vida* de Dión⁵⁶:

52 Esta ideología no parece proceder del acervo platónico, pero existe un testimonio en Xenocr., *Fr.* 25 (HEINZE), donde también se hace la división plutarquea entre *démones* buenos y malos; cf. J. DILLON, “Seres Intermedios de la Tradición Platónica Tardía”, A. PÉREZ JIMÉNEZ - G. CRUZ ANDREOTTI (eds.), *Seres Intermedios: Ángeles, Demonios y Genios en el Mundo Mediterráneo. Mediterránea* 7, Málaga, 2000, pp. 100-103.

53 Cf. J. Dillon, 2000, p. 102.

54 Cf. Plu., *Caes.* 63.2-3.

55 Cf. Plu., *Cic.* 14.4.

56 Cf. Plu., *Dio* 55.1-4.

Después de haber soportado la conjura, a Dión se le presentó un espectro (φάσμα) enorme y prodigioso. Pues se encontraba al caer la tarde sentado en el pórtico de su casa, solo y ensimismado en sus pensamientos. De repente sonó un ruido hacia el otro lado del pórtico y, mirando fijamente, cuando todavía había luz, vio a una mujer grande en estatura pasando con un vestido y un rostro como el de las Erinias de la tragedia, barriendo con una especie de escoba la casa. Terriblemente estupefacto y lleno de miedo, llamó a sus amigos, les describió con detalle su visión (ᾄψιν) y les pidió que se quedasen y pasaran la noche con él, completamente sobrecogido y temiendo que de nuevo volviera el portento (τέραξ) ante sus ojos, mientras se encontraba solo. Pero no volvió a suceder esto. Tras unos pocos días, su hijo, que apenas había pasado la niñez, a causa de una cierta tristeza y enfado que tenía por una causa insignificante e infantil, se arrojó desde el tejado de cabeza y se mató.

Los paralelos que este fragmento presentan con el de Bruto son evidentes: Dión también se encuentra en un estado de gran excitación, fruto de la presente conjuración llevada a cabo por su falso amigo Calipo; Plutarco introduce la escena prácticamente en los mismos términos, con una luz débil y crepuscular –aunque por la tarde y no en noche cerrada– y con un Dión perdido en sus pensamientos, sentado solo en el pórtico de su casa⁵⁷.

No obstante, presenta características que lo diferencian: en primer lugar se trata de un espectro femenino, más común como ente premonitorio y con gran predicamento en el género historiográfico⁵⁸. No se especifica si el fantasma ha surgido de un difunto concreto, por lo que debería de entenderse que se trata de otra figura intermediaria que no sirve a sus propios intereses –ya sea solicitar un enterramiento digno, ya dar conclusión a una actividad inacabada, etc.–, sino a las necesidades de quien la recibe. En cuanto a su forma, Plutarco la describe como un ente de gran estatura, siguiendo la tradicional descripción de estos seres semidivinos, y con el rostro semejante al de un ser bien conocido por la literatura e iconografía griegas, el de una Ἐρινύς τραγική⁵⁹. El mensaje que transmite no es verbal, como en el caso de Bruto, sino figurado, de modo que debe ser interpretado a la manera de los oráculos, para su correcta comprensión.

Acerca de la respuesta de Dión, queda patente su pánico, sin intentar comunicarse con el espectro y, a continuación, llamando a sus amigos en busca de consuelo, algo que también es un elemento tradicional.

⁵⁷ Los paralelos de una descripción prácticamente en los mismos términos no sólo se encuentran en Plutarco, sino que también pueden rastrearse, por ejemplo, en el relato del espíritu femenino que le apareció a Curtio Rufo, también por la tarde, mientras caminaba por un pórtico; cf. Plinius, 7.27.2-3.

⁵⁸ Cf. D. FELTON, 2000², pp. 30-34.

⁵⁹ Cf. M. AGUIRRE CASTRO, 2006, pp. 113-115.

El final de la historia se resuelve igual que la de Bruto, con una desgracia del protagonista, la muerte de su hijo.

3.3. *Fantasmas en contexto amoroso*

Los fantasmas no sólo suelen manifestarse con un fin premonitorio, sino que en ocasiones pueden interactuar con los seres humanos siguiendo otras finalidades.

En la *Vida* de Cimón, Plutarco inserta la historia de Cleonice⁶⁰, a la cual Pausanias había requerido para deshonorarla, pero, cuando intentaba volver al lecho, tropezó y fue asesinada por error, pues el ruido hizo creer a Pausanias que se trataba de un enemigo.

A continuación, Plutarco relata la historia en los siguientes términos⁶¹:

Y ella, puesto que murió por las heridas, no dejó descansar en lo sucesivo a Pausanias, sino que su fantasma (εἶδωλον) se le aparecía de noche en sueños y le recitaba con ira este verso trágico:

“Marcha más cerca de tu castigo. El exceso es, con mucho, un mal para los hombres”.

Justo después, los aliados junto con Cimón, muy encolerizados, lo expulsaron de la ciudad. Entonces él, exiliado de Bizancio y aterrado por aquel espectro (τῷ φάσματι), según se cuenta, huyó al oráculo de necromancia en Heraclea y, tras convocar al alma (τὴν ψυχὴν) de Cleonice, trató de aplacar su ira. Pero ella, tras aparecerse ante su vista, le dijo que pondría rápidamente fin a sus males cuando viajara hasta Esparta, significando su futura muerte, según pareció⁶². Este relato lo cuentan muchos autores.

Cleonice, según el relato de Plutarco, representa el característico espectro llamado βιαιοθάνατος y, además, ἄγαμος, que regresa de ultratumba con una finalidad clara: aterrorizar al causante de su deshonra y muerte. El espíritu no sólo recuerda todo lo relacionado con su anterior existencia mortal, sino que además se encuentra vinculado con el espartano Pausanias, un caso con múltiples paralelos en el folclore grecorromano, como el fantasma de Agripina que atormenta a Nerón⁶³, el de Galba a Otón⁶⁴ o Clitemnestra a Orestes⁶⁵. Se trata de un tipo de ente que, aunque supone-

⁶⁰ También es relatada en Plu., *Mor.* 555A-C.

⁶¹ Cf. Plu., *Cim.* 6,4-6.

⁶² Cf. Pau., III, 17.8.

⁶³ Cf. Suet., *Ner.* 34.

⁶⁴ Cf. Suet. *Otho* 7. La tradición literaria conserva múltiples ejemplos de esta tipología fantasmagórica. Otro ejemplo sería el fantasma del hermano de Caracala que clama venganza por el fratricidio recibido; cf. Dio Cass., 78.15.

⁶⁵ Cf. A., *Eu.*

mos que ha sido convenientemente enterrado, no ha completado su ritual de paso al otro mundo⁶⁶, porque le queda algo pendiente. En cuanto a su figura, imaginamos que, como el espectro era reconocible a Pausanias, debía conservar cierto parecido con Cleonice en vida. La venganza, según el relato, se llevará a cabo primero a través de sueños y, tras el intento de Pausanias de apaciguar al espectro por medio de ritos necrománticos -en un santuario que todavía se conserva en la actualidad (Eregli en Cehennemagzi, Turquía)⁶⁷-, éste actúa del mismo modo que el *demon* de Bruto: de manera críptica le anuncia su próxima muerte.

Incluso tras su asesinato, Pausanias no encontró el descanso, sino que se aparecía a los espartanos, hasta que éstos, siguiendo un oráculo, ofrecieron dos estatuas de bronce⁶⁸, tradicionales objetos de protección ante la amenaza del más allá.

Se observan dos elementos curiosos en el fragmento anterior: en primer lugar, que Plutarco explica perfectamente cómo el crimen contra Cleonice es el punto de partida de su historia fantasmal, sin interpretar, como sería esperable según el esquema *demónico* plutarqueo, que se tratara del *demon* de la joven quizá enviado por los dioses para castigar a Pausanias; y, en segundo lugar, que el autor parece esforzarse por dejar claro que este relato procede de la tradición y él simplemente es el intermediario. Para este fin, en el breve texto se insertan: λέγεται δέ (6.4.), ὡς λέγεται (6.6.) y ταῦτα μὲν οὖν ὑπὸ πολλῶν ἱστορήται (6.7.). No obstante, al tiempo, estos recursos también sirven para dar verosimilitud a la historia, mediante el principio de autoridad, sin poder saberse la finalidad última del autor.

Mucho más difícil nos resulta interpretar un último espectro en contexto amoroso, literalmente φάσμα δαιμόνιον, que Plutarco recoge como una de las leyendas que se contaban acerca del nacimiento de Rómulo⁶⁹:

⁶⁶ Una descripción que, a nuestro parecer, es muy clarificadora de cómo Plutarco entendía este rito de paso, prácticamente, en los mismos términos que una iniciación mística, la recoge en *Fr.* 178 (Estob., IV, 52.49). Sobre el ritual de paso de la vida a la muerte, marcado por una despedida y abandono del grupo social al que el difunto perteneció y, sobretodo, por su incorporación al nuevo estado junto con el resto de difuntos, cf. I. N. BREMMER, 1987, pp. 89-108.

⁶⁷ Acerca de los ritos necrománticos, su presencia en la literatura y en los papiros, puede consultarse el trabajo de F. GRAF, *Magic in the Ancient World*, Cambridge, 2003⁶, pp. 190-200.

⁶⁸ Plutarco, junto a una numerosa lista de autores antiguos, constata el uso del metal y en especial del bronce para protegerse de los espíritus; cf. *Plu.*, *Aem.* 17.9 y *Mor.* 944B; Claudiano, *Get.* 233-234. Cf. D. FELTON, 2000², p. 5. Para una interpretación del ritual, proponiendo como ejemplo el *Idilio* II de Teócrito, cf. F. GRAF, 2003⁶, p. 177. Otro ejemplo de acto apotropaico se producía en el día de *Choes*, durante las Antesterias. En esa mañana los atenienses masticaban hojas de aladierna -*rhamnus alaternus*-, creyendo que así alejaban a los malos espíritus; cf. I. N. BREMMER, 1987, p. 111.

⁶⁹ *Plu.*, *Rom.* 2.4.

Pues a Tarquecio, un rey de los Albanos muy injusto y cruel, vino a su casa un *demon* espectral (φάσμα δαιμόνιον). Pues un falo apareció desde el fuego del hogar y permaneció durante muchos días. Había en Tirrenia un oráculo de Tetis, del cual obtuvo Tarquecio una respuesta, que uniera a una virgen con el fantasma, puesto que de ella nacería un niño muy glorioso, que se distinguiría por su virtud, fortuna y vigor⁷⁰.

La historia continúa con Tarquecio intentando convencer a su hija para que se uniera al falo espectral, pero ella por repugnancia no pudo y obligó a una esclava a que cumpliera con la orden paterna. De ella nació un varón, que, tras una serie de peripecias, consiguió sobrevivir y recibió el nombre de Rómulo.

La historia parece estar más relacionada con la mitología; de hecho, se ha propuesto que pertenezca a la mitología etrusca por la nomenclatura de sus protagonistas. Existen ejemplos parecidos en la mitología itálica, como los casos de Servio Itálico y Céculo⁷¹. Pero, como relato de fantasmas, plantea numerosas dudas que impiden clasificarlo con las historias que hasta ahora hemos abordado, pues, al no saber a quién pertenece el falo, no podemos inferir si se trata de alguien difunto o de un *demon*; más bien, se trataría del miembro corpóreo de un *demon*. Por tanto, preferimos mostrarlo con el mismo escepticismo con que Plutarco inserta la historia: Οἱ δὲ μῦθῳ δὴ παντάλασι περὶ τῆς γενέσεως διεξίασι.

4. Conclusión

Como se ha podido observar, Plutarco, a pesar de su escepticismo, muestra un rico y variado crisol de historias de fantasmas, insertas en lo más profundo del folclore griego.

De los más extensos fragmentos analizados en las páginas precedentes se observan las siguientes tipologías:

Los relatos de Dión y Bruto representan dos ejemplos de lo que podríamos llamar “fantasmas literarios”, siguiendo a la perfección los elementos que configuran la escena típica: estado de ansiedad previo del visitado, luz tenue y aparición con un mensaje cargado de simbolismo que se corrobora en el futuro del protagonista. Sorprende, además, que estos relatos recojan elementos parecidos a los escritos por otros autores cercanos cronológicamente a Plutarco, como Luciano de Samósata y Plinio el Joven. Así, parece que este tipo de historias, de gran predicamento en el pasado desde Homero, vivió un resurgir durante la segunda sofística. En cuanto a los *démones*-fantasmas de estos relatos, resultan recreaciones literarias que encajan en la teoría expuesta por el de Queronea en sus *Moralia*.

⁷⁰ Según Plutarco, el relato es un extracto de la obra de Promación, historiador griego del s. I, al que el de Queronea atribuye *Historia de Italia*.

⁷¹ Cf. R. MARBACH, *RE IVA*, 1932, s.v. “Tarchetios”, col. 2294-2295.

Acerca de las historias de Damón Peripoltas y Cleonice, aunque mantienen ciertos elementos comunes con los anteriores, se debe entender que sus características los acercan más a los relatos de fantasmas que circularían de boca en boca durante esta época. En éstos no se atiende tanto a las circunstancias y el ambiente del momento de la aparición, sino a los datos concisos y las fuentes, en un intento de dar verosimilitud al relato. En cuanto a la tipología de los entes, las tradicionales almas en pena no parecen encajar en la teoría de Plutarco, para quien, como se ha visto, simplemente no existen.

No obstante, a la luz de los textos, se observa que tan sólo existen dos diferencias entre ambos: los *démones* son entidades procedentes de difuntos anónimos y enviados por los dioses, mientras que los fantasmas resultan de la muerte de seres conocidos y sirven a sus propios fines. Tanto sus atributos, como sus funciones y la manera de llevarlas a cabo ante los mortales, son semejantes. Y su similitud se corrobora en la nomenclatura que Plutarco utiliza en los parecidos contextos analizados: φάσμα/φάσματα (10), δαίμων (5), εἶδωλον (5), ὄψις (4), ψύχη (1), φάντασμα (1)⁷².

De este modo, concluimos proponiendo que, si bien Plutarco se inserta en una extensa tradición de textos filosóficos en la que destaca la influencia empedoclea y platónica, tal vez este tipo de relatos cobren todo su sentido cuando se analizan desde el punto de vista del folclore griego.

Plutarco, a pesar de presentar una teoría bien argumentada, especialmente en *Moralia*, parece enfrentarse, en la práctica de *Vitae*, a su propia disyuntiva que diferencia fantasmas, extraídos del mundo tradicional, de los *démones*. El resultado de esto, que no puede explicarse a causa de la evolución del pensamiento plutarqueo, es que ambas figuras aparecen confundidas, con características que armonizan, consciente o inconscientemente, el llamado *demon* “malvado” con el fantasma tradicional.

Por último, no queríamos terminar este artículo sin aclarar una característica esencial del tema elegido, a saber, su actualidad. Una curiosa noticia, “Let Buyer Beware? Indeed!”, extraída del diario *New York Times*, 19 de Julio (1991), ilustra la actualidad de historias de fantasmas como las relatadas por Plutarco. Según ésta, una compradora inmobiliaria, Helen V. Ackley, pagó la entrada por una bella casa Victoriana, situada en Nyack (N.Y.), que resultó estar supuestamente encantada. Ante esta situación la compradora denunció al vendedor, Jeffrey M. Stambovsky, por no haberla informado de este dato antes de la transacción ante la Appellate Division of State Supreme Court de Manhattan, la cual resolvió que el vendedor tendría que devolver el pago realizado

⁷² Durante el coloquio que siguió a la comunicación que versaba sobre este tema, la prof^a. Rosa María Aguilar, a quien agradecemos su ayuda, propuso la nomenclatura como demostración clara de la confusión *demon*-fantasma en Plutarco.

(32.000\$), en base al principio de ley *caveat emptor*. La razón de esto no sólo fue la omisión de información realizada por Jeffrey M. Stambovsky, sino, además, que éste había puesto en venta un bien inmobiliario que estaba todavía “ocupado”. ¿Hubiera tenido Plutarco una opinión distinta a este respecto?

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE CASTRO, M.,

- “Fantasmas trágicos: algunas observaciones sobre su papel, aparición en escena e iconografía”, en *CFC: Estudios griegos e indoeuropeos* 16 (2006) 107-120.

BONNER, C.,

- “Demons of the Baths”, en GLANVILLE, S.R.K. (Ed), *Studies presented to F.L.I. Griffith, 1932*, London, 1983, pp. 203-208.

BREMMER, J.,

- *The Early Concept of the Soul*, Princeton, 1983.

BRENK, F.E.,

- “‘A most strange doctrine.’ Daimon in Plutarch”, en *CJ* 69,1 (1973), pp. 1-11.
- *Relighting the souls. Studies in Plutarch, in Greek Literature, Religion, and Philosophy, and in the New Testament Background*, Stuttgart, 1998.

CASADESÚS BORDOY, F.,

- “La concepción plutarquea de los daímones”, en PÉREZ JIMÉNEZ, A.-CASADESÚS BORDOY (eds.), *Estudios sobre Plutarco: misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco (Actas del VII Simposio Español sobre Plutarco, Palma de Mallorca, 2-4 de noviembre de 2000)*, Málaga, 2001, pp. 23-34.

DILLON, J.,

- “Seres Intermedios de la Tradición Platónica Tardía”, en AURELIO PÉREZ JIMÉNEZ Y GONZALO CRUZ ANDREOTTI (eds.), *Seres Intermedios: Ángeles, Demonios y Genios en el Mundo Mediterráneo*, Mediterránea 7, Málaga, 2000, pp. 89-118.

FELTON, D.,

- *Haunted Greece and Rome. Ghost stories from Classical Antiquity*, Austin, 2000².

FITZGIBBON, P.M.,

- “Boethus and Cassius: Two Epicureans in Plutarch”, en NIKOLAIDIS, A. (Ed.), *The Unity of Plutarch's Work*, Berlín, 2008, pp. 445-460.

GRAF, F.,

- *Magic in the Ancient World*, Cambridge, 2003⁶.

INNERARITY, D.,

- *Ética de la hospitalidad*, Barcelona, 2001.

LAWSON, J.C.,

- *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, New York, 1964.

MARBACH, R.,

- *RE IVA*, 1932, s.v. “Tarchetios”, cols. 2294-2295.

MÉNDEZ LLORET, M.I.,

- “El demon: la inteligencia en el mundo”, *Faventia* XV, 2 (1993) 23-38.

OGDEN, D.,

- *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds*, New York-Oxford, 2002.

RUSSELL, D.A.,

- *Plutarch*, London, 1973.

SOLOMON, J.-SOLOMON, O.,

- *Ghost and Goosebumps: Ghost Stories, Tall Tales, and Superstitions from Alabama*, Alabama 1981.

SOURY, G.,

- *La demonologie de Plutarque, essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique*, Paris, 1942.

WINKLER, J.,

- "Lollianos and the Desperadoes", *JHS* 100 (1980) pp. 155-181.

WYTTENBACH, D.,

- *Lexicon Plutarcheum et Vitas et Opera Moralia Complectens*, Lipsiae, 1843.

TABULA GRATULATORIA
Amicorum, Sodalium et Discipulorum
Federici E. Brenk

- AGUILAR, ROSA MARÍA. Universidad Complutense de Madrid (Spain).
ALESSE, FRANCESCA. Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma (Italy).
ALMAGOR, ERAN. The Hebrew University of Jerusalem (Israel).
BECCHI, FRANCESCO. Università degli Studi di Firenze (Italy).
BILLAULT, ALAIN. Université de Paris-Sorbonne (France).
BOULET, BERNARD. Collège de Sainte-Foy Québec (Canada).
BOULOGNE, JACQUES. Université Charles de Gaulle – Lille 3 (France).
BRAVO GARCÍA, ANTONIO. Universidad Complutense de Madrid (Spain).
BURZACCHINI, GABRIELE. Università degli Studi di Parma (Italy).
CABALLERO, RAÚL. Universidad de Málaga (Spain).
CALDERÓN DORDA, ESTEBAN. Universidad de Murcia (Spain).
CALVO MARTÍNEZ, JOSÉ LUIS. Universidad de Granada (Spain).
CANDAU MORÓN, JOSÉ MARÍA. Universidad de Sevilla (Spain).
CAPRIGLIONE, JOLANDA. II Università di Napoli (Italy).
CARRARA, PAOLO. Università degli Studi di Siena – Arezzo (Italy).
CASANOVA, ANGELO. Università degli Studi di Firenze (Italy).
CHIODI, SILVIA. Istituto per il Lessico Internazionale Europeo e Storia delle Idee. Consiglio Nazionale delle Ricerche (Italy).
CLÚA SERENA, JOSEP ANTONI. Universidad de Lleida (Spain).
D'ALESSIO, GIOVAN BATTISTA. King's College London (England).
DE BLOIS, LUKAS. Radboud University, Nijmegen (The Netherlands).
DE JESUS, CARLOS A. MARTINS. Universidade de Coimbra (Portugal).
DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA GRIEGA, ESTUDIOS ÁRABES, LINGÜÍSTICA GENERAL Y DOCUMENTACIÓN. Universidad de Málaga (Spain).
DEPARTMENT OF HISTORY. Utah State University (U.S.A.).
DILLON, JOHN. Trinity College Dublin (Ireland).

- D'IPPOLITO, GENNARO. Università di Palermo (Italy).
DURÁN LÓPEZ, MARÍA ÁNGELES. Universidad de Málaga (Spain).
DURÁN MAÑAS, MÓNICA. I.E.S. "Vega del Pirón", Carbonero el Mayor, Segovia (Spain).
FERNÁNDEZ DELGADO, JOSÉ ANTONIO. Universidad de Salamanca (Spain).
FERRARI, FRANCO. Università degli Studi di Salerno (Italy).
FERREIRA, JOSÉ RIBEIRO. Universidade de Coimbra (Portugal).
FRAZIER, FRANÇOISE. Université de Paris Ouest Nanterre-La Défense (France).
GALLO, ITALO. Università di Salerno (Italy).
GARCÍA GUAL, CARLOS. Universidad Complutense de Madrid (Spain).
GARCÍA LÓPEZ, JOSÉ. Universidad de Murcia (Spain).
GARCÍA VALDÉS, MANUELA. Universidad de Oviedo (Spain).
GEIGER, JOSEPH. The Hebrew University of Jerusalem (Israel).
GELLI, EMILIANO. Università degli Studi di Firenze (Italy).
GEORGIADOU, ARISTOULA. University of Patras (Greece).
GIANNATTASIO ANDRIA, ROSA. Università degli Studi di Salerno (Italy).
GIGLI PICCARDI, DARIA. Università degli Studi di Firenze (Italy).
GONZÁLEZ ALMENARA, GUILLERMINA. Universidad de La Laguna (Spain).
GUILHEMBET, JEAN-PIERRE. École Normale Supérieure de Lyon (France).
HIRSCH-LUIPOLD, RAINER. Georg-August-Universität Göttingen (Germany).
IMPERIO, OLIMPIA. Università degli Studi di Bari (Italy).
INGENKAMP, HEINZ GERD. Universität Bonn (Germany).
JUFRESA MUÑOZ, MONTSERRAT. Universidad de Barcelona (Spain).
LAMBARDI, NOEMI. Firenze (Italy).
LAPINI, WALTER. Università degli Studi di Genova (Italy).
LEÃO, DELFIM FERREIRA. Universidade de Coimbra (Portugal).
LIVIABELLA FURIANI, PATRIZIA. Foligno, Perugia (Italy).
LOZZA, GIUSEPPE. Università degli Studi di Milano (Italy).
LUCCHESI, MICHELE. Lincoln College, Oxford (England).
MARTINELLI TEMPESTA, STEFANO. Università degli Studi di Milano (Italy).
MERIANI, ANGELO. Università degli Studi di Salerno (Italy).
MESTRE, FRANCESCA. Universidad de Barcelona (Spain).
MICHELAZZO, FRANCESCO. Università degli Studi di Firenze (Italy).
MUÑOZ GALLARTE, ISRAEL. Rijksuniversiteit Groningen (The Netherlands).
NIKOLAIDIS, ANASTASIOS. University of Crete (Greece).
OPSOMER, JAN. Institute of Philosophy Leuven (Belgium).
PELLING, CHRISTOPHER. Christ Church, Oxford (England).
PÉREZ JIMÉNEZ, AURELIO. Universidad de Málaga (Spain).

- PINO CAMPOS, LUIS MIGUEL. Universidad de La Laguna (Spain).
PODLECKI, ANTHONY J. Vancouver (Canada).
PORDOMINGO PARDO, FRANCISCA. Universidad de Salamanca (Spain).
RAMÓN PALERM, VICENTE. Universidad de Zaragoza (Spain).
ROIG LANZILLOTTA, LAUTARO. Rijksuniversiteit Gröningen (The Netherlands).
ROMERO GONZÁLEZ, DÁMARIS. University of Birmingham (England).
ROSKAM, GEERT. Katholieke Universiteit Leuven (Belgium).
SANTANA HENRÍQUEZ, GERMÁN. Universidad de las Palmas de Gran Canaria. (Spain).
SCANNAPIECO, ROSARIO. Università degli Studi di Salerno (Italy).
SCARDIGLI, BARBARA. Università degli Studi di Siena (Italy).
SETAIOLI, ALDO. Università di Perugia (Italy).
STADTER, PHILIP. University of North Carolina at Chapel Hill (U.S.A.).
TEODORSSON, SVEN-TAGE. University of Göteborg (Sweden).
TITCHENER, FRANCES. Utah State University, Logan (U.S.A.).
TULLI, MAURO. Università degli Studi di Pisa (Italy).
VAN DER STOCKT, LUC. Katholieke Universiteit Leuven (Belgium).
VAN HOOF, LIEVE. Postdoctoral Research Fellow of the Research Foundation - Flanders (Belgium).
VICENTE SÁNCHEZ, ANA. Universidad de Zaragoza (Spain).
VOLPE CACCIATORE, PAOLA. Università degli Studi di Salerno (Italy).
ZADOROJNYI, ALEXEI V. University of Liverpool (England).



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA

UtahState
UNIVERSITY

ISBN 978-0-615-41433-1



9 780615 414331