

Plutarco entre mundos

visões de Esparta, Atenas e Roma

**Pilar Gómez Cardó, Delfim F. Leão,
Maria Aparecida de Oliveira Silva
(coords.)**

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

ANNABLUME

UN MENTOR LIMPIO DE PASIONES. EL FILÓSOFO Y LA ACTUACIÓN
POLÍTICA SEGÚN EL *DE GENIO SOCRATIS*¹
(A mentor without passions: the philosopher and political action according to
the *De genio Socratis*)

JOSÉ M. CANDAU (jmc@us.es)
Universidad de Sevilla

RESUMEN – En *De genio Socratis* Plutarco plantea cuestiones básicas sobre la actuación pública y la necesidad de participar en vida ciudadana. A través de Epaminondas, la obra propone un modelo según el cual el filósofo no debe comprometerse directamente en la lucha política. Su participación, por tanto, debe limitarse a un compromiso distanciado. Con su propuesta, Plutarco cuestiona el modelo propugnado por la llamada “oposición estoica”. El Epaminondas descrito en *De genio Socratis* constituye también una justificación de la trayectoria vital de Plutarco y de su papel como mentor de la élite grecorromana.

PALABRAS CLAVE – Plutarco, historia, filosofía, política, educación

ABSTRACT – In *De genio Socratis*, Plutarch raises some basic questions about political action and the duty to take part in civic life. Through Epaminondas, the work proposes a model in which the philosopher must not engage directly in the political struggle. His participation, therefore, should be restricted to a distanced commitment. With his proposal, Plutarch challenges the model advocated by the so-called “Stoic opposition”. The Epaminondas described in *De genio Socratis* is also a justification of Plutarch’s life trajectory and his role as a mentor of the Graeco-Roman elite.

KEY WORDS – Plutarch, history, philosophy, politics, education

En el tratado *de genio Socratis* Plutarco plantea cuestiones que afectan al fundamento mismo de la vida ciudadana: ¿en qué circunstancias es lícito colaborar en una operación cruenta cuyo fin es derrocar al tirano? El temor de que el derramamiento de sangre quede fuera de control ¿justifica la inhibición en un conflicto civil? Las convicciones éticas o religiosas ¿obligan a asumir riesgos o a adoptar una actitud comprometida frente a las contiendas políticas? Formalmente el tratado se centra en la narración de un suceso histórico, la liberación de la acrópolis tebana, la Cadmea, en el año 379; ocupada por una guarnición espartana desde el 383, fue liberada gracias a una conjura promovida por ciudadanos residentes en Tebas en la que participó un grupo de exiliados desplazados a tal efecto desde Atenas. La liberación de la Cadmea suele considerarse inicio de la llamada hegemonía tebana, el breve periodo en el que Tebas fue la potencia dominante en Grecia.

¹ El presente trabajo se ha confeccionado en el marco del proyecto FFI2012-36220-C02-01

² Cf. Pelling (2010) 127

Plutarco se inspira, pues, en un suceso real. Pero su relato contiene elementos de ficción, según revela, por ejemplo, la presencia de personajes con toda probabilidad inventados³. Este carácter ficticio viene indicado al comienzo mismo del tratado, que se presenta como un diálogo «diegemático»⁴: uno de los participantes, Cafisias, hermano de Epaminondas, lo narra a instancias de Arquidamo⁵. Los hechos, por tanto, no los expone un narrador omnisciente, sino que son presentados a través de focalizadores subjetivos: el principal es Cafisias, secundarios son los partícipes de la conjura a quienes recurre Cafisias como testigos presenciales⁶. El diálogo tiene lugar en Atenas, después de la liberación; Arquidamo pide a Cafisias, a la sazón embajador tebano, que relate «la gesta» (τὴν πράξιν), es decir, la liberación de la Cadmea. Y le expone sus motivos: el hombre amante del honor y la belleza (φιλότιμον καὶ φιλόκαλον) gusta de contemplar el desarrollo de las gestas detalladamente y con independencia de cuál sea la conclusión; pues en el resultado final pesa mucho el azar (τύχην), mientras que ese amante de lo bello quiere ante todo observar los combates de la virtud. La petición de Arquidamo introduce un planteamiento similar al de las *Vidas Paralelas*, que también miran a las gestas históricas y donde también es un elemento esencial la pugna entre ἀρετή y τύχη⁷. Pero a diferencia de ellas, la mayor parte del *de genio* está dedicada a la discusión filosófica que tiene lugar mientras avanza la trama de la conjura para la liberación de la Cadmea. Si la mención de las peripecias de la virtud en el diálogo inicial introduce un tema básico en el desarrollo posterior de la composición⁸, el anuncio del otro gran tema, la actitud del filósofo ante la política, también aparece al inicio: cuando Cafisias comienza su relato comenta que los conjurados acostumbraban a reunirse en casa de Simias para hablar, supuestamente, de filosofía⁹.

La mezcla de relato y acción ha supuesto valoraciones negativas, pero también elogios¹⁰. Suele destacarse como una de las más notables características de la obra la tensión argumental y el colorido dramático. Para Desideri el *de genio Socratis* representa la más lograda ejemplificación práctica de la historiografía

³ Filolao, Teanor y Timarco constituyen los ejemplos más claros. Véase Corlu (1970) 16 y 20; Hani (1980) 45-47.

⁴ Cf. Ziegler (1965) [1951] 302. “Extra-diegetic” es el término que utiliza Pelling (2010) 123.

⁵ En los manuscritos aparece tanto la grafía ἀρχίδαμε (575D; 576B; 577B) como ἀρχέδαμε (595B; 595D; 596D). Ambas formas son beocias. Véase Corlu (1970) 13-14.

⁶ Brenk (1996) 42.

⁷ Corlu (1970) 186; Hani (1980) 211-212.

⁸ En tal sentido dicho diálogo desempeña una función similar a la del proemio en las *Vidas Paralelas*: cf. Russell (2010) 4.

⁹ *Gen. Socr.* 576B.

¹⁰ Negativa es, por ejemplo, la valoración de Ziegler (1965) 245; los comentarios elogiosos van desde von Stern (1884) 48-49 hasta Donini (2011) 22.

trágica¹¹. Las relaciones de Plutarco con la historiografía trágica son complejas¹². Pero si se deja aparte esta cuestión, Desideri está en lo cierto cuando afirma que el *de genio* dilata los confines tradicionales de la literatura historiográfica¹³. Los dilata hasta el punto de que constituye una obra de ficción; y es difícil imaginar que Plutarco no tuviera plena conciencia de ello. Resultan elocuentes las observaciones de Corlu cuando compara el relato de la toma de la Cadmea en el *de genio* con el ofrecido por el mismo Plutarco en otro escrito que se ocupaba del mismo tema, la *Vida de Pelópidas*: destacan en el *de genio* el diseño estético, los detalles que crean una atmósfera misteriosa, la complacencia en las peripecias y los efectos teatrales, la intención de ofrecer un drama articulado en escenas¹⁴. Los personajes ficticios, la convivencia de diálogo filosófico y narración histórica, la utilización de focalizadores subjetivos, la conformación dramática: todo indica que Plutarco no pretendía describir un suceso histórico, sino ofrecer una interpretación o una puesta en escena del mismo, componer un tropo. Y cuando el suceso elegido es objeto no de una «presentación» en sentido descriptivo sino de una «representación» en sentido teatral, el autor suele recurrir a elementos como el juego entre realidad y ficción, las sustituciones, la manipulación retórica o la asignación de roles a los agentes históricos que intervinieron¹⁵. Elementos presentes en el *de genio*, al que cabría calificar de metáfora sobre las relaciones entre filosofía —o mejor entre el filósofo— y actuación política.

El escenario, una Tebas con todo el esplendor del pasado clásico, encaja de lleno en los gustos clasicistas de la literatura griega imperial. Otros datos confirman el anclaje del *de genio* en las corrientes y modas intelectuales vivas por entonces¹⁶. Sócrates aparece con asiduidad en la literatura de los siglos I y II a. C. Su figura tiene un fuerte impacto en Séneca, Epicteto y Dión de Prusa¹⁷; a Favorino de Arlés, cuyos fragmentos mencionan con frecuencia el nombre de Sócrates, atribuye el léxico Suda un escrito sobre la ἐρωτικῆς τέχνης σοκράτικα¹⁸; el tema sirve también de punto de partida a cuatro disertaciones de Máximo de Tiro¹⁹; y el mismo Plutarco compuso, junto al *de genio*, otras dos obras acerca de Sócrates²⁰. Un interés especial debió de suscitar la tradición sobre el *daimon* (*genius*) socrático. Apuleyo es autor de un *de deo Socratis*, y dos disertaciones más

¹¹ Desideri (1984) 584.

¹² Sobre el tema véase Candau (2011).

¹³ Desideri (1984) 573-574.

¹⁴ Corlu (1970) 27-81.

¹⁵ Véanse Spivak (1988) 71-74.

¹⁶ Véase Döring (1979) 9-11; Hershbell (1988) 365-366, 374.

¹⁷ Véase Döring (1979) 18-42, 43-79 y 80-113; sobre la importancia de Sócrates en la literatura filosófica véase Donini (2011 [2004]).

¹⁸ Suda, s.v. Φαβωρίνος [Φ 4 Adler]; en la edición electrónica de Favorino (TLG) el nombre de Sócrates aparece 15 veces.

¹⁹ *Dial.* 18, 19, 20 y 21.

²⁰ Números 189 y 190 del catálogo de Lamprias

de Máximo de Tiro, la 8 y la 9, así como la primera de las *Platonicae quaestiones* de Plutarco tratan del mismo asunto. Por lo demás la demonología, el interés por los seres intermedios entre la divinidad y el hombre, ejerce un fuerte atractivo no sólo en los escritores, sino también en la mentalidad de la época. Resulta significativo el título «Die Dämonisierung der Religion» con que M. P. Nilsson encabeza un apartado sobre la mentalidad religiosa del imperio incluido en su *Historia de la religión griega*²¹.

Todos estos ingredientes subrayan la sintonía del *de genio* con los intereses culturales del momento. La misma sintonía muestra su cuestión central, la relación entre filosofía y política. La actualidad de este tema debió aumentar a raíz de la expulsión de los filósofos decretada por Domiciano²². En aquellas fechas alcanza gran auge el subgénero llamado *exitus illustrium virorum*²³. La denominación proviene de Plinio el Joven, que bajo este título menciona un escrito de Titinio Capitón. Un contenido similar debía tener la obra de C. Fanio *exitus occisorum aut relegatorum a Nerone*, que también cita Plinio. Asimilable a ambas composiciones sería el *de ultione Helvidii*, de la que era autor el mismo Plinio y cuya materia venía dada por la muerte de Helvidio Prisco el Joven, condenado a muerte por Domiciano en el 93²⁴. Como indican los títulos, este tipo de escritos se centraba en la condena de varones ilustres que se enfrentaron al poder imperial; especial difusión alcanzó la oposición que durante los años que van desde Claudio a Domiciano, protagonizaron una serie de conocidas figuras integrantes de la llamada oposición estoico-filosófica²⁵. Las muertes de Séneca y Trasea Peto —ambos víctimas de Nerón— tal como las describe Tácito se ajustan al esquema propio del subgénero *de exitu*²⁶. El modelo último es la ejecución de Sócrates según el relato que ofrece el *Fedón* de Platón. De aquí la conexión con el tema central del *de genio*, esto es, la actitud del filósofo ante la política. Pues el relato de Platón no puede entenderse si no se dibuja la figura del filósofo-mártir sobre el trasfondo del poder político que lo condena. Es significativo que el retrato trazado por Tácito de Séneca en el trance final ponga el acento sobre su serenidad, sus reflexiones, sus llamadas a la fortaleza y su exhortación a recordar las lecciones de la filosofía, rasgos conformes al modelo platónico pero que también subrayan el perfil filosófico del personaje. El mismo Plutarco utiliza el *topos* literario del final de Sócrates al narrar la muerte de un personaje fuertemente marcado por su orientación filosófica, Catón el Joven²⁷.

²¹ Nilsson (1974) 538-543.

²² Véanse las referencias que ofrece Griffin (2000) 67. Es posible que el mismo Plutarco fuese víctima de la expulsión; cf. Jones (1972) 25.

²³ Véase Ronconi (1966).

²⁴ Plin., *epist.* 8.12.4; 5.5.3; 7:30.5 (véase también 9.13).

²⁵ Malitz (1985); Jones (1992) 119-124.

²⁶ Tac., *ann.* 15.60-64; 16.34-35. Cf. Ronconi (1966) 1269.

²⁷ Plu., *Cat. Mi.* 68-70. Cf. Ronconi (1966) 1258-1259; Döring (1979) 39.

El *de genio* es, pues, la escenificación de un suceso histórico real. Contiene dosis importantes de ficción, lo cual remite a la voluntad de un autor que impone un diseño sobre el material procedente de la historia. Y ese diseño incorpora elementos –Sócrates, los démones, el filósofo y la actividad política– que pueden calificarse de «puntos calientes», cuestiones de gran interés y actualidad en el horizonte cultural del momento. La obra se integra así en esa corriente, practicada por distintos autores de la época, que busca la «reactualización» o «reescritura inteligente» del pasado²⁸. Todo lo cual invita a preguntar por el mensaje o la toma de postura que debe contener su texto. Como suele suceder en Plutarco dicho mensaje se transmite de manera indirecta, a través de alusiones opacas a primera vista. Tales opacidades pueden ejemplificarse en el silencio que envuelve a una figura esencial en la obra, la de Epaminondas.

La centralidad de Epaminondas ha sido subrayada explícitamente por diversos autores²⁹. El *de genio* proclama de manera reiterada su superioridad filosófica e intelectual y su proximidad a Sócrates³⁰. Esta excepcionalidad de Epaminondas aparece en numerosos textos: Éforo, Polibio, Diodoro, Cicerón, Nepote, Estrabón, Eliano. Todos elogian las extraordinarias cualidades del personaje, tan altas que para algunos su ἀρετή habría sido la causa determinante de la hegemonía tebana; y con frecuencia destacan también su elevada formación filosófica³¹. La dimensión filosófica y la alta calidad personal de Epaminondas es, pues, un rasgo que Plutarco toma de la tradición. Así caracterizado, el dirigente tebano ofrecía el perfil ideal como centro de una discusión sobre las relaciones entre el filósofo y la actividad política. Ahora bien, el mismo Epaminondas se niega a participar en el evento capital del *de genio*, el complot para liberar la Cadmea; no interviene además en el debate que más relevancia parece tener en la obra, la discusión sobre el δαίμων de Sócrates y sobre los δαίμονες en general; y su presencia es, en suma, una presencia ausente³², rasgo este que recibe un comentario expreso: cuando uno de los personajes, Teanor, pregunta por qué Epaminondas no da su opinión, el padre de este, Polimnis, contesta: «así es, extranjero, el carácter de mi hijo, silencioso y cauto a la hora de hablar»³³. Precisamente por ser la figura central, el silencio de Epaminondas introduce una paradoja en la piedra angular del *de genio*. Lo mismo ocurre con su quietismo político, que si no se refleja en

²⁸ Véase Desideri (1995) 20.

²⁹ Barigazzi (1988) 420; Georgiadou (1996) 116-117; Pelling (2010) 111, 125; Donini (2011) 403-405.

³⁰ *Gen. Socr.* 576D-E; 585D; 586A; 592f-593A. Cf. Corlu (1970) 19-20; Hani (1980) 46; Barigazzi (1988) 414-415 y 417-419; Georgiadou (1996) 118-121; Donini (2011) 406.

³¹ Ephor., *FGrHist* 70 F 119 (= Str. IX 2.2); Plb. VI 43.4- 44.1; D.S. XV 39. 2; XV 52. 7; XV 76. 4; XV 88. 3- 4; Cic., *Tusc.* 1.4; *de orat.* 3.139; Nep., *Epam.* 2.3; 3.4; 10.4; Ael., *VH* 3.17.

³² La expresión es de Pelling (2009) 111.

³³ *Gen. Socr.* 592F. Sobre la interpretación filosófica de este silencio como εὐλάβεια académica véase Donini (2011) 407.

su dimensión como dirigente al servicio de Tebas (algo que Plutarco no podía negar), sí viene subrayado por su reiterada negativa³⁴ a intervenir en conflictos que impliquen violencia interna, como la liberación de la Cadmea.

Con Epaminondas parece cumplirse la tesis según la cual Plutarco no expone su visión de la política mediante conceptos y discusiones teóricas, sino a través de figuras y modelos personales³⁵. El quietismo de Epaminondas, héroe y filósofo ejemplar, cifra, de esta manera, el mensaje que traslada el *de genio* sobre una cuestión viva en aquellos momentos, la referente a la participación directa del filósofo en la lucha política. Un mensaje sugerido en tres *Vidas* cuyo protagonista presenta el perfil de un filósofo, las de Bruto, Dión y Catón el Joven. Los tres participan en proyectos políticos frustrados. Las causas de este fracaso no las formula Plutarco con claridad. Pero los tres repiten un camino que puede considerarse recurrente: el del político-filósofo cuya excelencia moral no desemboca en un triunfo político³⁶.

La actitud de Epaminondas en el *de genio* parece ir un paso más: no es ya sólo que la excelencia filosófica no garantice el éxito político, sino que el filósofo no debe tomar parte activa en la vida política si ello implica conflicto civil. A este veredicto se alude en el *de genio*, aunque en el contexto de un incidente ajeno a la liberación de la Cadmea. La discusión sobre los *démones* centra el diálogo que, según el texto de Plutarco, tiene lugar en casa de Simias mientras se desarrolla la conjura de los liberadores. Antes de entrar en el tema central los allí reunidos comentan la noticia referente a una misteriosa inscripción hallada en la tumba de Alcmena: ante la dificultad de descifrarla fue enviada a Egipto. Allí consiguió desvelarla el sacerdote Conufis, a quien diversas noticias relacionan con Platón. Pues bien, por medio de la inscripción la divinidad exhortaba a los griegos a vivir en paz y tranquilidad, a librar polémicas siempre a través de la filosofía y a deponer las armas para dirimir las cuestiones de justicia sirviéndose de las musas y la razón³⁷.

A fin de corroborar la verdad de este mensaje, Simias, narrador de la noticia sobre la misteriosa inscripción, relata un nuevo suceso: mediante oráculo la divinidad había indicado a los delios que las desgracias de los griegos cesarían si duplicaban su altar de Delos. Desconcertados, pues no sabían cómo realizar la operación, los delios recurren a Platón. El cual les remite para la solución de su problema, que no era otro que el de la duplicación del cubo³⁸, a Eudoxo de Cnido y Helicón de Cícico. Pero advierte a los desconcertados delios que con

³⁴ *Gen. Socr.* 576E-577A; 594B.

³⁵ Véase, por ejemplo, Ingekamp (1992) 4638.

³⁶ Sobre el tema véase Swain (1990); de Blois (1992); Dillon (2008).

³⁷ *Gen. Socr.* 578F-579A. La anécdota sobre la tumba de Alcmena tiene como fuente única a Plutarco y es de autenticidad dudosa; véase Parker (2010).

³⁸ Todo un tópico de la geometría griega: véase Zhmud (2006) 84-86.

semejante oráculo lo que hacía el dios, en realidad, era exhortar a los griegos a que abandonasen las guerras, frecuentasen las musas, apaciguasen sus pasiones con ayuda de la razón y guardasen entre sí relaciones pacíficas y fecundas³⁹.

Los dos sucesos trasladan un mensaje confuso. Pues hablan de los griegos, no de filósofos, de guerras y cuestiones de justicia, no de rebeliones liberadoras; engloba además la filosofía en un conjunto de actividades que parece cifrar la παιδεία griega en general. Pero ambos, de alguna manera, ofrecen una primera justificación del rechazo de Epaminondas. Con ellos se pone en práctica la llamada «redefinición», técnica literaria practicada por diversos autores antiguos y frecuente en las *Vidas paralelas*. Consiste en formular enunciados vagos y generales que a lo largo de la obra y en pasajes posteriores se concretan y alcanzan un grado mayor de individualización⁴⁰. Los dos incidentes mencionados no son, además, la única prefiguración encaminada a justificar de manera previa y alusiva la inhibición de Epaminondas. La misma función cumple el diálogo sobre la pobreza. Epaminondas, mudo en la discusión demonológica central, toma aquí la palabra para entrar en controversia con Teanor.

Teanor, personaje ficticio, es un filósofo pitagórico natural de Crotona. En fechas anteriores otro pitagórico, Lisis, se había refugiado en Tebas. Acogido en la casa de Polimnis, padre de Cafisias y Epaminondas, había llevado en esa casa pobre una vejez dichosa. Teanor llega comisionado por las ricas comunidades pitagóricas de Italia. Éstas quieren recompensar a Polimnis y sus hijos con una suma que aliviará su pobreza. Pero Epaminondas se niega a aceptar tal recompensa, negativa que da lugar a la controversia que mantiene con Teanor.

El discurso sobre la pobreza es la única ocasión en que Epaminondas rompe sustancialmente su silencio; pues es el único pasaje en el que el “centro ausente”, de la obra, Epaminondas, expone sus ideas de manera razonada y recurriendo a categorías filosóficas. Pronunciado en diálogo con Teanor, puede dividirse en dos secciones; la primera (583D-E), de extensión breve, comenta la inutilidad de las riquezas aportadas por Teanor, que Polimnis y sus hijos habrían de emplear en cosas superfluas. La segunda (584C-585D), más amplia y densa, comienza con la defensa de la pobreza como ejercicio frente a aquellas pasiones (ἐπιθυμῖαι) que proceden del exterior (ἐπήλυδες) y tienen como fuente las falsas opiniones (κενῶν δοξῶν); el deseo de riquezas (φιλοπλουτία) es una de esas pulsiones accesorias y superfluas, como lo es también el deseo de gloria (φιλοδοξίαν). Posteriormente Epaminondas ahonda en su planteamiento: como adiestramiento para el autodomínio (ἐγκρατείας), la contención frente a los placeres beneficia al alma; y de la misma manera beneficia a la práctica de la justicia el ejercicio contra

³⁹ *Gen. Socr.* 579B-D.

⁴⁰ Cf. Pelling (1988) 12-13; (1990) 230.

el deseo de riquezas⁴¹. El discurso finaliza con la alabanza del hombre que sabe rehusar favores y dádivas de amigos y reyes, incluyendo los dones de la fortuna (τύχης); tal hombre no ve alterado su juicio (οὐδὲ θορυβεῖ τὴν διάνοιαν) y es capaz de perseverar, ufano y sereno, en la práctica de la excelencia.

Es de notar que los argumentos de Epaminondas no aparecen en otra obra de Plutarco dedicada específicamente a combatir la avaricia, el *de cupiditate divitiarum* (523C-528B). Es este uno de los tratados clasificados por Ziegler bajo el rótulo de “filosóficos-populares” y estudiados recientemente por L. Van Hoof. Frente a lo que sugiere su rótulo, observa Van Hoof, tales tratados tienen como destinatario a la élite económica, política y social del mundo grecorromano. Son, por otra parte, tratados de orientación fundamentalmente práctica. Con ellos Plutarco no persigue “convertir a la filosofía”, ni lograr que sus lectores olviden sus ambiciones políticas y sociales. Más bien intenta ofrecerles una guía que le ayude afrontar los problemas derivados de su posición dirigente. La meta no es, por tanto, cambiar las expectativas de liderazgo o rebajar las pretensiones de poder e influencia propios y sustanciales de una clase como aquella que conforma la audiencia de los mal llamados “tratados filosófico-populares”. Por el contrario, lo que hace Plutarco es poner la filosofía al servicio de sus aspiraciones⁴².

El *de cupiditate divitiarum* emplea un tono admonitorio; sus ideas son sencillas y basadas en la experiencia, o, si se quiere, en motivaciones prefilosóficas; y sus consejos no constituyen un obstáculo, sino una ayuda para la realización de las ambiciones sociales que pueda albergar el lector. Despliega, en suma, el conjunto de técnicas y estrategias usuales en los tratados de “ética práctica al servicio de la élite⁴³”. No ocurre lo mismo con el discurso sobre la pobreza de Epaminondas. Purgar el alma de las opiniones procedentes del exterior, desterrar el ansia de riquezas y el deseo de gloria, rehusar los favores de amigos y reyes y los dones de la fortuna, son preceptos adecuados para un tipo de hombre que, como Epaminondas, huye de los conflictos inherentes a la lucha política. Pero es difícil que con estos atributos Plutarco quiera hacer de Epaminondas un modelo para la oligarquía a quien dirige sus tratados de ética práctica. Resulta significativa la posición que ocupa el discurso sobre la pobreza en el texto del *de genio*. Una vez que concluye Epaminondas, y después de que todos expresan su admiración hacia él, se expone una de las más movidas peripecias en la que se vieron envueltos los miembros de la conjura. Tras grandes sobresaltos y fuertes discusiones entre diversos implicados en la trama, el asunto vino a resolverse por sí solo e inesperadamente.

⁴¹ El texto griego no es en este pasaje enteramente claro. Quizás es consecuencia de ello que frente a la lectura de los manuscritos (δικαιοσύνη), Russell (2010) proponga leer δικαιοσύνης.

⁴² Van Hoof (2010) 28-37.

⁴³ Van Hoof (2010) 55-56.

“Un singular trastorno había hecho presa en nuestro ánimo. Llenos poco antes de desazón al ver nuestra empresa frustrada, la presión de las circunstancias y la urgencia, que no consentían tregua, nos sumía de nuevo en ansiedad y temor⁴⁴”.

Con estas palabras describe Plutarco el estado de ánimo de los conjurados a raíz del episodio expuesto tras la discusión sobre la pobreza. Un estado de ánimo que no puede permitirse Epaminondas, atento a la contención de las pasiones y la serenidad de su mente, pero que es el propio de quienes participan en el complot revolucionario.

El *de genio* se mueve, según han observado diversos estudios modernos, en dos planos: el humano y el de los démones, el de la contemplación filosófica y la práctica política, el mortal y el sobrenatural, el de los que conocen y el de los que ignoran⁴⁵. Y en correspondencia sus personajes se ubican en dos niveles. Los unos están instalados en el mundo de la acción y la peripecia; son Cafisias, el narrador, y con él todos los conjurados. Otros se ubican en un plano superior, el de la filosofía y el contacto con las realidades transcendentales; Epaminondas es la muestra más clara, pero el ejemplo último es Sócrates. La incertidumbre, el azar y el conflicto parecen preponderantes en el mundo de la acción. Así lo indica el ruego que Arquedamo dirige a Cafisias al inicio de la obra: la lucha de la virtud y la razón contra las contingencias atrae por lo accidentado de su desarrollo; la precariedad implícita en la actuación humana y la peripecia que ello desencadena es, precisamente, lo que hace del acontecer histórico un espectáculo digno de interés para el amante del honor y la belleza⁴⁶. Ahora bien, la manera de ver las cosas de Arquedamo se queda en la superficie de los hechos. Ciertamente el relato concerniente a la liberación de la Cadmea se urde a partir de iniciativas y motivaciones humanas, sin que el autor del relato, Cafisias, reclame expresamente la intervención divina. Pero en el *de genio* la atmósfera está impregnada de un aura sobrenatural. A ello contribuyen tanto las alusiones indirectas⁴⁷ como la acumulación de episodios y contenidos relacionados con la divinidad y el más allá. En muchas de sus obras consigna Plutarco su creencia de que el curso de la historia obedece al diseño de una fuerza transcendente⁴⁸. El relato de la liberación de la Cadmea confirma dicha idea. Pues el lector no puede eludir el pensamiento, insinuado por diversos procedimientos aunque no explicitado, de que la ayuda divina respalda la actuación de los conjurados⁴⁹. Ocurre, sin embargo, que ni Cafisias ni los demás partícipes de la conjura pueden acceder a esa visión de las fuerzas

⁴⁴ *Gen. Socr.* 588A.

⁴⁵ Desideri (1984) 581; Hershbell (1988) 374-378; Babut (1988) 384-389; Brenk (1996) 41-44; Georgiadou (1996) 114; Hardie (1996) 133.

⁴⁶ *Gen. Socr.* 575B-D.

⁴⁷ Babut (1988) 385-386.

⁴⁸ Tratamiento del tema en Barigazzi (1984) y Swain (1989).

⁴⁹ Babut (1988) 386-389.

sobrenaturales rectoras de los sucesos. Y no acceden precisamente por estar inmersos en el mundo de la actuación y la peripecia. Las pulsiones procedentes del exterior embargan su ánimo de manera que, en expresión de Brenk, «they see only the apparent succession of chance occurrences»⁵⁰. Arquedamo tampoco tiene acceso al plano donde operan las fuerzas sobrenaturales. Y evidentemente, la misma ceguera afecta a esos «amantes del honor y la belleza» ante los cuales invita a hablar a Cafisias. Un público ilustre, cuya presentación hace Arquedamo subrayando su pertenencia a familias políticamente insignes⁵¹. Público, por tanto, equiparable a esa élite social a quien Plutarco dirige sus tratados de ética práctica. Los dos públicos, el de Cafisias y el del Plutarco, podrían identificarse con los héroes que liberan la Cadmea. Pero difícilmente se identificarían con Epaminondas, que en dos ocasiones rechaza tomar parte en la empresa⁵².

En ambas el rechazo se justifica mediante un argumento –la negativa a derramar sangre de sus conciudadanos– que sitúa a Epaminondas a un nivel de exigencia ética superior al de los conjurados⁵³. Ahora bien, la diferencia entre Epaminondas y los liberadores no radica en la ética. Pues, al fin y al cabo, ninguna ofensa ética cabe reprochar a los protagonistas de la heroica liberación de la Cadmea. Radica en el nivel. Así lo sugiere la discusión sobre la pobreza. Y así lo vuelve a señalar el gran debate sobre el *daimon* de Sócrates que da título a la obra.

Se debate sobre lo que Sócrates mismo llamaba su *daimon*: el principio que lo guió a lo largo de su vida e iluminaba sus decisiones en materias inciertas e impenetrables para la inteligencia humana⁵⁴. El *daimon* socrático sugiere que Sócrates conocía, de alguna manera, los acontecimientos futuros, algo que dos personajes del *de genio* acreditan⁵⁵. En este sentido el debate versa sobre la adivinación. Las intervenciones de los diferentes personajes configuran, tomadas en conjunto, un extenso discurso filosófico y religioso. Plutarco no se alinea expresamente con ninguna de las opiniones emitidas; el tratamiento del tema presenta, pues, ese final abierto que es tan común en este autor. Las cuestiones que se tocan son variadas, pero todas parten de una cuestión básica. La adivinación supone un conocimiento inalcanzable, al menos en apariencia, a la razón humana. Y el debate versa sobre cómo es posible acceder a ese nivel superior de inteligencia. Miradas desde este punto de vista, las opiniones formuladas por los distintos personajes pueden dividirse en dos grandes bloques. De un lado Galaxidoro, que

⁵⁰ Brenk (1996) 42.

⁵¹ *Gen. Socr.* 575E-F.

⁵² *Gen. Socr.* 576D-E; 594B-C.

⁵³ En la segunda ocasión se añade un motivo más: convenía que, consumada la liberación, quedasen hombres a quienes nada pudiese reprocharse por no haber participado en la acción; Epaminondas se reserva este papel.

⁵⁴ *Gen. Socr.* 580C-D.

⁵⁵ Teócrito (580D-F) y Polimnis (581D-E).

inicia el debate, propone una explicación más próxima a los parámetros racionales⁵⁶; en ella se ha querido ver una muestra de la llamada «adivinación técnica» (τεχνικός μαντική, *artificiosa divinatio*)⁵⁷. Del otro Simias, Timarco y Teanor interpretan las premoniciones de Sócrates como un caso de comunicación directa entre el hombre y la divinidad; defienden, por tanto, la llamada «adivinación natural» (ἄτεχνος μαντική, *naturalis divinatio*)⁵⁸. Ya se ha dicho que Plutarco no se declara expresamente partidario de ninguna opción. Pero su texto privilegia de manera indirecta los discursos de Simias, Timarco y Teanor. Así lo sugiere un párrafo del *de genio* que subraya el papel de Galaxidoro como mero introductor del problema⁵⁹. Y así lo recogen distintos estudios modernos: Galaxidoro sería el oponente racionalista, casi siempre estoico, habitual en los diálogos religiosos de Plutarco; su explicación se ve devaluada tanto por sus contradicciones internas como por la presencia de procedimientos textuales que rebajan su veracidad; y, en suma, Galaxidoro y el resto de las intervenciones insertas en la sección dominada por él tendrían como función principal la de plantear el tema a debatir⁶⁰.

Las propuestas de Simias, Timarco y Teanor son evidentemente distintas. Actúa aquí quizás el deseo de presentar el problema bajo luces diversas⁶¹ o quizás el complejo planteamiento dramático que forma parte de las estrategias persuasivas de Plutarco⁶². Las tres, sin embargo, coinciden en una idea central: la singularidad de aquellos hombres que, como Sócrates, pueden contactar con una realidad por encima del mundo material. Para Simias, el alma de la mayoría de los hombres se halla embargada por el tumulto de las pasiones y la vorágine de las servidumbres vitales, de manera que su entendimiento no puede captar las indicaciones de los seres superiores; en el caso de Sócrates, por el contrario, su intelecto, limpio y exento de pasiones (ὁ νοῦς καθαρὸς ὦν καὶ ἀπαθής), percibía fácilmente las señales enviadas por los seres divinos⁶³. Según el mito de Timarco (expuesto por Simias), en el alma (ψυχή) conviven dos partes; una, inmersa en el cuerpo, recibe el nombre mismo de “alma” (ψυχή); la otra, inaccesible a la corrupción, se llama «intelecto» (νοῦν), está en el exterior del hombre y los entendidos le dan

⁵⁶ *Gen. Socr.* 579F-582C.

⁵⁷ Corlu (1970) 49-50; Döring (1984) 376; Schröder (2010) 161.

⁵⁸ Para la distinción entre ambos tipos de mántica véase Cic., *div.* 1.11-12; 1.34; 1.72; 1.109-131 (con el comentario de Wardle (2006)).

⁵⁹ *Gen. Socr.* 588A ...ζητήσεως οὐκ ἀγεννοῦς ἀλλ' ἧς ὀλίγον ἔμπροσθεν οἱ περὶ Γαλαξίδωρον καὶ Φειδῶλον ἦψαντο, διαποροῦντες τίνος οὐσίας καὶ δυνάμεως εἴη τὸ Σωκράτους λεγόμενον δαιμόνιον.

⁶⁰ Corlu (1970) 19-20 y 51-52; Hani (1980) 53; Döring (1984) 376-377; Schröder (2010) 161-162. Donini (2011) 415-416.

⁶¹ Sobre el reparto de papeles filosóficos que aquí parece efectuar Plutarco véase Donini (2011) 412-419; (2011 [2004]) 442-443

⁶² Véase Van Hoof (2010) 67-68 a propósito de determinados «tratados de ética práctica».

⁶³ *Gen. Socr.* 588D-E.

el nombre de *daimon*⁶⁴. La parte irracional e inmersa en el cuerpo se halla sujeta a la racional e incorruptible. Si la sujeción es débil, el alma se dejará doblegar por las pasiones; sólo cuando se fortalece gracias a la educación aparece el alma capaz de percibir con prontitud las indicaciones de su *daimon*. Algunos hombres, sin embargo, están especialmente dotados, de suerte que en ellos predomina de forma innata la obediencia a la razón y a su *daimon*. A ellos está reservada la capacidad de percibir la llamada divina⁶⁵. Teanor afirma que las almas libres de lazos con el cuerpo se convierten en *dáimones*. Tales *dáimones* guían los asuntos del hombre. Pero no todos los hombres reciben su atención, pues se desentienden de cuantos están inmersos en los avatares del acontecer; sólo aquellos que, tras mil esfuerzos, ascienden a una esfera elevada son recompensados con la ayuda del *daimon*⁶⁶.

Las tres intervenciones explican las dotes excepcionales de Sócrates mediante la existencia de hombres excepcionales. Y en las tres esa excepcionalidad requiere una especial disposición del alma. La liberación de las pasiones y el alejamiento del tráfico ínsito en el mundo humano se presentan como condición necesaria para que haya un Sócrates. Paradigma del filósofo, Sócrates es también el modelo de Epaminondas. El discurso sobre la pobreza al mostrar cómo Epaminondas limpia su alma de pasiones e impulsos procedentes del mundo exterior, acredita su condición de filósofo. Así se reconoce, cuando termina dicho discurso, por boca de Simias⁶⁷:

«Gran hombre, grande es Epaminondas, y responsable de ello es el aquí presente Polimnis, que ha criado a sus hijos, desde temprano, en la mejor filosofía».

Epaminondas también es consecuente con su condición de filósofo cuando rehúsa someter su alma al torbellino del acontecer humano y las pasiones asociadas, esto es, cuando se niega a participar en la conjura. El filósofo, parece ser la conclusión, no debe participar, al menos de manera directa, en el torbellino de la vida política.

El Epaminondas del *de genio* es una creación históricamente discutible⁶⁸. Ciertamente su no participación en la liberación de la Cadmea y su formación filosófica están suficientemente documentadas. Pero Epaminondas es conocido ante todo por su dimensión política, que aquí relega Plutarco para subrayar su

⁶⁴ *Gen. Socr.* 591E.

⁶⁵ *Gen. Socr.* 592A-E

⁶⁶ *Gen. Socr.* 593D-594A

⁶⁷ *Gen. Socr.* 585D.

⁶⁸ Ya Von Stern (1884) 55-57, señaló las debilidades del relato que ofrece Plutarco en el *de genio*. Los estudios posteriores (véase, por ejemplo, Corlu [1970] 19-20; Barigazzi [1988], 414-424; Georgiadou [1996]) han insistido en el Epaminondas del *de genio* presenta una factura obediente sobre todo a razones compositivas y de diseño.

calidad de filósofo. Así construida, la figura de Epaminondas traslada un mensaje –la no implicación directa del filósofo en las luchas políticas– que puede tener calado teórico, pero también sirve a Plutarco para trasladar su posicionamiento ante cuestiones concernientes a su propia persona y al horizonte cultural de su época. Comparado a otros contemporáneos que por condición social e incluso actividad literaria estaban a su mismo nivel, Plutarco no protagonizó una carrera política particularmente brillante⁶⁹. Asumió, en cambio, el papel de consejero y guía de la élite. La autoridad necesaria para ello se la confiere la filosofía. Pues Plutarco se presenta a sí mismo como filósofo. La exaltación de Epaminondas es una exaltación de su propia identidad como filósofo y mentor. Epaminondas se mueve a una altura, la de la filosofía, superior a la de sus afines y compañeros, los conjurados. Esta altura le prohíbe descender al plano de la acción directa, descenso que contaminaría su alma con pulsiones sobrevenidas; pero también le permite acceder a una realidad inalcanzable para sus compañeros. Epaminondas eleva así la posición del filósofo y justifica, incluso hace ineludible, su alejamiento de la lucha política. Gracias a ello, lo que podría ser una debilidad del propio Plutarco, la falta de una carrera pública brillante, se transforma en una elección deliberada y necesaria.

Tal mensaje adquiere más fuerza si se lo contempla sobre el transfondo cultural de la época. El auge de las composiciones *de exitu illustrium virorum* corre en paralelo a la admiración hacia el filósofo que se enfrenta al poder y sufre castigo por ello. Ya se ha dicho que el fenómeno, acreditado en diversas fuentes contemporáneas a Plutarco, fue propiciado particularmente por el final del reinado de Diocleciano; y que el modelo último del filósofo-mártir es Sócrates. En este contexto adquiere un significado especial la exaltación del “Sócrates tebano”, Epaminondas. Epaminondas se aleja del conflicto público para cuidar su alma; se distingue por su silencio; y, pese a ello, constituye el “centro ausente” del *de genio*, una composición articulada en torno a un conflicto civil, la liberación de la Cadmea. No resulta inverosímil ver en todos estos datos una respuesta de Plutarco ante el fenómeno del “filósofo-mártir político” y la admiración aglutinada en torno a esa figura. Respuesta que reivindica rotundamente el papel, asumido por el propio Plutarco, de filósofo mentor del político, pero fuera él mismo del tráfago de la política.

⁶⁹ Véanse las observaciones y referencias que ofrece al respecto Van Hoof (2010) 66-67.

BIBLIOGRAFÍA

- Babut, D., «La parte du rationalisme dans la religion de Plutarque: l'exemple du *De genio Socratis*», en M. Marcovich (ed.), 1988, pp. 383-408.
- Barigazzi, A., «Plutarco e il corso futuro della storia», *Prometheus* 10 (1984) 264-286.
- «Una nuova interpretazione del *De genio Socratis*», en M. Marcovich (ed.), 1988, pp. 409-425.
- De Blois, L., «The Perception of Politics in Plutarch's Roman Lives», *ANRW* II 33.6 (1992) 4568-615.
- Brenk, F. E., «Time as Structure in Plutarch's *The Daimonion of Socrates*», en L. Van Der Stock (ed.), 1996, pp. 29-51.
- Candau Morón, J.M., «Plutarco y la historiografía trágica», en J.M. Candau Morón, F. J. González Ponce & A. L. Chávez Reino (eds.), *Plutarco Transmisor. Actas del X Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas (Sevilla, 12-14 de noviembre de 2009)*, Sevilla, 2011, pp.147-169.
- Corlu, A., *Plutarque. Le démon de Socrate: Texte et traduction avec une introduction et des notes*, Paris, 1970.
- Desideri, P., «Il *De genio Socratis* di Plutarco: un esempio di “storiografía tragica”», *Athenaeum* 62 (1984) 569-85.
- «“Non scriviamo storie ma vite” (Plut., *Alex.* 1.2): la formula biografica di Plutarco», en el vol. colectivo *Testis Temporum. Aspetti e problemi della storiografía antica*, 1995, pp. 15-25.
- Dillon, J., «Dion and Brutus: Philosopher Kings Adrift in a Hostile World», en A. G. Nikolaidis (ed.), 2008, pp. 351- 364
- Donini, P., «Il *De genio Socratis* di Plutarco: i limiti del dogmatismo e quelli dello scetticismo», en P. Donini, *Commentary and Tradition Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, (M. Bonazzi ed.), Berlin/New York, 2011, pp. 403-422.
- «Sokrates und sein Dämon im Platonismus des 1. und 2. Jahrhunderts n. Chr.», en *Commentary and Tradition...*, pp. 437-452 (publicación original en 2004).
- Döring, C., *Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum*, Wiesbaden, 1979.
- Döring, C., «Plutarch und das “Daimon des Socrates” (Plut. *de genio Socratis* Kap. 20-24)», *Mnemosyne* 37 (1984) 376-392.
- Georgiadou, A., «Epameinondas and the Socratic Paradigm in the *De genio Socratis*», en L. Van der Stock (ed.), pp. 113-122

- Griffin, M., «The Flavians», en *CAH* XI (Cambridge, 2000), pp. 1-83.
- Hani, J., *Plutarque. Oeuvres morales. Tome VII*, Paris, 1980.
- Hardie, Ph., «Sign Language in On the Daimonion of Socrates», en L. Van der Stock (ed.), 1996, pp. 123-136.
- Hershbell, J. P., «Plutarchs' Portrait of Socrates», en M. Marcovich (ed.), 1988, pp. 364-381.
- Ingekamp, H. G., «Plutarch und die konservative Verhaltensnorm», *ANRW* II 33.6 (1992) 4624-4644.
- Van Hoof, L., *Plutarch's Practical Ethics. The Social Dynamics of Philosophy*, Oxford, 2010.
- Jones, B. W., *The Emperor Domitian*, London/New York, 1992.
- Jones, P. C., *Plutarch and Rome*, Oxford, 1972.
- Malitz, J., «Helvidius Priscus und Vespasian. Zur Geschichte der «stoischen» Senatsopposition», *Hermes* 113 (1985) 231-246.
- Marcovich, M. (ed.), *Plutarch (ICS 13.2)*, 1988).
- Nesselrath, H. G. (ed.), *Plutarch. On the daimonion of Socrates. Human liberation, divine guidance and philosophy*, Tübingen, 2010.
- Nikolaidis, A. G. (ed.), *The Unity of Plutarch's Work. 'Moralia' Themes in the 'Lives', Features of the 'Lives' in the 'Moralia'*, Berlin, 2008.
- Nilsson, M. P., *Geschichte der Griechischen Religion*³, II, München, 1974.
- Parker, R., «Agesilaus and the bones of Alcmena», en H. G. Nesselrath (ed.), 2010, pp. 129-137.
- Pelling, C. B. R., *Plutarch. Life of Anthony*, Cambridge, 1988.
- «Childhood and Personality in Greek Biography», en C. B. R. Pelling, (ed.), *Characterization and Individuality in Greek Literature*, Oxford, 1990, pp. 213-244.
- «Parallel Narratives: the Liberation of Thebes in *De Genio Socratis* and in *Pelopidas*», en H. G. Nesselrath (ed.), pp. 111-127 (publicación original en 2008).
- Ronconi, A., «Exitus illustrium virorum», *RLAC* 6 (1966) 1258-1268.
- Russell, D. A., «Introduction», en H. G. Nesselrath (ed.), 2010, pp. 1-15.
- Schröder, S., «Plutarch on oracles and divine inspiration», en H. G. Nesselrath, (ed.), 2010, pp. 145-168.
- Spivak, G. C., «Can the Subaltern Speak?», en C. Nelson, & L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana/Chicago, 1988, pp. 271-313. [Manejo la edición de libre acceso en internet: http://www.mcgill.ca/files/crclaw-discourse/Can_the_subaltern_speak.pdf].

- Von Stern, E., *Geschichte des spartanischen un thebanischen Hegemonie vom Königsfrieden bios zur Schlacht bei Mantinea*, Dorpat, 1884.
- Van der Stock, L. (ed.), *Plutarche Lovaniensia. A Miscellany of Essays on Plutarch (Studia Hellenistica 32)*, Lovanii, 1996.
- Swain, S., «Plutarch: Chance, Providence, and History», *AJP* 110 (1989) 272-302.
- «Plutarch's *Lives* of Cicero, Cato and Brutus», *Hermes* 118 (1990) 192-203.
- Wardle, D., *Cicero on Divination. De Divinatione, Book 1*, Oxford, 2006.
- Ziegler, K., *Plutarco*, Brescia, 1965 [«Plutarchos von Chaironeia», *RE* XXI/1 (1951), coll. 636-962; edición italiana a cargo de B. Zucchelli; traducción de M. R. Zancan Rinaldi].
- Zhmud, L., *The Origin of the History of Science in Classical Antiquity*, Berlin, 2006.