

# **LA FUNCIÓN DE LOS MITOS EN LA OBRA DE LIBANIO**

Alberto Jesús Quiroga Puertas  
Universidad de Granada

## Resumen

El empleo de la mitología en los discursos de Libanio de Antioquía es complejo y multidisciplinar, pues se puede interpretar como un velado ataque a un cristianismo cada vez más enquistado en el poder imperial, como argumento histórico, como elemento vertebrador del discurso y, sobre todo, como eco de una cultura y civilización crepuscular. De otro lado, es un índice que posibilita el estudio del estado de la retórica, bajo emperadores paganos o cristianos, en esa “época de ansiedad” que fue el siglo IV d.C.

El pensamiento mítico, transmitido de forma oral o escrita, fue uno de los pilares de la antigua cultura griega; era una forma de comunicación de consenso compartido por toda una comunidad. Pero la singularidad en el empleo de ese legado por parte del sofista Libanio de Antioquía<sup>1</sup> reside en el contexto histórico que lo circunda: el siglo IV d.C., siglo en el que el cristianismo, salvo el paréntesis de apenas dos años que supuso el reinado del emperador Juliano, va oficializándose en los mandos de poder del Imperio.

La obra de Libanio (de las más extensas que nos ha legado la Antigüedad clásica) aparece como uno de los últimos bastiones verdaderamente paganos ante la empresa cristianizante de emperadores como Constantino, Constancio II o Teodosio<sup>2</sup>. El recurrente empleo y alusión a la literatura y valores paganos y el deseo del restablecimiento del antiguo sistema de la “polis” son constantes en la obra del sofista; su figura y su obra están más cerca de la Atenas de Pericles que de la realidad en Antioquía en el siglo IV d.C., y por ello la ausencia de toda intencionalidad filosófica en sus pasajes mitológicos resulta extraña en un siglo en el que la alegoría filosófica suplantaba a la literatura. Así pues, el consecuente empleo de la mitología en una época en la que los valores del paganismo estaban siendo adoptados en su mayoría por el cristianismo se convierte en materia de controversia político-religiosa.

El mito, importante lazo de unión en cualquier sociedad, capaz de agrupar a personas que comparten una misma creencia o idéntico sistema político, social o religioso (o los tres a un tiempo)<sup>3</sup>, es interpretado por nuestro sofista como forma

---

<sup>1</sup> La obra de Libanio es citada de acuerdo a la edición de FOERSTER, R.: *Libanii opera*, Leipzig, 1903-1927 (reimpresión, 1967).

<sup>2</sup> En líneas generales, la relación del antioqueno con los distintos emperadores de creencia cristiana no fue tan hostil como se podría suponer. De hecho, el orador aceptó en el 383 el título honorífico de prefecto pretoriano bajo el reinado de Teodosio.

<sup>3</sup> El mito puede ser considerado un elemento globalizador: las escuelas de todo el Imperio, ya sea en Oriente u Occidente, manejaban un mismo texto y unos mismos referentes literarios, huelga decir que monopolizados por Homero: *vid.* el ya clásico libro de MARROU, H.I.: *Historia de la educación en la Antigüedad* (trad. esp.), Madrid, 1985, o UREÑA BRACERO, J.: “Homero en la formación retórico-escolar griega: etopeyas con tema del ciclo troyano”, *Emérita* (LVII, 1999), 2. Este hecho es de gran importancia para los deuterosophistas, pues estos oradores que declamaban a lo largo del territorio romano

de propaganda política y religiosa. Si partimos de los innumerables puntos de contacto entre mito y lenguaje<sup>4</sup>, Libanio sólo podría ser comprendido por aquellos que hablasen su misma lengua, su mismo código, es decir, el código mítico-religioso del paganismo presente a lo largo de toda su obra. De hecho, es muy común en la obra del sofista la alusión al indivisible binomio “*logoi-hiera*”, de modo que todo el que sea educado bajo los preceptos y cultura de la *paideia* retórica pagana, debe profesar culto a las divinidades que auspiciaron y encumbraron la cultura helena<sup>5</sup>.

El mito es, para Libanio, una de las maneras de codificar y transmitir el ideal cultural pagano, un lugar común tanto en la preceptiva retórica como en la enhebración del discurso, un templo lingüístico al que cualquier “heleno” (es decir, todo aquel que se hubiera educado con los valores de la “*paideia*” retórica) debe ir a honrar piadosamente a los dioses y la cultura clásica<sup>6</sup>. El intento de mantener la perpetuidad de los valores de la cultura clásica está en la raíz del movimiento de la segunda sofística<sup>7</sup>; en esa defensa se debe incluir el uso de la mitología en la retórica por estar ambas en la base de la *paideia* clásica.

Sin embargo, hay que resaltar la diferencia en el empleo de la mitología entre los deuteroficistas de los siglos I-II d.C. y el que hace Libanio: mientras que aquellos competían en diversas ciudades o componían piezas de encargo cuya única intención era asentar la pertenencia al ideal helénico clásico<sup>8</sup>, Libanio pretendía conservar prístino el legado cultural frente al cada vez más acuciante sector cristiano; gran parte de su obra y de sus alusiones míticas deben leerse teniendo en cuenta ese referente histórico. Se trata, pues, de una continua lucha por detentar el poder político y religioso del Imperio.

La mitología supera el umbral de la creencia religiosa y se convierte en símbolo de la identidad cultural del helenismo; así, el mito en Libanio contiene una relación metonímica con su época y sociedad, una máscara que simboliza un pasado glorioso para su aristócrata clase social, cada vez más menguante en poder, y para una mayor autonomía política de las metrópolis como Antioquía. Incluso puede llegar a convertirse en herramienta política, arma literaria y lingüística cuando trata de oponerse a la cada vez mayor masa de cristianos que convivían en su misma ciudad. Pero, aunque Libanio pretendía restaurar esa antigua cultura y los valores adjuntos a ella, tuvo que conformarse con ver cómo tal legado se iba perdiendo o transformando según las necesidades del nuevo orden, pues el cristianismo adoptaba lo que le era útil y prohibía cualquier cosa que discrepara de sus dogmas.

Los episodios míticos que aparecen en la obra de Libanio están llenos de clichés y fórmulas retóricas, casi siempre carentes de intención estética, producto

---

contarían con la seguridad de que sus ejemplos literarios sacados del vasto y cambiante corpus mitológico serían entendidos y asimilados correctamente.

<sup>4</sup> López Eire, A.: “Mito, retórica y poética”, *Logo* (2002), II, 2, pp. 51-84.

<sup>5</sup> En el *Codex Theodosianus* XIII 3, 5 del 17 de Junio del 362 se encuentra la famosa ley escolar de Juliano, por la que prohibía a los cristianos enseñar a los poetas clásicos. Para un estudio más detallado de este aspecto, *vid.* LEE, A.D.: *Pagans & Christians in Late Antiquity*, London and New York, Routledge, 2000, 101-108.

<sup>6</sup> Para la concepción mítica en Libanio o cualquier otro aspecto, remitimos a SHOULER, B.: *La tradition hellénique chez Libanios*, Lille-París, 1984.

<sup>7</sup> *Vid.* BOWIE, E.L.: “Greeks and their past in the second sophistic”, *Past and Present* (1970), 46, pp. 3-41.

<sup>8</sup> *Vid.* GANGLOFF, A.: “Les mythes dans les principaux discours aux villes de Dion Chrysostome: une approche de la notion d’hellenisme”, *REG* (2001), 114, pp. 456-477.

del esquema encorsetado de las teorías retóricas que inundaron la época imperial; pero la peculiaridad del empleo del mito por parte de Libanio reside en su intencionalidad, en erigirse como apoyo histórico aleccionador, cuya lectura precisaba de la interacción con el auditorio. Traspasando los conceptos de utilidad y verosimilitud, el sofista valora la capacidad creativa de esa mentira que es el mito con el fin de entretener, seducir y, especialmente, enseñar los valores insertos en la “paideia” retórica y atacar a un estado cada vez más cristianizado<sup>9</sup>. Para Libanio, el mito era una fuente inagotable de recursos que legitimaba cualquier ejemplo o argumento, pero su empleo queda en simple alusión, no se conforman como una narración ni como cuerpo de ninguna de las partes del discurso<sup>10</sup>.

La indolencia y el maltrato que estaban sufriendo las distintas formas de culto propició una denuncia de esta *hýbris* ante los dioses tradicionales se lleva a cabo con la ejemplificación de diversos mitos que a lo largo de la tradición cultural y literaria han representado el pecado de la soberbia humana.

En el discurso V, consagrado a la diosa Ártemis<sup>11</sup>, hay varios episodios míticos que también tienen un valor moralizante y parenético para no incurrir en pecado de *hýbris*: Níobe, Acteón o Eneo son los ejemplos de que la incontinencia verbal, el quebrantar las leyes divinas o el olvido de ofrecer sacrificios u ofrendas a los dioses son motivo suficiente para desatar su cólera.

A pesar de tratarse de un discurso epidíctico, no debemos interpretar estos pasajes como simple pirotecnia retórica; Libanio compuso este himno en prosa alrededor del turbulento 365: es el año de la revuelta de Procopio, hay un ambiente hostil a nuestro sofista si tenemos en cuenta que todos los procesos de reforma pagana que emprendió Juliano (y que Libanio, en su mayoría, apoyaba entusiasmado) se truncaron con la muerte del apóstata en el 363. Por lo tanto, la composición de este discurso, además de constituir una forma de agradecimiento a la diosa<sup>12</sup>, tenía motivaciones claramente religiosas: los castigos divinos se ciñen sobre todo aquel que deje en el olvido a los dioses o no les guarde el debido respeto.

Ciudades como Atenas, Tebas o Delfos son presentadas como argumento histórico y modelo de castigo divino en forma de peste ante las injusticias que cometieron<sup>13</sup>; Libanio, que primero sospechó y más tarde afirmó que fue una mano cristiana la que clavó la lanza que acabó con la vida del emperador Juliano, recuerda estos ejemplos al emperador Teodosio, achacando los innumerables

---

<sup>9</sup> Para un análisis de las actuaciones de Libanio en su vejez, *vid.* CRISCUOLO, U: “Aspetti della resistenza ellenica dell’ultimo Libanio”, en *Pagani e cristiani da Giuliano l’Apostata al sacco di Roma. Tai del convegno internazionale di studi*, Messina, 1995.

<sup>10</sup> Tenemos que hacer una excepción a este punto, pues su discurso V, un himno en prosa dedicado a la diosa Ártemis, está lleno de pasajes mitológicos. Al igual que Isócrates y Aristides, Libanio no utilizaba el mito de la manera falaz e infantil al modo, según estos oradores, de los poetas; *vid.* el despectivo e(te/roij con que se refiere a los poetas en Or. V, 6.

<sup>11</sup> Apolo, Ártemis y la musa de la elocuencia, Calíope, eran las divinidades tutelares de Antioquía; de ahí que no extrañe la vocación retórica de Libanio.

<sup>12</sup> En el exordio del discurso, Libanio da las gracias a la diosa por haberle salvado la vida y anuncia que, en justa recompensa, le compondrá el discurso como forma de pago; es a partir del capítulo 45 cuando se explicita que la diosa salvó al orador de un derrumbe mientras atendía a un alumno en una tutoría.

<sup>13</sup> En Atenas fue asesinado Androgeo, hijo del rey Minos, lo que provocó una peste y el pago de varios jóvenes al año como alimento del Minotauro (Or. XXIV, 31); Tebas fue assolada por una peste a causa del terrible parricidio e incesto de Edipo (Or. XXIV, 31, XVI, 51); Delfos pagó también con una peste el haber matado a Esopo, según se desprende de la *Vita Aesopi*, 140-142, a pesar de que éste les regalara los oídos con una fábula (Or. XXIV, 31).

males del Imperio, entre otros motivos<sup>14</sup>, a la impunidad bajo la que se mantuvo el asesinato de Juliano en el 363 durante su campaña persa. Dentro del mismo discurso (XXIV, 32), Libanio recurre al ciclo homérico para poner de manifiesto situaciones de impiedad ante los dioses y que acabaron con un castigo divino: la peste enviada por Apolo al contingente aqueo ante la negativa de Agamenón de devolver su hija al sacerdote Crises<sup>15</sup>, las tempestades marinas que acabaron con la vida de los compañeros de Odiseo por haberse comido los bueyes de Helios, o la muerte que encontraron muchos de los compañeros del sacrílego Ajax cuando forzó a Casandra.

La fuerza de toda esta argumentación mítica reside en las posibles asimilaciones que Libanio deja entrever: si Teodosio no abre una investigación y expía el crimen de Juliano, cometerá el riesgo de igualar a todos los ignominiosos modelos citados. El sofista no acusa directamente a Teodosio, pero encubre la culpa bajo el velo mítico: del mismo modo que en los ejemplos citados la culpa de un solo individuo afecta a toda su comunidad e incluso se perpetúa a través de varias generaciones, la mancha por el asesinato del emperador todavía afecta al Imperio, y si bien Teodosio no tuvo culpa, si participa de algún modo manteniéndose indolente<sup>16</sup>.

Otro hecho que contribuyó al clima de hostilidad que existía entre cristianos y paganos fue la destrucción del templo de Apolo en Dafne: en Octubre del 362, Juliano no pudo realizar los sacrificios en aquel templo porque en el mismo lugar habían enterrado a un mártir cristiano, San Bábilas, de modo que el emperador mandó que los cristianos retiraran el cuerpo. Al día siguiente, el templo de Apolo sufrió un devastador incendio del que se culpó a los mismos que retiraron el cuerpo del santo. Libanio, sofista oficial de la corte, compuso una *Monodia por el templo de Apolo en Dafne* (su discurso LX), en la que se comparaba la osadía del pirómano con la del gigante Ticio (LX, 8) que intentó violar a Leto, con el robusto Idas (LX, 8), que plantó cara a Apolo y los Dioscuros, o los impíos Alóadas (LX, 8), Oto y Efialtes, que juntaron los montes Osa, Olimpo y Pelión para alcanzar el cielo y atacar a los dioses. Por lo tanto, los cristianos a los que Libanio creía responsables del incendio son comparados con los más impíos personajes de la mitología pagana.

El empleo de los Alóadas como *exemplum* en un discurso revela otro aspecto de la relación entre la mitología y la preceptiva retórica: dentro del amplio corpus que de Libanio se conserva, disponemos de sus *progymnasmata*, en los que el papel de la mitología es preponderante; así, la fábula<sup>17</sup> que Libanio elabora sobre Oto y Efialtes es la primera elaboración de un material sobre el que luego se compondrán los argumentos de los discursos. Por ello, el ejemplo de los Alóadas está también en otros autores contemporáneos de Libanio, como Temistio,

---

<sup>14</sup> Para nuestro sofista, una de las principales razones que provocaron el declive del Imperio fue el descuido y paulatino abandono de los dioses y su culto (*vid* Or. V, 43; Or. IX, dedicado a la fiesta de las Kalendas; Or. LIII, 1-6), o el recurrente robo a que se veían sometidos los templos por parte de los cristianos (para denunciar esta situación compuso Or. XXX, *En defensa de los templos*, u Or. LX, *Monodia por el templo de Apolo en Dafne*).

<sup>15</sup> El agravio al sacerdote de Apolo es un tópico en la obra del orador, *cfr.* Or. I, 284 y Or. LX, 14.

<sup>16</sup> Libanio no podía acusar directamente a Teodosio, por lo que relacionaba a los culpables con alguien cercano al emperador; sobre el aspecto del encubrimiento retórico, remitimos el artículo de MALOSSE, P.L.: "Sans mentir. La dissimulation des faits gênants dans la rhétorique de l'éloge, d'après l'exemple des discours royaux de Libanos", *Rhetorica* (3, 2000), 18, que versa sobre las distintas maneras de acusación encubierta.

<sup>17</sup> *Progymnasma* 2.38.

Juliano, Sinesio, Eusebio o Gregorio de Nisa<sup>18</sup>, y siempre con la advertencia del castigo divino en caso de cometer algún acto insensato contra la divinidad.

El discurso XI, dedicado a su ciudad natal, Antioquía, sigue muy de cerca, una vez más, los preceptos establecidos por Menandro el rétor; en este caso, los referidos al elogio de una ciudad<sup>19</sup>. Las primeras palabras de todo elogio a una ciudad deben constituir un panegírico de los privilegios con los que la naturaleza dotó a la ciudad. Libanio nombra cada don que la ciudad ofrece al hombre con la función que cada dios tenía en el panteón clásico, XI, 20-21: ‘No hace falta nada de lo que es mejor que haya, sino que, si te refieres a Dionisio, entre nosotros abunda el delirio báquico; si acaso a Atenea, de su árbol nuestra tierra se puebla. De aquí sale vino a borbotones para los pueblos vecinos y, en mucha mayor cantidad todavía, se transporta aceite en cargueros rumbo a todas partes. Efectivamente, Deméter amó hasta tal punto Sicilia, que Hefesto grabó sobre el escudo un labrantío dorado’<sup>20</sup>. Antioquía estaba bien abastecida de agua por su posición cercana a la costa mediterránea y por el Orontes, caudaloso río que cruzaba la ciudad, de ahí que la presencia de ninfas en los discursos del orador sea tan recurrente<sup>21</sup>.

Es común que el origen de una ciudad entroncarse con una leyenda mítica; en el caso de Antioquía con los amores de Ío y Zeus: Ínaco, Triptolemo<sup>22</sup> y otros héroes salen en busca de la doncella metamorfoseada en vaca, pero al llegar a la futura Antioquía quedaron prendados del lugar y se establecieron allí (XI, 44-52); posteriormente, la población de la ciudad se fue completando con heraclidas (XI, 56-57), y su dignidad aumentó con la aportación de personajes históricos como Cambises y su mujer Méroe (XI, 59-67)<sup>23</sup> o el propio Alejandro Magno (XI, 72-76). Y que la ciudad era querida a los dioses se evidencia en el hecho de que los que en ella habitan, como Ártemis, no la quieren abandonar: Ptolomeo II quedó prendado de la estatua de la diosa hasta el punto de robarla y llevársela con él a Egipto; la diosa, enfurecida por el viaje no solicitado, envió una enfermedad a la mujer de Ptolomeo II, Arsínoe II, como señal de su enfado (disc. XI, 109). Por otro lado, los que son foráneos quieren vivir en la ciudad siríaca: Isis incitó a Seleuco II, tras aparecérselo en sueños, para que transportaran su imagen a la ciudad del Orontes (disc. XI, 114).

Todos estos tópicos deben ser interpretados, una vez más, en clave político-religiosa: en un enjambre de cristianos como era Antioquía, y en la ocasión en que fue pronunciado este discurso (la ceremonia de clausura de las Olimpiadas del 356 en el barrio de Dafne) que alaba los antepasados paganos de la ciudad y la preferencia de los dioses por el lugar<sup>24</sup>, debe ser entendido como una forma de reivindicación y propaganda de su visión pagana. Igualmente, el interés de la

---

<sup>18</sup> Los últimos tres son cristianos, pero su educación, como la de la mayoría de cristianos, se desarrolló bajo el sistema pagano. Vid. CAMERON, AV.: *The Cambridge Ancient History* (vol. XIII), Cambridge, 1998, pp. 667-673.

<sup>19</sup> Menandro I 346, 21-351, 19; 353,4-367,9.

<sup>20</sup> La traducción de este pasaje es del excelente libro de GONZÁLEZ GÁLVEZ, A.: *Libanio. Discursos II*, Edit. Gredos, Madrid, 2001.

<sup>21</sup> Cfr. los discursos III, 11; XI, 28 y 241; XVII, 22; LX, 13.

<sup>22</sup> El origen que Estrabón (XIV, 5, 2) establece para Tarso es muy semejante y con los mismos protagonistas.

<sup>23</sup> La estancia y aportación a Antioquía de Cambises y Méroe también aparecen en el discurso V, 42.

<sup>24</sup> Sobre el barrio de Dafne (en el que Libanio ubica el célebre episodio entre Apolo y la ninfa), el orador llega a decir que es el lugar al que van los dioses si es cierto que a veces bajan del cielo, Or. XI, 237.

ciudad era mantenerse como lugar de residencia imperial y conservar su status de metrópolis; al elogiar el inagotable abastecimiento y riqueza de recursos naturales de los que dispone la ciudad, Libanio no deja lugar a la duda sobre la capacidad de la ciudad para soportar la estancia de un gran ejército o de la corte.

Otro de los puntos de choque en la lucha entre el paganismo y el cristianismo es el del destino del Imperio: para los paganos, las desgracias que ocurrían dentro y fuera de las fronteras coincidían, y no por casualidad, con la expansión del cristianismo. El abandono de los dioses significaba que éstos, a su vez, dejaran de asistir en la lucha a los helenos en sus batallas contra los bárbaros. Este tópico de la teomaquia y la teodicea se hace patente en los pasajes 40-41 de su discurso V consagrado a la diosa Ártemis: ‘En cambio, si queréis oír de nuevo cuál es su actitud si es honrada, los atenienses, cuando se disponían a dirigirse a los que, de entre los bárbaros, desembarcaron en su territorio, el ejército de Darío, prometieron sacrificar a la misma Agrotera tantos cabritos cuantos de entre los bárbaros mataran, y mataron a cuantos hemos oído. En efecto, Heracles estaba ente estos diez mil y también Pan ya que fue en auxilio por propia iniciativa. Pero me parece que la ayuda de Ártemis llegó a ser la mayor, por ser más poderosa como diosa. ¿Y qué necesidad hay de mencionar las historias de otras personas? Pues bien, esta nuestra gran ciudad hubiera podido ser de los Escitas y hubiera sido saqueada en una antigua expedición militar si Ártemis, tras aliarse con su hermano, no nos lo hubiera demostrado al asaetarlos en su huida cuando ya habían tomado Flegra; y no había ejército nuestro que pudiera contener a los que atacaban, pero ellos, los Escitas, se retiraron gritando (lo que es propio de los que son heridos) porque no podían resistir a los dos arqueros’.

Una vez más, el pasaje no es vacuo artificio retórico: Ártemis y Apolo (dos de los dioses tutelares de Antioquía), además de Pan y Heracles, salvaron a Atenas, símbolo de la cultura griega, y a Antioquía de las invasiones persas y escitas. No es difícil trasponer el significado de estos capítulos al siglo IV d.C.

El papel preponderante que Libanio siempre había atribuido a la retórica como centro de la *paideia* heredada del glorioso pasado cultural heleno es tan valerosa como la riqueza de cualquier rey; en su discurso LV, 21, dedicado al sofista Anajencio, encontramos la siguiente cita: ‘¿Es que no vale tanto Midas como Demóstenes, Cíniras como Lisias?’; si bien Demóstenes no convierte en oro todo lo que toca, ni Isócrates fue amado y agasajado con riquezas por Afrodita como Cíniras, sí es cierto que dejaron un tesoro, en forma de discursos, valores y pensamientos cuyo beneficio y pervivencia pueden rivalizar con cualquier tesoro.

La comparación con tan pudientes personajes no siempre es señal de prosperidad económica, sino de enriquecimiento ilícito, como en su discurso XLVII, destinado a denunciar el empleo fraudulento de la costumbre de los patronazgos: Libanio carga contra los militares que estaban enriqueciéndose ilegalmente a costa de los campesinos y los propietarios de las tierras; según nuestro orador, cada uno de ellos se convertía en un Midas o un Cíniras (XLVII, 31).

Libanio tampoco falta a la imagen mítica tipificada del buen gobernador, justo y sabio<sup>25</sup>, representada por los jueces infernales Éaco, Minos y Radamante<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Cfr. Menandro II 379, 17; 380, 21; 386, 9.

Esta comparación es una forma propagandística de la imagen del emperador como dechado de virtudes; la necesidad de justicia en un Imperio tan extenso y proclive a las irregularidades explica la inclusión de este tópico en los discursos dedicados a cualquier autoridad con potestad legislativa<sup>27</sup>. Es evidente que el orador se aprovecharía de esta coyuntura para elogiar a Juliano y cualquiera de las acciones que llevara cabo, al que compara o atribuye cualidades de Zeus, Helios, Heracles, Alejandro Magno o cualquier héroe del ciclo homérico. A partir de esas alusiones deducimos algunas comparaciones implícitas: en Or. XVII, 3, Libanio, desesperado por la muerte de Juliano, recurre a Píndaro, quien califica a Héctor como *de Troya inexpugnable columna*. Si la muerte del héroe de casco tremolante supuso la caída de una columna para Troya, la inesperada pérdida del emperador es para Libanio predicción de la desaparición del Imperio.

Ante esta imagen del monarca ideal, Libanio opone a Salmoneo y Licurgo como reyes soberbios e impíos. El primero era un mítico rey de la Élide que quiso derrocar a Zeus, quien lo fulminó con su rayo; Licurgo es el rey Tracio que desterró a Dionisio, lo que le valió ser cegado por Zeus. Por supuesto, esta asimilación no es con su admirado Juliano, sino con su antecesor Constancio II, de ideas opuestas al paganismo.

Así pues, Libanio se abstrae, a diferencia de Juliano y los neoplatónicos, de cualquier interpretación alegórica, hermenéutica o exegética del legado mítico, parece más cercano al sentimiento crepuscular del poeta portugués Fernando Pessoa, que pedía a ‘los creyentes en Cristos y Marías’ que dejaran a ‘mis dioses tranquilos e inmediatos, que no moran en lo incierto sino en los campos y en los ríos’. La fuerza del mito está en ser considerado como una fuente de argumentos históricos bien codificados por la tradición retórica, aunque renovando su intencionalidad.

A pesar de que, como hemos dicho, no hay un planteamiento filosófico en su perspectiva del mito, éste sí tiene un valor ético: la religión pagana del siglo IV adopta un valor moral importante, por lo que el sofista se cuida de exponer mitos en los que los dioses aparezcan ridiculizados.

El mito, por lo tanto, y al igual que el lenguaje, no se agota ni se fosiliza, pues cada vez es un nuevo emisor el que lo utiliza en un contexto distinto y dirigido a un auditorio diferente, a pesar de que la retórica imperial estaba encorsetada por numerosos tratados. Libanio no recurre al mito en balde, pues cada situación exige una asimilación distinta: hay una intencionalidad, a veces implícita, en cada discurso, aunque es cierto que el cristianismo es el blanco habitual de sus críticas, o en ocasiones cae en la fácil binomio formado por un dios y su función clásica.

---

<sup>26</sup> Así, Radamante en los discursos XVII, 26 y XVIII, 281; Minos en VII, 7; XI, 53, 123 y 125; XVIII, 297; LXIV, 16 y 23; Éaco, en XIII, 6; XV, 35; XXXIII, 32; XXXVII, 7; XLVI, 6; LVII, 44 y LIX, 94.

<sup>27</sup> Menandro, en II, 380, 5-25, al aconsejar sobre el elogio en los discursos de llegada, especifica que esa parte del encomio está supeditada a las futuras acciones del gobernante, pues en el momento de su llegada aún no ha tenido tiempo de dar muestras de tal cualidad. Por lo tanto, llama la atención que el elogio a la sabiduría y justicia de Juliano y su comparación con Minos y Radamante no se efectúe en los discursos XII y XIII destinados a dar la bienvenida al emperador, sino en los discursos fúnebres (XVII y XVIII) escritos a raíz de la muerte del emperador. Para un estudio pormenorizado sobre el tratamiento que da Menandro a los discursos al emperador y al gobernador, *vid.* dos artículos de PONCE, M<sup>a</sup>.J.: ‘Menandro rétor y el discurso imperial’, Habis (1998), 29, y ‘Meandro rétor y la figura del gobernador’, Habis (1999), 30.

El pensamiento de Libanio se viste homérico, pero el empleo de su corpus mitológico variaba y podía ser reelaborado: la figura de Tersites, paradigma de innumerables defectos físicos y antagonista de cualquier virtud en los textos homéricos, puede llegar a convertirse en materia de un ejercicio retórico en el que sea elogiado o incluso en el símbolo de la *parrêsía*, ejemplo de orador preocupado por el bien de la comunidad<sup>28</sup>. En el ejercicio retórico propuesto por Libanio, el paticojo y deforme Tersites es el ejemplo de que la virtud, valentía e inteligencia superan la condición económica o social de cualquiera.

Con todo, el empleo de la mitología estaba supeditado a la urgencia del discurso y a la ocasión para la que se componía<sup>29</sup>.

De entre los innumerables mitos que inundan la obra del antioqueno, hemos escogido aquellos que responden a una intención parenética y admonitoria, por ilustrar mejor el carácter pragmático, útil y vivo de la mitología.

La relación entre cultura, retórica, religión y mito no es superficial, sino que se implica en el campo de batalla del siglo IV; con todo, Libanio, con la muerte de Juliano, parece que está cada vez más convencido de la victoria del nuevo orden, ‘puesto que ya ningún dios convierte a un hombre que sufre en una piedra, ni en árbol, ni en un pájaro (XVII, 38)’.

---

<sup>28</sup> Vid. Libanio, *Progymnasmata* 8.4; Juliano, *Epíst.* 82.

<sup>29</sup> Seguimos a P.Petit en su interpretación del estilo de Libanio en ‘Recherches sur la publication et diffusion des discours de Libanius’, *Historia* (1950), 1, pp. 479-509.